

che la rivoluzione berdiaeviana nasca come reazione (giustificatissima, in quanto reazione) al deduzionismo logico-matematico di origine kantiana, e che la metafisica e la filosofia tradizionali, in blocco, vengano investite delle caratteristiche scientifiche proprie del pensiero della scuola di Marburgo.

Ancora, si potrebbero fare riserve sulla concezione berdiaeviana di Dio, come Essere posto dalla Libertà, la quale sarebbe il vero atto originario, l'Urgrund boehmiano; ma tali critiche andrebbero svolte tenendo conto, in ispecie, di quegli approfondimenti, in senso dialettico, « meontico », che verranno nelle opere posteriori; e di essi, fra l'altro, ha già discusso egregiamente, su questa Rivista, Antonio Ciulla, in due ampi articoli (*La libertà creatrice personalistica nelle meditazioni esistenziali di N. Berdiaev*, pp. 109-135; e *Persona e libertà nell'esistenzialismo di N. B. e nel pensiero classico-scolastico*, pp. 163-188; anno 1945) in cui vengono sviluppati più ampiamente gli accostamenti, e le fughe, della posizione di Berdiaev nei confronti di quella idealistica (ed in ispecie schellingiana). E' a proposito di tale concezione di Dio come essenzialmente sofferente, dominato dal dualismo ontologico cui già si è fatto cenno, ed aspirante ad una eterna liberazione, che lo Sciacca (cfr.: *La filosofia, oggi*, vol. I, 1954, p. 327 e sgg.) ha parlato, opportunamente, di « escatologismo impossibile », perchè dialettizzante anche il « telos in Teò », di N. Berdiaev.

E' merito del Ciulla, poi, e noi perciò non vi insistiamo, l'aver richiamato l'ambiguità che incide lo stesso concetto di persona, per quanto riguarda la sua origine, dato che l'appello alle radici infinite della libertà farebbe perdere il senso di quella genesi per creazione della persona stessa, che pure Berdiaev ribadisce continuamente.

Ma con questo, noi vorremmo ora chiudere la nostra spigolatura; il libro di Berdiaev invita direttamente alla lettura; il suo andamento profondamente unitario, spazia in ogni settore in cui si possa saggiare il rapporto tra la creazione (ma noi suggeriremo di aggiungere, e come primo termine della endiadi: la libertà) e le forme dello spirito e dell'essere: dall'ascetismo all'amore, dalla bellezza alla morale, alla mistica, alla socialità, alla sessualità, alla cultura, alla organizzazione ecclesiastica, fino ai termini più universali dei rapporti con le forme del conoscere e dell'essere. Nei confronti tra l'uomo, microcosmo, con il mondo, macrocosmo, riemergono poi con insistenza quei suggestivi, ma, ahimè, anche vaghi, motivi di derivazione mistica (in ispecie, Eckart, Boehme e il suo commentatore cattolico Baader ed anche S. Caterina da Genova) che costituiscono l'elemento di colore più tipicamente russo-orientale di Berdiaev, e che sarebbe errore trascurare, da parte dello studioso del filosofo (siamo di fronte al travasamento eccitato del messaggio cristiano, in forme non sempre limpide, che spesso tradiscono naturalisticamente e razionalisticamente le peculiarità *rivelate* del Cristianesimo stesso:

giustamente il Fumet nella prefazione sottolinea che Berdiaev si riferisce più frequentemente a Boehme, o a Baader, che a S. Paolo!).

Il « cavaliere della libertà » (Fumet) potrà aiutarci, concludiamo, ad elaborare (lui, pur così nemico del concetto!) il concetto di libertà; ma noi non potremo seguirlo quando, da filosofo, egli vorrà elevarsi, secondo la precisa espressione del Catalfamo (cfr.: *Berdiaev, il metafisico della libertà*, Messina, 1953), a *metafisico della libertà*.

A. BAUSOLA

MAURIZIO BLONDEL, *Esigenze filosofiche del cristianesimo*, trad. it. di Guido Gherzi, 1 vol. di pp. 351, ed. di « Teoresi », Messina, 1954.

Nel fervore delle meditazioni blondelliane che la rivista « Teoresi », con a capo il suo Direttore prof. Vincenzo La Via, è venuta sviluppando in questi ultimi anni, è nata questa traduzione delle *Exigences philosophiques du Christianisme*; il lavoro è frutto della fatica di Guido Gherzi, il quale sulla stessa « Teoresi » ha dedicato a Blondel attenti studi: si tratta, dunque, della traduzione di uno specialista, come l'alto livello di essa conferma.

