

sario e solo Dio e l'atto creatore, ovvero l'Ente che crea l'esistente, soddisfano per il Gioberti a queste esigenze. Infatti solo Dio come assoluto può fondare l'universalità e necessità del nostro conoscere; inoltre Dio e le creature comprendono ogni possibile oggetto della nostra conoscenza e danno quindi a quest'ultima un'inesauribile fecondità; infine solo cogliendo l'esistente nel suo essere creato dall'Ente è possibile dare un valore assoluto alla conoscenza dell'esistente. Insistendo su questo ultimo punto, il Bonetti vede in esso la prova del fenomenismo o gnoseologismo del Gioberti nella sua concezione della realtà. Poiché per il filosofo torinese, conformemente all'indirizzo platonico da lui seguito, la conoscenza universale e necessaria, ovvero concettuale, è possibile solo in funzione dell'intuizione dell'Assoluto, ne segue che la conoscenza concettuale dell'esistente è possibile solo se l'intelligibilità dell'esistente si identifica con quella dell'Ente, mediante l'atto creativo. Ne risulta che la concezione giobertiana della realtà non è frutto della ricerca del concetto di realtà in quanto realtà, ma della realtà quale deve essere costituita per offrire una soluzione soddisfacente al problema protologico.

La critica che l'autore fa del pensiero del Gioberti nell'ultimo capitolo non si limita tuttavia a porne in evidenza il fenomenismo, ma prende anche in considerazione l'ontologismo del Gioberti e la stessa concezione della realtà come atto creativo. Per ciò che riguarda l'ontologismo, il Bonetti ne mette in luce l'impossibilità, per il fatto che la nostra conoscenza è condizionata nel suo inizio dall'esperienza sensibile, e oppone ad esso la dottrina classica dell'astrazione, per cui l'intelletto non trova, ma fa l'universale, onde il concetto non è intuito in Dio, ma è frutto dell'attività dell'intelletto umano, in quanto partecipa dell'intelletto di Dio. In secondo luogo il Bonetti vede nella concezione del reale come atto creativo il pericolo di un'insufficiente fondazione dell'essere dell'esistente, non più considerato, come nella filosofia classica, nel proprio *actus essendi*, ma come avente la propria sussistenza nell'atto creativo; l'esistente viene pertanto nella filosofia del Gioberti divinizzato: meglio è, come ci dice lo stesso filosofo, *deificare* l'uomo piuttosto che *umanare*, come fanno gli idealisti, Dio.

Come risulta da ciò che abbiamo detto, il volume del Bonetti costituisce un'ampia e precisa sintesi della filosofia giobertiana in funzione del concetto di realtà come atto creativo. La struttura sintetica e sistematica del volume, per cui ogni momento della filosofia giobertiana è riportato al suo fondamentale principio ispiratore, non impedisce però all'autore di offrirci nel corso del volume numerose e dettagliate analisi dei diversi concetti della filosofia giobertiana, quale il concetto stesso di filosofia e i concetti di linguaggio, rivelazione, intelligibile, sovrintelligibile, sensibile, Dio, esistente, dialettica, intuito, riflessione, libertà, legge morale ecc.

L'opera del Bonetti è un utile e serio contributo agli studi giobertiani, sia per la chiara e precisa esposizione, sia per la serena valutazione del pensiero giobertiano alla luce dei temi fondamentali della filosofia classica.

FRANCESCO OLGIATI

S. ANSELMO D'AOSTA, *Il Prosligion, le Orazioni e le Meditazioni*. Introduzione e testo latino di F. S. SCHMITT, O. S. B., traduzione italiana di GIUSEPPE SANDRI, Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania. Un volume di pp. 293. Cedam, Padova, 1959.

F. S. Schmitt è noto come l'editore dell'*Opera Omnia* di S. Anselmo, di cui sono usciti finora cinque volumi (gli scritti di S. Anselmo vi sono già tutti pubblicati: gli ultimi due volumi in programma conterranno gli indici e la *ratio editionis*). Egli stesso, dopo altri studi preparatori all'edizione critica da lui curata, ne ha riassunto i criteri in una comunicazione su *La nuova edizione delle opere di S. Anselmo d'Aosta*, tenuta al XXXI Congresso storico subalpino di Aosta nel 1956 (*Relazioni e comunicazioni*, pp. 947-960). Il fatto che il presente volume riproduca il testo dell'edizione critica, per le opere in esso contenute, è già un grandissimo pregio. Ma qui veniamo a conoscere non solo l'editore e l'erudito, sibbene anche l'interprete del pensiero anselmiano. Infatti l'Introduzione (pp. 7-79), dopo una breve presentazione della persona e dell'opera di S. Anselmo (pp. 9-11), e uno studio sulle *Pregchiere e le Meditazioni* (pp. 12-26), è dedicata per la maggior parte al *Prosligion* (pp. 27-79).

