

si mette in equazione con sè stessa... cerca di equilibrarsi... di eguagliarsi a sè stessa e cioè di eguagliare nelle sue realizzazioni deliberatamente volute la sua capacità di volere... (adaequatio mentis et vitae) (pagg. 96 e segg.).

Queste brevi citazioni tratte dalla parte centrale dell'opera del Paliard servono, a nostro parere, ad indicare due cose, d'altronde già note: 1) lo sforzo del Blondel e della sua scuola di giungere ad una filosofia che sia espressione, trasparenza intellettuale di una concreta esperienza di vita; 2) l'insanabile contrasto tra la filosofia del Blondel e la filosofia dell'essere. Mentre infatti per questa ultima il compito metafisico della ragione umana consiste nel mettere in luce le strutture trascendentali dell'essere, prescindendo da ogni dramma interiore della ragione stessa (ben sapendo tuttavia che la soluzione del problema metafisico contribuirà poi alla soluzione del problema dell'uomo), per il Blondel la realtà è soggettivamente svelata attraverso lo svolgersi dell'azione umana, anche se la dialettica dell'azione coinvolge necessariamente ciò che non è umano, fino a Dio, fino al puro Agire.

Chiudono il volume del Paliard due complementi (*L'antiesistenzialismo di M. Blondel* (pagg. 249-274) e *A proposito dell'idea di agnizione nella filosofia di Blondel* (pagg. 275-296) e una breve nota bibliografica. Particolarmente interessante è il primo complemento sull'antiesistenzialismo di Blondel. In esso il Paliard fa le seguenti fondamentali distinzioni fra l'esistenzialismo e il Blondel, prendendo il più delle volte il Sartre come termine di paragone: 1) contrariamente all'esistenzialismo, il Blondel nega solo il concetto scolastico di essenza, ma non un ordine razionale della conoscenza, ed anzi, al di là della coscienza, di tutta la realtà; 2) la libertà esistenzialista è arbitrarietà assoluta, data la mancanza di essenza; la libertà nel Blondel è condizionata dall'ordinamento divino dell'universo, è risposta all'alternativa morale che ci impone di accogliere o respingere il volere di Dio; 3) la filosofia del Blondel non è una filosofia della coscienza (come quella esistenzialistica), ma una filosofia del pensiero, che affonda le sue radici al disotto della coscienza, che innalza la sua cima fino a Dio.

Di fronte a quest'ultima affermazione ricordiamo ancora che è senz'altro evidente che nella filosofia del Blondel la realtà umana viene inquadrata nella realtà dell'universo e di Dio, ma è altresì chiaro che, come abbiamo prima accennato, la visione della realtà resta nel Blondel soggettivista, in quanto sgorga dalla dialettica dell'azione, e non da quella considerazione metafisica della realtà, priva di ogni presupposto gnoseologico od antropologico, che è proprio della filosofia dell'essere.

A. BONETTI

F. WENDEL, *Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse*, un vol. di pag. 292, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

È un caso abbastanza frequente, nella indagine del pensiero e delle vite umane, il trovarsi di fronte a forti personalità che, richiamando la nostra attenzione, esigono una necessaria opzione

a loro incondizionato favore od a loro irrevocabile condanna. Giovanni Calvino è indubbiamente di questa categoria di uomini e la numerosa letteratura che di lui si è occupata, accentuandone gli elementi apologetici od acuendo animosamente i motivi di dissidenza, lo conferma eloquentemente.

Per questa ragione l'opera di F. Wendel, professore nella facoltà teologica protestante dell'Università di Strasburgo costituisce un raro esemplare di equilibrio e di oggettiva penetrazione e valutazione dell'attività del Riformatore di Ginevra, seguito nelle varie fasi della sua intensissima vita e nella graduale evoluzione e sistemazione del suo pensiero, col preciso intento di metterne in luce i tratti essenziali. Ed è proprio una equilibrata sinteticità la nota caratteristica dell'opera che, pur affrontando le questioni più disparate intorno alla biografia, al cosiddetto umanesimo di Calvino, alla sua azione di riformatore, alla formazione della sua dottrina, alle fonti teologiche e filosofiche che l'hanno ispirata, non evita di mantenere una linea unitaria prospettando tempestivamente le opinioni e le discussioni più autorevoli al riguardo e prendendo nei loro confronti quella sicura posizione che un onesto e completo esame dell'ampia produzione intorno al Riformatore, gli hanno consentito.