E' in corso, presso l'Editrice « La Scuola » di Brescia, su iniziativa di M. F. Sciacca, la traduzione della più nota *Trilogia*, e de *La filosofia e lo spirito cristiano*; orbene: la traduzione che ora presentiamo costituisce un utile e felice complemento. Felice soprattutto perchè, trattandosi di opera dagli intenti esoterici, e di opera che effettivamente riesce a una notevole chiarezza e limpidezza, appare anche meglio giustificata una traduzione dal francese: ci si rivolge ad un pubblico vasto, non rigorosamente specializzato, e di conseguenza è sempre opportuno abbattere ogni diaframma, anche minimo, come è nel nostro caso il francese, alla comprensione. Tutto facile e piano il nostro volume, però, non è: chè ai due saggi principali (« *Le sens chrétien* » e « *De l'assimilation comme aboutissement et transposition de la theorie de l'analogie* ») si aggiunge una appendice sul metodo seguito, e sui reciproci rapporti tra i vari scritti blondelliani (con i due precedentemente citati, e, in ispecie, con *La filosofia e lo spirito cristiano*) di carattere più impegnato.

Le *Esigenze* (si badi però che il titolo è stato ricavato dall'Editore francese dopo la morte del Blondel nel 1949, da un sottotitolo al primo saggio: « *Le sens chrétien; ses exigences philosophiques et ses apports vitaux* ») furono redatte — desumo da una nota introduttiva del prof. Paul M. A. Mullà — intorno al 1930, quando il filosofo, lasciato l'insegnamento dal 1927, aveva iniziato la stesura della sua opera distesamente più rilevante, destinata a comparire tra il 1934 e il 1936. Co-

me può indicare anche la cronologia, il nostro volume da una parte costituisce una ricapitolazione del pensiero precedentemente maturato; dall'altra, ce ne fa avvertiti lo stesso Blondel, prepara, e ci fornisce in sintesi chiara, alcuni motivi che verranno ripresi nella trilogia. L'opera è perciò interessante anche per lo studioso impegnato ad indagare lo sviluppo del pensiero blondeliano, le cui vicende suscitano, come è noto, problemi numerosi. Noi non possiamo qui diffonderci in una discussione analitica dell'opera. Ci limiteremo perciò ad esaminare il punto che ci pare il più interessante di tutto il volume: quello concernente il tema della « assimilazione »; da esso è, in fondo, regolato tutto l'andamento del discorso, ed è perciò utile puntare qui, per dare un'idea del contenuto e dell'impegno del lavoro.

Partendo dal noto effato tomistico *omnia intendunt assimilari Deo*, Blondel cerca di mostrare come tale formula acquisti un senso cristiano autentico, solo se si intenda tale *assimilatio* sul piano dell'amore unificante, che parte da Dio, il quale eleva a sè, alla propria natura, l'uomo, e parte anche dall'uomo, in quanto opti per tale unione nuziale. Il contemplativismo tomistico pare al Blondel in certo senso vero, ma gravemente inadeguato, poichè riduce l'*assimilari* ad un passivo rispecchiare, statico ed inerte (a modo di immagine!; Blondel richiama qui anche Leibniz): « si tratta di una natura essenziale che tende normalmente a riflettere più o meno della divina perfezione onde ciascun essere porta una similitudine, ma senza collegarsi, con tale duplicazione e con tale mimetismo, alla vita divina e all'unione vitale che questi similari di Dio farebbero diventare membri di un medesimo tutto... » (p. 253).

A tale specularismo il filosofo dell'azione intende sostituire (pur mantenendo il valore della conoscenza nella ascesa a Dio) un più ricco (francescano e, già prima, patristico-agostiniano) movimento ascensionale, incardinato sulla naturale aspirazione dell'uomo a trascendere il finito, nel proprio essere, da un punto di vista rivoluzionario della propria costituzione ontologica, attraverso il dono caritativo della grazia divinizzante.

E', questa presa di posizione blondeliana, il granello di incenso che anche Blondel brucia sull'altare dell'anticontemplativismo contemporaneo: interessante è discuterne, dato poi (anche) l'esito originale — non antimetafisico ed antiteologico — dell'attivismo propugnato.

Ora, ci pare da avvertire, anzitutto, come la tesi del nostro filosofo giochi su di una caratteristica altalena nel modo di intendere il concetto di assimilazione tomistico. Si parte da quello sopra indicato, staticizzante (ma allora non: *intendunt*, ma: *sunt!*), e lo si trasferisce a quello proprio dell'atto con cui si *tende* alla assimilazione a Dio. Nel che, ci pare, si com-

mettono due errori: anzitutto perchè già dal punto di vista statico non c'è assoluta staticità, implicando la mimesis delle perfezioni divine pur nella differenza strutturale dal modello, una tensione, uno sforzo, un dover essere e un desiderio; in secondo luogo, poichè l'uomo tende a unirsi attivamente a Dio non solo riproducendo in sè quei valori positivi che sono imitazione — pallida, larvale, ma pur sempre imitazione — di Dio, ma anche unendosi a Lui contemplativamente. Ora, Blondel sembra, pur non ignorando egli questo secondo senso, voler confinare l'*assimilatio* nel primo significato, per giudicarla inadeguata al desiderio verso l'infinito dell'uomo, quasi che tale ascesa contemplativa avesse il compito di realizzare un livello di più alta spiritualità, rispecchiante — alla lontana — la assoluta spiritualità divina. Non di ascesa diretta, dunque, si tratterebbe, ma indiretta; avremmo solo un indiretto trascendimento della immanenza. A noi sembra, però, che la teoria tomistica della contemplazione implichi un certo processo ascensionale diretto (oltre a quello segnalato da Blondel, che non neghiamo; nè è peccato aspirare ad esso!): già *naturalmente* si deve porre, nel tomismo, che la contemplazione di Dio avvenga, nella vita immortale (la quale si dimostra razionalmente!) in un modo più pieno di quello, desolatamente analogico, in cui avviene nella vita terrena; e che tale visione si ponga perciò come unificazione — intenzionale, di per sè — con Dio: ascesa vera, al di là degli oggetti finiti.