Lo Schmitt osserva che nel *Prosligion* si ritrovano, alternati nella medesima opera, anzi nell'ambito di un medesimo capitolo, i due stili di S. Anselmo: uno « letterario, che adopera tutti gli artifici stilistici e retorici », che è quello abituale delle *Pregchiere e Meditazioni*, ed è frequente nelle lettere, e uno « di prosa realistica, dove, a vantaggio dell'esattezza, si sacrificano gli artifici letterari » (p. 32). Il che è quanto dire, come riconosce lo stesso A., che nel *Prosligion* si alternano la preghiera e la meditazione alla rigorosa speculazione filosofica. « Il capitolo I è una preghiera, e più precisamente una meditazione, vale a dire un discorso pieno di sentimento rivolto a Dio o anche alla propria anima » (p. 34); col capitolo II comincia un discorso rigorosamente filosofico, che sfocia, al termine del capitolo IV, in una preghiera di ringraziamento. Poi riprende il discorso puramente razionale sugli attributi di Dio fino al capitolo IX, nel quale, a proposito della conciliazione fra la giustizia e la misericordia di Dio, irrompe di nuovo la preghiera (e io la vedrei cominciare da: *O altitudo bonitatis tuae, Deus*; non solo da: *O misericordia* etc). Il discorso razionale riprende nel cap. X

fino al cap. XIV, nel quale si ha una nuova, bellissima preghiera (il P. De Lubac ce ne fece apprezzare la profondità in una mirabile comunicazione alle « Journées anselmiennes », al Bec, nel 1959). Il P. Schmitt dice che si tratta di una meditazione, non di una preghiera, ma, a parte il fatto che forse non è sempre facile distinguerle, c'è anche nel cap. XIV l'invocazione: *Domine Deus meus, formator et reformator meus, dic desideranti animae meae quid aliud es quam quod vidit, ut pure videat quod desiderat... Cur hoc, Domine, cur hoc?* La preghiera ricompare nei capitoli XVII e XVIII, e dal capitolo XXIV alla fine.

Sorge quindi il problema se il *Proslogion* sia essenzialmente un'opera mistica o una opera filosofico-teologica. A. Stolz, in due articoli che appartengono a quanto di meglio sia stato scritto sul *Proslogion* (*Zur Theologie Anselms im Proslogion*, del 1933, e *Das Proslogion des hl. Anselm*, del 1935) sostenne la prima tesi, lo Schmitt sostiene la seconda.

Il *Proslogion* nacque dalla insoddisfazione lasciata in Anselmo dagli argomenti del *Monologion* e dalla ricerca di un unico argomento, sufficiente da sé solo a dimostrare l'esistenza e gli attributi di Dio, come dice il Proemio; il primo abbozzo che ne fu scritto fu quello riguardante tale argomento (così lo Schmitt interpreta ciò che dice Eadmero sull'origine dell'opera): il *Proslogion* nacque dunque da una ricerca "speculativa" e fu anzitutto la risposta ad un problema "speculativo". « Il rivestimento di preghiera non è se non il secondo elemento, quello che dà ad esso una stupenda, diremmo unica, fisionomia, ma che in nessun modo può svuotare il nucleo dell'opera della sua indole speculativa » (p. 51). Così lo Schmitt ritiene di poter escludere senz'altro l'interpretazione di A. Stolz.

Ma di che speculazione si tratta?

Non di pura filosofia, ma di apologetica, e di una apologetica *sui generis*, che pone, sì, « le fondamenta del dogma, dando ad esso quelle basi filosofiche, nelle quali la dimostrazione dogmatica trova la sua giustificazione » (p. 56), ma non si ferma qui e continua in una teologia. « Egli (S. Anselmo) trasforma in apologetica anche buona parte della dogmatica, applicando a questa il metodo apologetico » (p. 56). Così l'autore ritiene di invertire le due opposte interpretazioni, filosofica e teologica, del *Proslogion* e di darne una sintesi.

