

di anche separabili « de potentia Dei absoluta ».

Stabiliti questi punti con la dovuta ampiezza (pur ammettendo che Duns Scoto in qualche passo almeno insegna qualche cosa di simile, Occam è cosciente di esporre una dottrina originale) passa nei successivi articoli a farne applicazione al caso di Dio.

Articolo secondo: « Deus de potentia Dei absoluta potest tali duplici notitia cognosci, ita quod una sit intuitiva et alia abstractiva ».

Tuttavia non ci sono ragioni probative, ma solo argomenti persuasivi.

Articolo terzo: queste due cognizioni di Dio sono separabili.

Articolo quarto: una conoscenza intuitiva di Dio è impossibile con lo stato di via, non così una conoscenza astrattiva.

Articolo quinto: « De potentia Dei absoluta » Iddio può causare nell'intelletto dell'uomo viatore una conoscenza evidente di alcune verità teologiche « et forte aliquarum non ».

Tra queste ultime sono tutte le verità teologiche contingenti, la cui evidenza poggia solo su una cognizione intuitiva.

Delle verità necessarie, soltanto quelle che hanno predicati assoluti o essenziali di Dio, sono evidenti.

Il sesto articolo è consacrato alla soluzione di alcuni dubbi, che riguardano quasi tutti la distinzione fra cognizione intuitiva e astrattiva.

Anche solo questo schematico ragguaglio fa capire come la speculazione nominalista si sia chiamata « via modernorum » rispetto alla Scolastica classica del secolo XIII.

La teologia per Occam appare come un assieme di cognizioni certe per fede, ma senza nessun legame con la filosofia.

Non soltanto i nessi sono inafferrabili al pensiero umano, ma anche i semplici concetti teologici sono garantiti dalla autorità di Dio e solo nella sua attività rivelante trovano il loro fondamento. Non è più la conoscenza umana che dall'ordine naturale si innalza, con l'aiuto della rivelazione, all'ordine soprannaturale, ma è Dio che all'ordine naturale sovrappone un altro ordine totalmente distinto.

Si capisce benissimo come in quest'ordine di idee sia potuta risorgere un'altra volta una dottrina delle due verità, e siano vissuti accanto l'agnosticismo e il fideismo.

Naturalmente una semplice questione preliminare non è necessario che presti l'occasione per mettere in rilievo il momento di verità, che anche questi errori certo hanno avuto.

E. BETTONI

LOTZ J. B., *Sein und Wert*, Eine metaphysische Auslegung des Axioms « Ens et bonum convertuntur » im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre, Erste Hälfte: Das Seiende und das Sein (Forschungen z. neuer. Philos. u. ihrer Geschichte, hsg. v. H. Meyer, IX), un vol. in-8 di pagg. 148, Paderbon, F. Schöningh, 1938.

La metafisica si svolge, od almeno esige di

svolgersi, in un giro di pensieri così organico ed in una tale sfera di sufficienza che da qualunque punto alcuno vi penetri è portato a considerare l'intero dispiegarsi dell'essere che ne è l'oggetto. E c'è chi vi si applica muovendo da punti quasi periferici, come quando si sale di essere in essere dalle forme più concrete a quelle più libere e in sè raccolte fino all'essere che è tutto essere. Altri seguono un cammino più misurato e, prima di salire, si propongono di determinare la struttura dell'ente finito, sia categoriale come trascendentale. Altri ancora volgono la riflessione sugli aspetti più propri dell'ente, da esso inscindibili, nei quali si riassumono ad un tempo le esigenze formali come la struttura stessa dell'ente, nota o supposta nelle due vie precedenti. Non è da credere tuttavia che le tre vie siano indipendenti o ciascuna in sè sufficiente; piuttosto esse si richiamano e si completano a vicenda: la differenza tocca la sola preferenza di metodo e dell'ordine da seguire nel percorrerle.

