

I neoplatonici, Sant'Agostino avevano sì eliminato la materia ma solamente come un principio a sè, indipendente da Dio. San Tomaso ha accettato in pieno le loro conclusioni ma, spinto da quelle medesime esigenze da cui i filosofi prearistotelici erano stati tormentati, ha dovuto in seno all'essere stesso ricondurre il concetto di materia e di potenza, principio reale costitutivo delle cose finite, se voleva salvare la realtà del divenire delle cose e uscire da una concezione che lo poteva portare al panteismo, se non voleva ridurre a pura parvenza la distinzione fra l'essere e il dover essere.

Ma dove il pensiero del Feutscher si rivela più incapace di dar una soluzione soddisfacente, è nella teoria della conoscenza. Fra la realtà e la conoscenza si determina un abisso profondo, che non so se possa, per quanti sforzi si facciano, essere colmato. Vera conoscenza dovrebbe essere solo quella del particolare e la conoscenza dell'universale dovrebbe essere conoscenza meno perfetta, meno precisa. Ma... e il particolare lo si può conoscere? Di esso noi cogliamo i vari aspetti: chi ci assicura che la conoscenza di questi aspetti sia vera?

Non pare che sia aperta la porta ad un empirismo esagerato con tutte le sue conseguenze? Se si vuol riconciliare di nuovo l'ordine conoscitivo con l'ontologico e dar al primo ancora tutto il suo valore — e valore ha solo se oggetto ne sia l'essere, — si deve dare ancora alla distinzione reale tutta la sua importanza e toglierne, per conseguenza, molta alla pura distinzione formale.

Gli scotisti parlano di parallelismo tomistico e lo dicono indimostrato, perchè non è dimostrato il passaggio dall'uno all'altro ordine, e non si sono accorti che i tomisti partono da un punto di vista, da cui i due ordini sono dominati e che perciò il problema, dal punto di vista dell'essere, non esiste, o è tutt'altro da quello che comunemente si pensa.

V. NOZZA LIBANO

RÉGIS JOLIVET, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, un vol. in-8 di pag. 240, Paris-Lyon, Ed. Emmanuel Vatte, 1932.

Il volume contiene tre saggi critici intorno alle tre forme di pensiero più rappresentative in Francia riguardo alla nozione di Dio. « Questi studi — dichiara l'A. — si presentano sotto un aspetto soprattutto negativo, mostrando ciò che vi è di inconsistente e talvolta contraddittorio nella nozione di Dio. Non manca però — aggiunge — la parte positiva, che ristabilisce il senso esatto delle concezioni cristiane, il sano spiritualismo e i valori morali che ne dipendono ».

Questo secondo aspetto dello studio dello Jolivet, risalta in realtà, appena ci si introduce nella lettura del primo saggio (« Uno spiritualismo senza Dio »), dove è chiaramente esposta e profondamente vagliata e criticata la dottrina di Léon Brunschvicg. La forma dialogica, con felice idea riprodotta da una discussione della Società francese di filosofia, permette l'alternata esposizione della dottrina di Brunschvicg e di quella scolastica, in modo che i contrasti tra le due concezioni sono messi in maggior rilievo e si rivelano più evidenti le manchevolezze del noto filosofo francese.

La prima parte della discussione verte intorno alla origine delle cose sensibili. Brunschvicg — come osservano subito i suoi interlocutori — non risolve, ma gira semplicemente il problema e cade in un circolo vizioso. Egli accusa la filosofia scolastica di dare una conoscenza volgare e non scientifica; la filosofia moderna invece, e in particolare la sua, si libera da questa forma di materialismo e instaura una conoscenza pura, non soggetta all'immaginazione, in cui si realizza nella coscienza la unità piena e non c'è nulla di fuori. Qui si presenta l'occasione di mostrare come Brunschvicg interpreta male il tomismo, nel quale bisogna distinguere l'essenza, che rimane sempre vera con tutte le scoperte scientifiche, dalle rappresentazioni accidentali e contingenti che non fanno corpo con esso e possono benissimo cadere. Rimangono nel tomismo i concetti e le relazioni e rimane l'oggetto della scienza. Questo non è svelato dalla immaginazione come vuole Brunschvicg, ma la metafisica stessa svela nello spirito la dualità fra soggetto e oggetto e la loro irriducibilità. Brunschvicg, volendo liberarsi dal dualismo cade

