

quando nella sua *Ontologie* asserisce che l'essenza delle cose si conosce intellettivamente, ma che la sicurezza della loro esistenza è data solo negli stati emozionali?

L'A. obietta a Scheler che se l'essere è dato, esso deve esser pure in qualche modo conosciuto (pag. 105 e segg.); ed è una obiezione giustissima, ma che ci sembra potrebbe essere rivolta anche ad Hartmann. A meno che non si voglia ridurre la discussione ad una questione di parole, come pare faccia l'A. Infatti Scheler dice che l'essere non è conosciuto, ma dato in un modo preconoscitivo (nel così detto sapere « estatico ») mentre Hartmann afferma che l'essere è conosciuto, ma in modo extra-intellettivo, extra-razionale.

La medesima cosa si può ripetere a proposito del concetto di persona. Anche la persona sarebbe secondo M. Scheler un « irrazionale », una realtà che non si può conoscere come si conoscono e si osservano gli oggetti intorno a noi, ma si può cogliere solo vivendola (se è la nostra) o rivivendola, cercando quasi di riprodurre in noi i suoi atti (se è un'altra persona) (pag. 120 e segg.). L'A. obietta che invece anche la persona, almeno entro certi limiti, è conoscibile, ma in un modo diverso da quello in cui si conoscono le cose esterne.

Insomma, secondo il T., Scheler ha il merito di riconoscere che ci sono aspetti della realtà non conoscibili razionalmente, ma ha il torto di identificare l'irrazionale con l'incoscibile *simpliciter*.

Se però si pensa che Scheler è uno dei pensatori che insiste di più — anche troppo — nel dar valore alle forme di conoscenze extra-logiche, extra-razionali, si ha l'impressione che il T. gli rimproveri in fondo solo un errore di terminologia.

S. VANNI-ROVIGHI

G. W. F. HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de JEAN HYPPOLITE, Tome I, un vol. in-8 di pagg. VII-358, Parigi, Aubier, 1939.

Sino ad oggi la *Fenomenologia* di Hegel conosceva solo tre traduzioni integrali. La prima era quella italiana del Novelli (Napoli, 1863), che però ben poco influsso dovette avere sulla cultura contemporanea, se cadde ben presto in dimenticanza (anche il traduttore francese non la nomina). Seguirono quella inglese del Baillie (1931) e quella italiana del De Negri (1933-36). La Francia invece, solitamente così feconda di traduzioni — e in genere buone traduzioni — dei classici della filosofia, si accontentava del gruppo di versioni, del resto abbastanza vasto (*Logica, Filosofia della Natura, Filosofia dello spirito* e parte della *Filosofia della religione*), che la fatica del nostro Vera le aveva dato. Versioni che, oltre al resto, lasciano molto a desiderare soprattutto per l'interpretazione (una traduzione è sempre una interpretazione), che lo svolgimento stesso del pensiero hegeliano ha mostrato doversi superare.

Questo ho detto perchè meglio apparisca l'importanza culturale di questa versione di Jean Hyppolite, pubblicata sulla collezione « Philosophie de l'Esprit », presso Aubier. Grazie ad essa entra nella cultura filosofica francese, con maggior possibilità di diffusione, l'opera certo più interessante, se non quella sistematicamente più rappresentativa, di Hegel. Gli studi hegeliani e soprattutto quelli, che si sono posti il problema genetico della dialettica, sono venuti sempre più additando l'importanza della *Fenomenologia* nello sviluppo filosofico del pensatore di Stoccarda, e la necessità quindi della sua conoscenza per una esatta comprensione del suo sistema. La *Fenomenologia* è infatti l'opera che caratterizza il trapasso (semberebbe un salto, ma quanto lunga fu l'elaborazione che portò a questo apparente salto) il trapasso ho detto, dal momento romantico (intuizionismo schellinghiano) al momento dell'idealismo Assoluto. La forma stessa, soprattutto nella prefazione, ha spiccato carattere polemico e, direi, profetico, come quello di chi sta per annunciare un nuovo principio di verità, principio che da tempo sta maturando ed ora dopo laboriosa gestazione è lì lì per nascere, come appare da manifesti segni. Lo stile immaginoso e procedente per ardite metafore risente ancora palesemente del momento romantico. D'altra parte l'opera ha in sè, già completi nella loro essenzialità, quelli che saranno gli elementi costitutivi del futuro, completo, pensiero di Hegel, primo fra tutti il metodo dialettico, che nella *Fenomenologia* già compiutamente si realizza.