Il P. Lotz ha seguito la terza delle vie indicate, più sintetica e comprensiva. Mai l'essere mette così in chiaro la sua struttura come quando è considerato nei suoi rapporti fondamentali che sono i Trascendentali. Sono essi, si sa, aspetti o momenti diversi nei quali l'essere disvela i suoi contenuti secondo che soggiace ad una forma specifica di considerazione. L'essere infatti, se prescindiamo da considerazioni secondarie, o si presenta come assolutamente in se indiviso e strutturato, o si trova nella relazione di oggetto per un'intelligenza e di oggetto per una volontà — sono i tre Trascendentali: Uno, Vero, Bene. Se la metafisica è la dottrina dell'essere, quale di questi tre aspetti è il più adatto a rivelare la natura dell'essere? Parrebbe, a prima vista, l'Uno in quanto dice che l'ente si conserva malgrado la molteplicità delle parti, od anche il Vero che mostra l'essere nella sua trasparenza di oggetto. Invece secondo l'A. è piuttosto il « Bonum », non propriamente nel suo aspetto ristretto etico o psicologico, ma in quanto il « Bonum » dice movimento, attuazione, operazione: l'essere non si rivela compiutamente che come processo. C'è una prima determinazione astratta dell'essere, l'e. generalissimo = e. vuoto (*leeres Sein*) dice sempre l'A., l'e. della razionalità pura; e c'è una determinazione irrazionale, l'e. eterogeneo della moderna filosofia dei valori (Scheler). Ma c'è una posizione di mezzo, in una determinazione dell'essere dall'interno (*von innen*) in quanto l'e. è considerato nel suo movimento verso il valore che è dispiegamento (*Entfaltung*) dell'essere. Il movimento primordiale dell'essere è il « tendere » (*Streben*); pertanto l'interpretazione (*Auslegung*) dell'essere è un'interpretazione del tendere, e l'interpretazione del tendere è l'interpretazione delle interpretazioni (pag. 14). L'A. divide la sua ricerca in due parti: nella prima determina come il costitutivo dell'essere e dell'esistente si rivela nel tendere; nella seconda — non ancora uscita — determinerà come di fatto il tendere realiz-

za l'essere nelle sue varie « posizioni » (*Setzungen*).

Il modo di procedere di questa prima parte si può riassumere nei seguenti termini: l'essere rivela la sua struttura nella Trascendenza che ad esso è propria; la Trascendenza poi ha il suo « luogo » nel giudizio; nel giudizio l'essere mostra la sua natura di essere una « tendenza ». Il movimento dell'essere come Trascendenza è compiuto in due momenti: come « superamento » (*Ueberstieg*) e come rapporto fondamentale (*Grund-Bezug*). A questo modo il vuoto che minaccia l'essere viene riempito dal movimento e non può essere altrimenti cosicchè l'essere è lo stesso operare: *Sein ist Wirken* (= è il motto scelto dall'A.). Il metodo è quello della « sintesi a priori » (pag. 17) nel senso adottato da alcuni Neoscolastici circa il principio di causa: mostrare, come le determinazioni, inizialmente non incluse nell'ente (e. vuoto), si presentano poi appartenenti al medesimo senza esservi entrate dal di fuori. Oggetto o campo della ricerca è il « giudizio » come atto e come contenuto; nel caso è il giudizio concreto come: Pietro è uomo. In un giudizio cosiffatto l'A. con sottili e abili accorgimenti scopre varie forme e gradi di dinamismo che si esprimono nei rapporti: di natura singolare a essenza universale (*Washeit*), di essenza ad esistenza in una prima sfera; poi, in una seconda sfera, l'essere particolare rimanda all'essere come tale (l'e. vuoto), l'e. che vale per tutto e per tutti. Ciò tuttavia non basta. Come dall'ente, che è un « pluris » psicologico, si è passati all'essere come formalità pura, così dall'essere formale bisogna portarsi all'essere che la pienezza (*als Fülle*) di tutte le perfezioni, Dio. In ogni giudizio pertanto che porti sull'essere c'è una tendenza positiva e immediata a Dio; e l'essere effettua veramente il suo dinamismo propriamente nell'atto del giudizio e per suo mezzo. Allora non si può dire che l'essere è l'esistente, e neppure che l'essere è la finitezza (Heidegger), ma l'essere che si fa presente nel giudizio include il passaggio all'Infinito (Hegel qui ha ragione), all'Ens sopracategoriale. La natura dell'essere quindi (*das Wesen des Seins*) dell'esistente è di essere una tendenza che dal particolare monta all'universale e al trascendente, come pienezza attuale. Una posizione assoluta del finito come tale ha senso unicamente quando al finito in se stesso è riconosciuta una posizione, un essere assoluto. Questo poi può conservarsi nella sua assolutezza unicamente quando presuppone l'assolutezza dell'essere infinito, cioè dell'essere divino (pag. 100). L'essere è operare. L'operare divino è lucidissima coscienza, ed in Dio conoscere e operare sono una stessa cosa: conosce in quanto pone e pone in quanto conosce le cose (« scientia Dei est causa rerum »). Per conseguenza, conclude l'A., anche il nostro conoscere giudicativo ha da essere un « partecipare allo sguardo creativo, ed in tanto è un conoscere assoluto e giudicativo in quanto partecipa allo sguardo creativo cosicchè trova in esso la sua possibilizzazione » (p. 128).