nell'irrazionalismo. Dal fatto che una cosa che io non conosco, per me non esiste, Brunschvicg deduce: non esiste se non ciò che io conosco. Vuole sopprimere ogni trascendenza, e perciò Dio stesso non esiste fuori del pensiero. Dio — secondo Brunschvicg — è estraneo a ogni forma di exteriorità e si manifesta solo come radice dei valori che tutte le coscienze riconoscono. Le prove addotte dalla Scolastica per dimostrare l'esistenza di Dio, sono — egli dice — dovute alla immaginazione. L'argomento della causalità è una petizione ontologica: ogni effetto suppone una causa ma del medesimo ordine; invece in S. Tommaso — dice Brunschvicg — c'è passaggio da un genere all'altro; così si inventa un rapporto che in realtà non esiste.

Ma la Scolastica gli oppone che proprio rimanendo in campo metafisico noi vediamo l'impossibilità di dare di noi una spiegazione intelligibile, senza ricorrere ad altro; abbiamo così la prova della contingenza subordinata alla essenza del nostro essere. La prova della causalità poi vale perchè c'è vera analogia di essere fra Dio e le cose.

Brunschvicg in realtà, volendo dare una rappresentazione più pura della divinità, ci dà di Dio un concetto astratto, indefinito, inconsistente, ma non riesce a sopprimere la dualità e i problemi che necessariamente ne scaturiscono; trascina a una forma di panteismo, nonostante egli lo neghi, e il suo positivismo idealista si risolve in una negazione della filosofia, nè più nè meno del positivismo di Comte.

Il secondo saggio («Le Panthéisme»), definisce e critica la posizione di M. Parodi attraverso l'esame di un suo articolo su *Le rationalisme et le problème de Dieu*.

Secondo il Parodi, l'idea di Dio si manifesta come estranea alla ragione, e fondata sui bisogni del cuore. Bisogna cercare di emanciparsi dal sentimento e fissare la posizione della ragione: di Dio allora non si ha più un'idea definita, è un qualche cosa di indeterminato; il termine stesso di « Dio » non ha più nessun significato, si cade in una concezione idealistica di un Pensiero immanente nell'universo, che crea le cose, ma alla maniera bergsoniana, come uno « slancio vitale ». Parodi infatti tenta di salvare la trascendenza, distinguendo fra una realtà che sorpassa assolutamente l'ordine sensibile e ciò che essa realizza, cioè fra atto di pensiero e oggetto di pensiero. Come trascendente sarebbe Dio, come immanente « divino ». Ma in questo modo Parodi cade in varie contraddizioni, come bene rileva lo Jolivet. Da una parte infatti Parodi, eliminando la idea cristiana di Dio, cade nella concezione idealistica, dall'altro vuole salvare la trascendenza introducendo una distinzione fra pensiero pensante e pensiero pensato.

Jolivet rileva anzitutto, che il processo del sentimento che si eleva verso una concezione di Dio è tutt'altro che irrazionale: si pensa che deve esistere un ordine morale che ristabilirà l'equilibrio mancante nel mondo. Le obiezioni principali di Parodi contro la concezione cristiana riguardano la creazione « ex nihilo » e l'esistenza del male: Dio creatore, secondo lui, sarebbe responsabile del male esistente nel mondo. Jolivet scinde le due difficoltà: il problema del male è fuori dalla questione della creazione. Quanto a questa domanda: **Come si fa a salvare la trascendenza negando la creazione?** — Parodi, dopo averne riconosciuta la necessità, toglie all'affermazione tutto il senso e tutta la portata. In realtà di trascendenza non rimane più nulla, Dio si perde nell'universo e si confonde con esso, non ha alcuna personalità, è come un « fluido nell'universo ».

In realtà la concezione di Parodi presenta molti lati deboli; non è ben solida, come si capisce facilmente dalla critica dello Jolivet. Il quale ha accennato anche a certe analogie con la filosofia di Bergson; forse non sarebbe stato inopportuno chiarire e definire un po' meglio queste analogie, che sembrano abbastanza strette e numerose.

Ruyssen, la cui filosofia Jolivet esamina nel terzo saggio, si oppone pure lui alla concezione di Parodi, in cui trova a base di tutto una petizione di principio e una contraddizione logica. Parodi parte dal presupposto idealista e cade nel panteismo, ma Ruyssen, dopo averlo molto bene criticato, non si allontana gran che da quella posizione.