La nuova versione francese, che il traduttore si è deciso a fare mentre stava preparando un lavoro d'assieme sulla *Fenomenologia*, si attiene al criterio « di essere il più possibile semplice; di creare il minor numero di parole ». Inoltre per chiarire alcuni punti, « per riassumere alcuni passaggi dialettici difficili, per sottolineare i passaggi bruschi che parevano evidenti ad Hegel, ma che sono spesso oscuri per un lettore non avvertito », il traduttore ha posto delle note. Ha cercato così di facilitare la com-



preensione del testo, che è universalmente riconosciuto come di notevole difficoltà, difficoltà dovuta sia ai riferimenti storico-polemici, di cui Hegel non dà esplicitamente i termini, come di cosa nota ai lettori contemporanei, sia all'espressione stessa che usa quasi continuamente di metafore, le quali anziché illuminare il concetto filosofico, lo coprono di un velo. Per questo più di uno fu tentato di commentare più che di tradurre la *Fenomenologia*. Ricordiamo fra tutti l'esemplare traduzione-commento della prefazione fatta dal nostro Spaventa e non più continuata. È chiaro però il pericolo intrinseco a un simile modo di procedere: intendo lo svisamento del pensiero dell'autore. Per questo il traduttore francese ha preferito non commentare. Per la medesima ragione non ha fatto precedere alcuna prefazione: « La *Fenomenologia* vale per il suo contenuto e dobbiamo tuffarci in essa ».

Il primo volume, che vede ora la luce, giunge (conformandosi così alla divisione fatta dal nostro Spaventa e non più continuata. È chiaro però il pericolo intrinseco a ciò che doveva essere la *Fenomenologia* in senso stretto, cioè la formazione della coscienza individuale con l'elevarla dalla coscienza comune al sapere filosofico e dal suo isolamento individuale alla comunità spirituale. Quanto segue, e che sarà pubblicato nel secondo volume, è invece uno studio di quello, che sarà più tardi detto « spirito obiettivo ».

Per il testo si è seguita l'edizione tedesca della *Fenomenologia* edita a Lipsia nel 1937 dal Lasson, completata da P. Hoffmeister.

A. DEVIZZI

N. PAPAFAVA, *Fede e buona fede*, Estratto dall'« Archivio di Filosofia », Roma, anno VIII, fasc. I, gennaio-marzo 1938, un fasc. di pagg. 88.

Il problema che l'A. del saggio si pone è un problema teologico, ma la sua soluzione interessa la filosofia in quanto ricerca della verità per cui è necessaria la sincerità del credere, cioè la buona fede.

Vi è una fede buona e una buona fede che importa distinguere, oggi soprattutto, poichè una nuova forza, fatta di reciproca simpatia, tende ad avvicinare cattolici e non cattolici nel campo della cultura ed invita il cattolico a studiare la società in cui vive per valutarne le risorse e le grandezze.

Due sono gli aspetti della questione posta: l'uno considera la distinzione tra fede e buona fede fuori del Cattolicesimo, l'altro nel Cattolicesimo stesso.

Stabilito il principio che l'assoluta ed intera verità rivelata è espressa esclusivamente dalla dottrina cattolica, ne viene di conseguenza che, chi è privo della fede cattolica non ha la perfetta conoscenza della somma verità. Ma è corollario di questo, un altro principio altrettanto certo: l'ignoranza e l'errore in buona fede escludono l'imputabilità.

I teologi dividono il peccato in formale e materiale: si ha il primo quando per ignoranza o involontariamente si viola un comandamento divino; il secondo quando vi è una trasgressione nota e volontaria della legge divina. Ora, poichè la dottrina cattolica insegna, a proposito della coscienza morale, che ognuno è tenuto a seguire il dettame della coscienza certa quando comanda o proibisce anche se essa sia invincibilmente erronea, ne segue che la coscienza invincibilmente erronea è per « accidens » la regola dell'agire e l'azione conforme alla coscienza erronea è per « accidens » buona: il peccato commesso non è che un peccato materiale.

Il Concilio Vaticano « ha escluso che un cattolico possa avere una ragione giusta in se stessa per mettere in dubbio e per abbandonare la fede cattolica, ma non ha escluso che un cattolico, per errore invincibile, ossia in buona fede, cada in dubbio circa la verità della sua fede anche fino al punto di abbandonare, senza peccato formale, la Chiesa » (pag. 54).

Nè per coloro che sono fuori del Cattolicesimo, nè per coloro che errano dopo aver conosciuto il Cattolicesimo, è possibile determinare i limiti dell'errore in buona fede e la Chiesa, vera madre e maestra di verità, invita a condannare l'errore e ad amare, compatire l'errante. Molto efficace è a questo proposito una nota dell'A. (pag. 84, nota 10) in cui è citato un articolo di F. Mauriac che parlandoci, nel suo stile caldo, del Renan ci presenta la sua vita come il dramma di un uomo che « l'amore della verità separa dalla verità ».

Ecco quanto è esposto nel breve saggio del Papafava: far vedere come la Chiesa cattolica, appunto perchè depositaria della Verità, sappia comprendere chi da questa devia in buona fede e s'inclini verso quelle tenebre incoscienti per dar loro la luce ch'esse cercano con sentimenti sinceri.

Molto meditate dovrebbero essere le parole che Pio XI ha pronunciato in un di-