L'interesse particolare che suscita questo saggio viene dalle sue caratteristiche al tutto personali: simmetria e rigorosità nell'analisi, abilità nel trovare i punti di contatto fra la filosofia tradizionale e le correnti moderne, stile aristocratico e rotto a tutte le difficoltà dell'argomento. L'A. dice di aver scelto come suo maestro principale il Dottore Angelico, al quale fa ricorso di frequente con amoroso studio. Crediamo tuttavia che egli non pretenda di aver dato su l'uno o l'altro punto l'interpretazione definitiva. Accenniamo anzitutto al principio-guida: *Sein ist Wirken* che enuncia la concezione attiva dell'oggettivazione (dinamismo intellettuale), che è una novità nell'esegesi tomista. Al P. Maréchal, che per primo e con somma abilità la propose, i tomisti osservarono che per l'Aquinato il principio formale dell'oggettivazione è da vedere nell'idea-similitudine, nel valore rappresentativo dell'idea e nella portata (ontologica) dell'affermazione: io affermo dell'oggetto l'esistenza e la natura che gli convengono realmente, allorchando io lo so esistere in un modo qualunque. Anche se imperfetta nella sua somiglianza al reale, l'idea vera autorizza a « oggettivare » pienamente. L'idea generale, anche se non dà l'intuizione piena, tuttavia per un'intelligenza, che per natura è ordinata all'essere in generale ed ogni cosa apprende rispetto all'essere, essa esprime sempre per ogni essere analogicamente la propria legge o natura o essenza (1). Nel Tomismo la forma di assimilazione che compete alla conoscenza è di natura contraria a quella che compete all'appetito, rispetto al quale l'ente si qualifica come « bene »; e come il vero « consegue » all'ente e all'uno così il bene al vero. L'oggettivazione, più che in un dinamismo ontologico del conoscere, va anzitutto cercata — ci pare — nella struttura gerarchica che hanno fra loro i tre momenti principali del conoscere umano e sui quali si sostiene l'idea, e con essa il giudizio: sentire, percepire, intendere (2). Il procedere poi, come l'A., fondandosi unicamente sulle esigenze di un'analisi formale del giudizio, non presta forse ansa al ritorno dell'argomento ontologico?

Sappiamo che l'A. non lo vuole, ma non vediamo anche nel suo metodo svanito ogni pericolo. Alcune forme di « dire » forse non sono troppo felici o tradiscono una concezione del conoscere punto tomista come quando l'A. parla dell'essere vuoto: i Tomisti fanno al riguardo molte opportune osservazioni di cui era conveniente tener conto prima di avvallare una terminologia di cui gli avversari si servono tanto volentieri per denigrare la metafisica nostra (v. Hegel). E invece con profondo piacere che abbiamo constatato come anche l'A. vede muoversi, in linea di massima, la metafisica tomista attorno alla nozione di partecipazione: d'accordo con lui noi pensiamo, ed in

(1) M.-D. ROLAND-GOSSELIN, in: « Bulletin Tomiste », II (1927), pagg. 12-13.

(2) V. il nostro: *Percezione e Pensiero*, Milano, Vita e Pensiero, 1941, pag. 437 e segg.

parte l'abbiamo mostrato nel saggio su « La nozione metafisica di partecipazione in S. T. » (Milano, 1939), che questa nozione è indispensabile all'approfondimento di un tomismo storicamente e speculativamente compiuto nella sua autentica originalità. Ma perchè allora lo stesso P. L. si mostra incerto e non osa pronunciarsi, benchè lo tocchi ripetute volte, su di un punto così decisivo come quello della distinzione reale fra l'essenza e l'esistenza nelle creature, e s'accontenta di una vaga « differenza » (*Unterschied*)? Per noi questo, anche se i testi e i contesti non fossero espliciti come lo sono, è semplicemente un punto di coerenza, ammesso che la struttura trascendentale dell'essere (essenza ed esistenza — atto di essere) non debba essere dissimile da quella predicamentale (materia e forma) in una teoria organica della partecipazione. Ma forse l'A. ha riservato di dare le ragioni che ispirano il suo atteggiamento in questo, come in altri punti in cui si diparte dal Tomismo ufficiale, nella seconda parte del suo saggio di cui questa prima ci ha acuito un desiderio quanto mai vivo e pieno di attesa.

C. FABRO

N. HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt, Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, un vol. in-8 gr., di pagg. XVII-616, Berlin, Walter de Gruyter, 1940.