Venendo a quanto più specificatamente ci interessa, la prima, importante questione riguarda l'*umanesimo di Calvino* che nel commento al « De clementia » di Seneca ha avuto la sua prima manifestazione (Cfr. *Corpus reformatorum*, Brunsvigae, apud C. A. Schwetschke et filium, 1865, vol. XXXIII), per trasformarsi successivamente in un anti-umanesimo almeno intenzionale, imperdonabilmente umanista nella forma e nel metodo. Chi affronta le numerose pagine di esegesi che il giovane Calvino dedica al « De clementia » esprimendole in un elegante latino corredo da copiose citazioni e richiami ai classici, nell'intento di trovare le prime tracce del futuro riformatore o di scorgere comunque il pensiero che lo caratterizza, non può provare che un senso di ammirazione per la straordinaria erudizione di Calvino, non disgiunta tuttavia da una profonda delusione per la « spersonalizzazione » — se così si può dire, per significare la quasi assoluta mancanza di un pensiero personale — del commentatore che di fronte a quesiti di grave portata presentati all'indagine dallo Stoico latino (v. ad es. il concetto di virtù premio a se stessa) prende assai raramente una posizione precisa, accontentandosi di accostamenti e di eventuali, tempestive citazioni tratte dalle fonti più autorevoli.

In questo senso, volendo qualificare l'umanesimo di Calvino al riguardo, non mi sentirei di attribuirgli alcuna originalità, rispondendo i suoi occasionali argomenti riguardanti i rapporti fra stoicismo e cristianesimo, a qualcosa di risaputo, di tradizionale, ben lungi da quel tentativo di « philosophia christiana » che caratterizza la produzione di Erasmo da Rotterdam, non esente tuttavia da quella nota di acuto umanesimo, inteso a studiare l'uomo concreto nella sua dolorante realtà, in assoluto contrasto con l'anti-umanesimo stoico.

Questa la mia opinione che mi parrebbe sostanzialmente in accordo con le pagine del prof.

Wendel, il quale, pur sottolineando l'« erudition », lo « style », la « méthode » di Calvino, non mi sembra avanzi delle osservazioni rilevanti intorno al contenuto del commento, atte a mettere in luce l'originalità, questo prescindendo dall'« accent mis sur le droit naturel, auquel il faut se conformer » (pag. 15), di tonalità essenzialmente umanista. Concludendo al riguardo, designerei come semplicemente formale con qualche nota di « umanismo » nel senso sopra precisato, l'umanesimo del « De clementia », vedendo proprio nell'« umanismo » il filone che collega il giovane Calvino alla sua produzione posteriore e nel suo atteggiamento formalistico-erudito il futuro esegeta del protestantesimo. Questo, ben lungi dal voler negare l'originalità essenziale delle opere successive del Riformatore, intesa anzi a sottolineare l'inspiegabile contrasto fra la scarsa originalità del commento al « De clementia » e le inconfondibili, personalissime argomentazioni della *Institutio christianae religionis* pubblicata nella sua prima edizione latina nel 1536 a quattro anni dal primo tentativo umanistico dell'autore, e successivamente rielaborata in numerose edizioni latine e francesi.

Resterebbe tuttavia da domandarsi: l'umanesimo di Calvino è esclusivamente congiunto al « De clementia », nel qual caso risponderebbe semplicemente a qualcosa di occasionale, condizionato dai tempi, od ha una sua inconfondibile caratteristica che lo distingue non tanto dalla moda del tempo quanto da tutti gli umanisti dell'epoca e dallo stesso Erasmo?