Visto così, il *Proslogion* si presenta all'autore sostanzialmente identico al *Monologion* nel programma e nel metodo (p. 61). L'unica differenza fra le due opere è che il *Monologion* è tessuto di più argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio, mentre il *Proslogion* deve presentare una dimostrazione sola (p. 62). Anche il fatto che il *Monologion* si presenti come il discorso di uno che ricerca *tacite secum ratiocinando* e il *Proslogion* come il discorso di uno che tenta di *erigere mentem ad*

*contemplandum Deum* e cerca di *intelligere quod credit* è interpretato così dallo Schmitt: « Nel primo caso si tratta di chi, quietamente e spassionatamente, ossia senza quasi nessuna emozione, si rende conto di Dio e delle divine realtà. Nel secondo, invece, di chi anzitutto deve scuotersi, allorchè, oppresso dalla coscienza della colpa... e dal trovarsi impigliato nel fango della vita mondana, deve lottare per elevare il suo spirito alla contemplazione di Dio. I due casi si riferiscono al rispettivo rivestimento letterario delle due opere » (p. 62).

Confesso che la differenza fra le due opere non mi sembra solo di rivestimento letterario. Sarebbe forse una finzione letteraria anche la insoddisfazione di S. Anselmo per i molteplici argomenti del *Monologion* e la ricerca faticosa e ansiosa di un unico argomento, di un argomento più evidente di quelli del *Monologion*, più vicino alla visione?

Son d'accordo con lo Schmitt (e con il Cappuyns) nel ritenere che l'argomento del *Proslogion* sia presentato da S. Anselmo come un argomento che fa vedere, fa *intelligere* che Dio esiste, anche indipendentemente dalla fede (*ut si te esse nolim credere, non possum non intelligere*, cap. IV). Ma le lunghe vie che partono dalla considerazione del creato, lunghe e molteplici perchè il creato può esser guardato sotto diversi aspetti, le vie filosofiche del *Monologion* non soddisfano più S. Anselmo. E sta di fatto che, per trovare la via più rapida ed illuminante del *Proslogion*, S. Anselmo si mette a parlare col Dio in cui crede anzichè a speculare su quella *summa essentia*, inferita dall'essere vario e imperfetto delle creature, e che — con buon metodo filosofico — solo alla fine del *Monologion* sarà chiamata Dio.

Inoltre, quell'apologetica che diventa dogmatica — della quale parla lo Schmitt — finchè è al di qua della dogmatica è filosofia, e quando diventa dogmatica è teologia; sicchè non mi pare che le due interpretazioni, filosofica e teologica, si possano sintetizzare, ma mi sembra che si debba optare per l'una o per l'altra. D'accordo: S. Anselmo passa da quella che noi oggi chiamiamo teologia naturale, ossia filosofia (esistenza e attributi di Dio), a quella che chiamiamo teologia rivelata (unità e trinità di Dio) senza soluzione di continuità, e non si pone certo il problema della distinzione tra filosofia e teologia come ce lo poniamo noi oggi; ma lo storico di oggi può porsi il problema: quello che S. Anselmo ci espone — in particolare: l'argomento del *Proslogion* — è da lui ritenuto come fondato solo sulla ragione o su una ragione che presuppone la fede di cui cerca l'intelligenza?

A questa domanda, diversamente dal P. Stolz, e d'accordo col Cappuyns e, mi sembra, con lo Schmitt, risponderei accettando la prima alternativa, anche se, in sede teoretica, non sarei più d'accordo con loro e cioè riterrei che un dato di fede, e cioè l'idea di Dio, è entrato a fondare l'argomento del *Proslogion*.

Alla domanda, quindi, — è l'argomento del *Proslogion* filosofico o teologico? — risponderei: è un argomento che S. Anselmo ritiene filosofico, ma che in realtà è teologico.

Un'ultima osservazione: sebbene sia d'accordo col P. Schmitt nel ritenere che l'argomento del *Proslogion* nasca da una ricerca speculativa (io direi addirittura: filosofica) e si presenti come risposta a una tale ricerca; non sia, dunque, elevazione mistica, come pensava A. Stolz — penso tuttavia che quella collocazione dell'argomento in un contesto di preghiera abbia un particolare significato e dia una particolare fisionomia al *Proslogion*, come riconosce lo stesso Schmitt. E sarebbe mai venuto in mente a qualcuno di pubblicare, come ha fatto, e molto bene, il P. Schmitt, il *Proslogion* insieme con le *Orazioni* e le *Meditazioni*, senza gli studi sul *Proslogion* di A. Stolz?

Debbo aggiungere che non avrei accennato ad alcuni punti di dissenso dall'interpretazione dello Schmitt se questa, per la ineguagliabile conoscenza dei testi anselmiani che presuppone, e per la profondità dell'analisi non suscitasse un interesse particolarmente vivo: si passa sopra, per solito, alle opere che suscitano scarso interesse e si discute invece su quelle che, proprio per il loro valore, impegnano alla discussione.