Presentando nel 1935 la prima parte della sua metafisica (*Zur Grundlegung der Ontologie*), l'A. dichiarava che gli era costata ben due decenni di assiduo lavoro; perciò non è da stupire se a breve intervallo di tempo nel 1938 usciva la seconda parte (*Möglichkeit und Wirklichkeit*) e nel 1940 la terza ed ultima che abbiamo fra le mani. Come trattazione complessiva essa è fra le più cospicue del nostro tempo e costituisce un documento insigne del bisogno vivamente sentito di un ritorno alla considerazione pura dell'essere anche in quel campo ostile del pensiero postkantiano che sembrava l'avesse proscritta per sempre. Lo H. ha preferito farla seguire alle altre sue opere maggiori (*Eine Metaphysik der Erkenntnis*, III, ed. 1941; *Ethik*, II, ed. 1935; *Das Problem des geistigen Seins*, 1933), perchè essa ha da esprimerne lo spirito, i fondamenti ed il contenuto in modo definitivo. Questa terza parte non si comprende se non come una continuazione e una conclusione delle due precedenti, come l'A. espressamente ci avverte. La prima si occupò delle considerazioni preliminari che fanno capo ai temi che interessano l'ente come tale (das Seiende als Seiende) quali l'essenza e l'esistenza, la presentazione della realtà, l'essere ideale: egli la considera come il suo « De ente et essentia » (I, pag. V). L'analisi dei momenti dell'essere, soprattutto dell'essenza e dell'esistenza, introducono alla seconda parte che continua il vero nucleo centrale e dà la chiave di volta per l'interpretazione dell'essere stesso. Infatti la grande questione « cos'è la realtà in generale »,

vale a dire intorno a ciò che è da prendere come la « forma dell'essere » (*Seinsweise*) di questo mondo perpetuamente in flusso, può aver aperta una via di soluzione soltanto con l'analisi dei due modi fondamentali dell'essere — la realtà e la idealità — e dei suoi momenti che sono la possibilità e la effettualità, la necessità e la contingenza. Sono queste le categorie più fondamentali così dell'essere come della conoscenza dell'essere. Mostrate le modalità dell'essere in generale, è aperta la via alla considerazione delle « strutture dell'essere » ed al passaggio ad una metafisica che sia una dottrina delle categorie. Del resto, avverte l'A., non vi può essere una netta separazione fra la Ontologia e la dottrina delle categorie perchè ogni Ontologia, quando scende al particolare, diventa una dottrina delle categorie: i due campi stanno l'uno accanto all'altro ed anche storicamente presentano curve di sviluppo del tutto affini.

Tutto quello che l'Ontologia può elaborare intorno alle determinazioni più generali dell'essere si ha da muovere poi sul binario dell'analisi categoriale: le forme che si distinguono nell'ambito dell'essere, in ogni suo grado e settore, prendono di necessità la forma di categorie. Per il fatto che le strutture, gli elementi e le relazioni dell'essere, sono ciò che costituisce l'edificio del mondo reale, l'analisi categoriale non ha poco da fare con tale edificio, anche se viene limitata — come si deve limitare — a ciò che in esso è principale e fondamentale. La Ontologia, in quanto cerca tali fondamenti strutturali del mondo reale, non può essere affare solo di una teoria della conoscenza, ma è un campo a sè.

La ricerca delle categorie è piena, com'è noto, di aporie, toccate a suo tempo magistralmente da Aristotele e che lo H., secondo il suo abituale modo di procedere, riprende ed amplia nella prima parte di questo volume la quale vuol essere una nuova critica dell'intelletto puro nell'intento di determinare i limiti della conoscenza a priori. Nella seconda parte vengono analizzate ed esposte le singole categorie che sono fatte convergere attorno ai due gruppi fondamentali della quantità e della qualità le quali penetrano tutte le ragioni dell'essere finito dal piano inferiore della corporeità fino al supremo dell'essere spirituale. L'A. si rammarica che le condizioni ancora poco progredite delle scienze analitiche dello spirito non permettano un'elaborazione definitiva di questo settore della Ontologia. Tuttavia è sua convinzione che questa ha sempre da essere e costituirsi come « sistema », chechè sia stato detto in contrario.

Quello dell'A., risultante da una combinazione di aristotelismo e criticismo, che si fissa sull'ente finito al di fuori di ogni trascendenza, sarà istruttivo non poco anche per coloro che, come noi, vedono nella Trascendenza lo sbocco ed il fondamento della stessa metafisica.

C. FABRO