Riconosce che noi abbiamo tutti i momenti esperienza di un io individuale e di un non-io che ci limita, di un'altra attività spirituale, ma poi la concepisce come omogenea alla prima. Non sa ammettere l'idea di creazione, nega a Dio una personalità, perchè gli sembra necessario per questa un qualche cosa di corporeo, e Dio creatore gli sembra responsabile del male del mondo; perciò elimina il problema della trascendenza.

In realtà tutte le obiezioni di Ruyssen nascono da una inesatta posizione del pro-

blema; il principio della creazione non afferma altro che l'assoluta dipendenza del mondo da Dio, e non riguarda affatto il *modo*. Ma essa è necessaria se si vuole conservare un senso alla parola di Dio, cioè per pensare Dio come essere perfetto, principio supremo dell'intelligibilità e dell'essere, distinto dal mondo contingente.

Anche il problema del male è posto da Ruysen in forma inesatta; Jolivet non fa altro che opporvi la concezione cristiana con la distinzione tra male fisico e male morale e la soluzione tradizionale.

Le difficoltà opposte da Ruysen non sono in sostanza molto forti, e tutta la sua filosofia sembra presentarsi come poco consistente. In questa terza parte più ancora della critica della dottrina avversaria è interessante la parte positiva, cioè l'esposizione chiara e precisa che lo Jolivet ha fatto della dottrina tradizionale intorno alla trascendenza, al concetto di creazione, problema del male, Provvidenza. Anche la prima e la seconda parte del libro presenta del resto notevole interesse da questo lato. Il nucleo di tutta la questione sta nell'idea di trascendenza; lo Jolivet ne mette bene in rilievo l'importanza mostrando come gli stessi Parodi e Brunschvicg « s'incontrano con l'immensa maggioranza dei filosofi di tutti i tempi affermando che solo a questa condizione l'idea di Dio conserva un significato; ma poi della trascendenza divina non conservano altro che il nome ».

Su questo concetto l'A. insiste ancora nell'appendice a proposito di un discorso di J. Benda.

Le deviazioni dottrinali intorno a Dio sono dovute principalmente — come conclude l'A. — al pregiudizio del razionalismo che vuole affermare l'esclusiva sufficienza della ragione e a una certa ostilità alle credenze cristiane. A dissipare questi pregiudizi lo Jolivet ha portato con questo libro un non piccolo contributo.

A. DAL SASSO

RÉGIS JOLIVET, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*, un vol. in-8 di pag. 226, Paris, Téqui, 1932.

Lo Jolivet ha meriti non piccoli nel movimento neoscolastico francese.

Il suo sforzo principale, quale si rivela dai suoi più recenti studi, è quello di mostrare la vitalità e la fecondità della filosofia scolastica anche nel nostro tempo e la sua superiorità di fronte ai sistemi più diffusi, nel risolvere i principali e più assillanti problemi che angustiano lo spirito degli uomini di studio.

« Definire il concetto di filosofia cristiana, i suoi rapporti col pensiero moderno e le sorgenti storiche di questo pensiero, infine stabilire le condizioni per la rinascita della filosofia cristiana »: ecco il contenuto e lo svolgimento del presente lavoro, che contiene perciò storia, critica ed esposizione di dottrina insieme.

L'A. dichiara tutta la sua buona volontà di non elevare barriere nuove tra la speculazione cristiana e il pensiero moderno; ciò non gli impedisce però di definire questo come un paganesimo che vive e prospera tuttora e consiste nell'opporre a Dio il culto dell'uomo: l'uomo messo al posto di Dio. Anche il pensiero moderno oscilla, come il paganesimo, fra i due estremi del panteismo e dell'ateismo; quindi in completa antitesi del Cristianesimo.

Il pensiero cristiano infatti si presenta come superamento delle passioni, e sforzo di elevazione a Dio, Creatore e Signore di tutto l'Universo, ma anche Padre e Amore infinito.

Filosofia cristiana è quella le cui affermazioni riguardanti il valore della ragione, sono compatibili da una parte con la giustificazione razionale dei principî della fede, dall'altra con la docile accettazione della verità cristiana (pag. 27).

Lo svolgimento e la chiarificazione di questo concetto così importante, intorno al quale si è tanto discusso e si discute ancora, specialmente in Francia, occupa tutto il primo capitolo, mentre nel seguente sono esposte le grandi tesi della filosofia cristiana. Queste tesi « nel loro contesto speculativo, tracciano lo schema più universale di ogni