Non mi soffermo sulla traduzione. È molto difficile tradurre S. Anselmo, ed è troppo facile criticare una traduzione quando non si è fatto lo sforzo di tentarne una. Una sola osservazione vorrei fare: non mi pare si possa tradurre: *Domine, qui das fidei intellectum* con « o Signore, tu che concedi d'intendere », senz'altra aggiunta (p. 95), poichè non si tratta di *intendere* soltanto, ma di *intellectus fidei*, di intendere ciò che la fede insegna.

SOFIA VANNI ROVIGHI

E. BARBOTIN - J. TROUILLARD - R. VERNEAUX - D. DUBARLE-S. BRETON, *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Recherches de philosophie. Un volume di pp. 220. Desclée de Brouwer, Bruges, 1960.

Questo quinto volume delle *Recherches de philosophie* pubblicate dall'*Association des professeurs de philosophie des Facultés et Instituts catholiques de France* è dedicato ad un tema di grande attualità: la crisi della ragione nella filosofia contemporanea.

Ciascuno degli studi in esso raggruppati affronta la questione da un punto di vista diverso, ma rispetto agli altri complementare e concorrente a enucleare i termini essenziali dell'irrazionalismo oggi tanto diffuso e a tentarne una obbiettiva esposizione critico-valutativa.

Inizia il Barbotin (*Qu'est-ce qu'avoir raison?*, pp. 13-27) con un'analisi fenomenologica immediata del "fatto" della ragione che mette

capo alla rilevazione di un accordo (e correlativo disaccordo) tra persone come costitutivo essenziale dell'esigenza razionale, ricondotta alle sue origini: accordo interpersonale che non nega, ma bensì esalta la *personalità* nel suo vero valore, e che tende a trasformarsi in una più intima reciprocità ed unità "transpersonale", più che impersonale, presentandosi ulteriormente come amore e superando così gli schemi del razionalismo astratto e negatore del carattere necessariamente personale del soggetto di ragione.

Jean Trouillard approfondisce invece la relazione fra razionalità e negazione (*Raison et négation*, pp. 29-38) ricorrendo soprattutto a testi plotiniani interpretati più profondamente che nella loro normale e limitata prospettiva storica; di tali testi l'A. sottolinea soprattutto l'*animus* ascetico-mistico, la ricerca attraverso il discorso filosofico ed *al di là* di esso, nella sua negazione assoluta, dell'unità originaria e permanente donde la stessa ragione, il Logos, promana. È in tale negazione di sé a beneficio dell'Uno, dell'estasi, che la ragione adempie appunto alla sua insostituibile funzione, e conquista allo spirito la sua suprema libertà; « la négation est la consécration de la raison » (pag. 38).

Più limitato nel suo punto di vista, ma più ampio nella sua prospettiva storica, lo studio del Verneaux (*Note sur le principe de raison suffisante*, pp. 39-60), pone interessanti prospettive di ricerca storica e teoretica, quali la distinzione del realismo antico e della sua falsa riedizione wolfiana, moderna, la relazione intercorrente, sia in senso genetico che in senso assoluto, fra il principio d'identità da un lato, e quello di causalità dall'altro, ed il principio di ragion sufficiente, che vien posto appunto in discussione nel suo diritto ad esser considerato un principio a sé stante, e, soprattutto, un principio metafisico di valore universale. Riteniamo per conto nostro un poco speciosa la motivazione dell'esclusione del suo valore universale data dal Verneaux (esso postula una necessità di spiegazione universale ed assoluta, mentre « une explication est essentiellement relative »), ma consideriamo costruttiva e degna di meditazione e di approfondimento la sua tesi, che non lo si debba ritenere altro che un'applicazione ed uno sviluppo del principio d'identità.

Con l'*Esquisse du problème contemporain de la raison* di Dominique Dubarle (pp. 61-116) entriamo decisamente nella prospettiva storica più ampia, movente per la determinazione attuale del problema della ragione da una valutazione di tutta la storia della filosofia, almeno nelle sue linee essenziali. L'A. determina la caratteristica della ragione antica e medievale in un suo doppio riferimento all'intelletto, inteso sia come suo fondamento intuitivo (dove muove il ragionamento) sia come ideale supremo cui tende, come a suo termine e coronamento, il sapere discorsivo. Il Medio Evo ha inserito in tale schema l'ele-