La risposta al quesito implicherebbe un attento esame della vasta produzione di Calvino per mettere in luce quello che io chiamerei l'« umanesimo cristiano » del Riformatore, questo non tanto alludendo al metodo esegetico da lui impiegato, quanto alla precisa funzione del Vecchio e del Nuovo Testamento, ritenuti, coi Padri della Chiesa, le fonti essenziali per risolvere il complesso enigma dell'uomo. Ma di ciò altra volta quando ci sarà dato di mostrare l'univocità dei termini « filosofia cristiana » e l'equivocità del valore di essi, nell'uso che Calvino ed Erasmo ne fanno rispettivamente; equivocità che parrebbe sfuggire allo stesso Wendel quando sottoscrive alla opinione di R. Seeberg (*Lehrbuch der Dogmgeschichte*, Leipzig, 1920, t. IV, 2, pag. 558): « La cultura umanistica non è stata soltanto, agli occhi di Calvino, la fiaccola che porta la luce del Vangelo, ma, a dispetto del suo stretto biblicismo, lo spirito umanista si armonizzò, in una certa misura, col Vangelo ». Personalmente applicherei queste righe assai più volentieri al « Laienchristentum » (Cfr. Tröltzsch, *Protestantisches Christentum... in die Kultur der Gegenwart*, I, 4, Berlino, 1906, pag. 272) di Erasmo, intendendo sottolineare il suo atteggiamento irenistico, orientato a celebrare la ideale continuità fra le manifestazioni della antica speculazione e il messaggio evangelico, mentre, se non temessi il paradosso, direi che la posizione di Calvino dopo la cosiddetta conversione è nettamente capovolta, volendo alludere al suo nuovo umanesimo apparentemente anti-umanista nelle sue negazioni, essenzialmente umanista tuttavia nell'impiego della Sacra Scrit-

tura come risposta ai più vitali quesiti umani di cui la « Psychopannychia » offre un bel esemplare.

Passando alla *Institution chrétienne*, l'opera fondamentale di Calvino, esprime nelle sue successive edizioni e rimaneggiamenti l'itinerario spirituale del Riformatore, ed orientata secondo le precise intenzioni dell'autore, a « enseigner quelques rudiments par lesquels ceux qui seraient touchés d'aucune bonne affection de Dieu, fussent instruits à la vraie piété », il Wendel prospetta un quadro teologico eloquentissimo degli elementi essenziali che caratterizzano questa « Summa » dottrinale del calvinismo, non omettendo di discuterne le fonti.

Ben lungi dal voler entrare in discussione intorno alle precise argomentazioni teologiche di cui il Wendel si rivela un onesto e serissimo competente, farei qualche riserva invece sul ruolo *esclusivo*, assoluto, affidato alla teologia dogmatica e rivelata, nell'opera di Giovanni Calvino.

E mi spiego: sarebbe imperdonabile leggerezza ed assoluta mancanza di serietà scientifica il voler negare che tutta la produzione di Calvino ha una precisa fisionomia religiosa, intesa ad orientare alla penetrazione teoretica ed alla pratica attuazione della teologia stessa, in polemica contro i presunti eretici ed i folli vaneggiamenti della ragione che tenta di penetrare quanto eccede le sue deboli forze; ciò precisato, mi parrebbe tuttavia eccessiva unilateralità il voler negare a Calvino qualsiasi posizione filosofica e qualunque concessione alla ragione, non soltanto per quanto riguarda « l'intelligence des choses terriennes », vale a dire « la doctrine politique, la manière de bien gouverner sa maison, les arts mécaniques, la Philosophie et toutes les disciplines qu'on appelle liberales » (Cfr. *Instit. chrét.*, I, II, cap. II, vol. XXXI, p. 314), ma anche per quanto concerne più specificamente gli stessi presupposti delle « choses célestes ». Intendiamoci: è pacifico che la vera conoscenza di Dio non può essere affidata alla sola ragione, che la Sacra Scrittura, garantita dallo Spirito Santo ne è la guida indispensabile nell'intento preciso di trovare Dio attraverso Gesù Cristo e di realizzare mediante questo mezzo la « vraie piété »; è pure indiscutibile che la vera conoscenza dell'uomo storico, richiama necessariamente il suo Creatore (« D'aultre part c'est chose notoire que l'homme ne parvient jamais à la pure cognoissance de soy mesme, iusques à ce qu'il ait contemplé la face de Dieu et que du regard d'icelle il descende à regarder à soy » C. R., in *Instit. chrét.*, I, I, cap. I, pag. 40, vol. XXXI), tuttavia si può negare ad esempio che la dottrina di Calvino intorno all'anima non sia sorretta oltre che da ragioni psicologiche e scritturali da giustificazioni profondamente filosofiche?

Si leggano le pagine che Calvino scrive nella *Institution chrétienne* (I, I, cap. V, pag. 64 e segg., vol. XXXI) intese a mostrare le interferenze fra corpo ed anima, la loro irriducibilità, il carattere strumentale delle facoltà della psiche, assolutamente distinte dalla essenza, la quale permane stabile nel sonno come nella veglia, e, appunto perchè tale, capace di giudicare le sue stesse azioni fluenti, di collegare il passato col futuro, di ricordare quanto da tempo è trascorso, di abbracciare

col suo sguardo acuto la terra e di costruire una scienza del cielo; si meditino più avanti le seguenti righe: « Certes la conscience, laquelle, en discernant entre le bien et le mal, répond au jugement de Dieu, est un indice infallible que l'esprit est immortel. Car comment un mouvement sans essence entreroit-il au jugement de Dieu pour nous imprimer frayeur de la condamnation que nous avons mérité? Car le corps ne craindra pas une punition spirituelle: mais telle passion compete à l'ame seule, dont il s'ensuit qu'elle n'est pas sans essence », e non si potrà non notare come accanto ai preponderanti elementi scritturali e psicologici, ci stanno pure delle salde convinzioni razionali estremamente eloquenti nel mostrare il deciso sostanzialismo di Calvino al riguardo.

Di più: oserei dire che se gli argomenti più propriamente calvinisti intorno all'immortalità dell'anima sono quelli della « Psychopannychia », essenzialmente tratti dall'indagine del Vecchio e del Nuovo Testamento, non mancano tuttavia le giustificazioni filosofiche addotte dal Riformatore quasi incidentalmente, ma aventi un valore sostanziale, in assoluta connessione con la stessa essenza dell'anima e la sua attività spirituale. Ecco un passo assai significativo al riguardo nel quale appaiono quasi di sfuggita le ragioni più varie, intese a distinguere il corpo dall'anima, a sottolineare più volte e con molteplici ragioni l'attività di quest'ultima, eccedente il corporeo, nonostante le rispettive interferenze, essenzialmente spirituale, che giustifica conseguentemente l'assunto della sua immortalità: « La cognoissance que nous avons de Dieu testifie que les ames, veu qu'elles outrepassent le monde, sont immortelles: car une inspiration qui s'esvanouit ne parviendroit point à la fontaine de vie. En somme, puis que tant de vertus notables dont l'ame est ornée monstrent clairement qu'il y a ie ne say quoy de divin engravé, ce sont autant de tesmoignages de son essence immortelle. Car le sentiment qu'ont les bestes brutes ne passe point outre leurs corps, ou bien ne s'estend pas plus loin qu'à ce qui se presente à leur sensualité: mais l'agilité de l'esprit humain faisant ses discours par le ciel et la terre, et par les secrets de nature, apres avoir comprins tant de choses en sa memoire, les digerant et faisant ses consequences du temps passé à l'avenir: monstre qu'il y a quelque partie en l'homme separée du corps. Nous concevons par intelligence Dieu et les Anges qui sont invisibles, ce qui ne convient point au corps. Nous apprehendons ce qui est droit, iuste et honneste: ce qui ne se peut faire par noz sens corporels. Il faut donques que l'esprit soit le siege et le fond de telle intelligence. Mesmes le dormir, qui semble en abrutissant les hommes les despoillier de leur vie, est un vray tesmoin de leur immortalité » (*Instit. chrét.*, I, I, cap. XV, C. R., vol. XXXI, pag. 217).

E proprio per le ragioni precedentemente esposte e documentate dalle argomentazioni di Calvino stesso, se sottoscrivo alla opinione del Wendel che il Riformatore non è affatto « un partisan de l'éternité de l'âme » (pag. 129), non posso invece accettare la conclusione dello stesso periodo « ni même de son immortalité naturelle ou essentielle ». Questo, pur non misconoscendo il celebre passo del

*Traité du libre arbitre contre Pighius*, riportato dallo stesso Wendel, in cui Calvino chiaramente afferma: « ... Aussi de même nous n'accordons pas que l'âme d'elle-même soit immortelle. Qui plus est, saint Paul enseigne ainsi, attribuant immortalité à Dieu seul. Nous ne confessons pas pour autant toutefois que l'âme soit mortelle de sa nature, car nous n'estimons pas la nature d'icelle par la première faculté de l'essence, mais par l'état perpétuel que Dieu avait mis en ses créatures », attribuendo ai soliti motivi scritturali ed alla sovrapposizione di elementi scotisti volontaristici, di cui il passo citato reca evidenti le stigmate, la ragione dell'accostamento delle due diverse tesi.

Così il problema potrebbe essere di nuovo ripreso in questi termini: la dottrina più propriamente calvinista intorno alle « choses celestes » in genere, ed alla immortalità dell'anima in specie, è esclusivamente determinata da principi psicologici e scritturali, condizionati dalla sola volontà divina, e le ragioni sopra addotte, attestanti l'immortalità sostanziale costituiscono soltanto delle eccezioni accettate in una fase iniziale, sotto l'influenza della filosofia ellenistica e successivamente scomparse o totalmente oscurate dagli altri motivi più specificamente calvinisti, oppure esiste un reale accostamento delle due posizioni, parimenti condivise ed estremamente significative nel mostrare come accanto al Calvino teologo-riformatore, permane, nonostante le apparenze, il filosofo-umanista?

Questo il dilemma che la precisa posizione del Wendel ha provocato nel nostro spirito; ad altra occasione la risposta essenzialmente impegnativa al riguardo, onde ci sia dato di presentare la nostra soluzione con la stessa oggettiva serenità del Professore di Strasburgo, aliena da illeciti presupposti aprioristici.

C. CALVETTI

*Mélanges Joseph Maréchal*, l'Édition Universelle, Bruxelles, 2 vol. di pag. 377 e 423, S. A. Desclée de Brouwer, 1950.

In memoria dell'illustre tomista Joseph Maréchal sono stati editi questi due volumi, dei quali il primo contiene una raccolta di saggi editi ed inediti del compianto filosofo preceduti da un incisivo profilo di André Hayen: *Le Père Joseph Maréchal*, da un prezioso studio di Albert Millet: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal* e da una compiuta bibliografia. Il secondo volume raccoglie invece scritti di vari autori, divisi in tre sezioni: studi di filosofia teorica, studi di psicologia e studi di storia della filosofia.

Anzitutto l'opera rivela — ed è questo un suo grande pregio — un'unità armonica veramente mirabile pur nella varietà e ricchezza di motivi. Inoltre a garanzia del suo valore vi sono, da un lato, le incontestabili doti di genialità e di acume del P. Maréchal, dall'altro, la scelta veramente felice dei collaboratori, studiosi, per lo più, di illustre fama e di notevolissime capacità, che hanno saputo darci coi loro « hommages » una celebrazione veramente degna del defunto.

Quanto al primo volume, dopo aver segnalato i due studi introduttivi bio-bibliografici dell'Hayen e del Millet, per la loro accuratezza e per la dovi-