Abbiamo scritto: unificazione *intenzionale*; sappiamo che Blondel protesterebbe — trionfante — se leggesse tale affermazione; essa parrebbe infatti ridurre la nostra unione con Dio in quei termini rarefatti e statici che sono propri della conoscenza pura: occorre ben altro, esclamerebbe il filosofo francese, occorre soprattutto l'amore, la « energia » della volontà caritativa, per fornire l'idea di una unione con il divino che soddisfi l'aspirazione dell'uomo!

E' necessario qui compiere una seconda precisazione: Blondel sostiene che è l'amore che unisce, non la conoscenza; lo abbiamo visto. Ma, domandiamo, che cosa è questo amore? Amore vuol dire desiderio di bene nell'oggetto amato, desiderio di possesso dell'oggetto amato, gioia nel vedere le perfezioni di esso, gioia nel possesso di esso. Ora, certo, noi amiamo Dio: cerchiamo cioè di unirci a Lui, di possederlo; siamo contenti della sua perfezione, in quanto desideriamo, per quanto riusciamo a realizzarla, di riprodurla in noi; e dovremo avere la gioia da tale unione. Tutto vero. Occorre, però, specificare: *come avviene l'implicazione, il possesso?* Se l'amore è quello che abbiamo indicato, esso di per sè *non implica un unico modo di possesso*; ed allora, resta da specificare il modo *umano* di unione con Dio. S. Tommaso, anche sulla scorta dei principi aristotelici, pone tale unione dell'uomo in quanto uomo, in ciò per cui l'uomo è uomo:

l'intelligenza. L'unificazione dovrà quindi avvenire nella forma della conoscenza, della contemplazione. Dunque, è vero: non basta dire che il fine dell'uomo è la contemplazione; occorre indicare anche i correlati di tale contemplazione; e qui ottimamente interviene la nozione difesa da Blondel di amore; ma resta fondamentale che ciò in cui l'amore si compie è l'intuizione conoscitiva. Altrimenti, si resterà nell'amore come pura volontà — cioè sforzo, tensione, ma non appagamento —, o, se si vuol togliere lo sforzo, non si sarà capaci di trovare lo strumento del possesso (le mani?!). Certo, il modo scoperto dalla ragione umana autonoma è determinato e arricchito poi dalla Rivelazione cristiana, per la quale l'uomo si eleva ad una visione di Dio che è non più umana (dal punto di vista naturale, si può sperare una intuizione di Dio più piena, ma non esaustiva), bensì assimilata a quella di Dio stesso, attraverso la grazia. Ma questo non smentisce ciò che la ragione autonoma ha già per suo conto scoperto: anzi, lo completa!

Ciò che Blondel ha il merito di dimostrare è, a nostro avviso, questo: che la volontà volente dell'uomo *aspira* ad un possesso assoluto di Dio; e che perciò la grazia, elevando alla partecipazione diretta alla vita divina, costituisce la forma più piena, l'unica veramente esaustiva, di soddisfacimento della aspirazione umana. E' legittimo perciò l'invito al trascendimento del naturalismo; ma ciò non elimina la validità del momento naturale (eppoi — sia detto qui per inciso, e senza entrare nella polemica — con la grazia il discorso oltrepassa la filosofia, e il piano umanamente apodittico!).

Oltre a ciò, Blondel si rivela efficace nello svolgimento della *fenomenologia dei corollari* della unione contemplativa (teoria delle forme dell'amore): ma occorre *prima* stabilire, con precisione, nella sua struttura quest'ultima.

Ci siamo diffusi su questo punto — centrale nel secondo saggio — poiché esso costituisce, ci pare, il motivo più interessante dell'opera, come quello decisivo per il problema del significato della vita umana.

Ma tutta l'opera è suscitatrice feconda ed efficace di vitali problemi: come si accorgerà chi vorrà accingersi alla lettura diretta di essa.

A. BAUSOLA

LUIGI BOGLIOLO, *La filosofia antigua*, un vol. in 16° di pagg. 300, Editorial Difusion, Buenos Aires, 1953.

Esce in traduzione spagnola, curata da Gabriel Feyles, dell'università di La Paz, questo eccellente volume di Luigi Bogliolo, professore nella Facoltà filosofica dell'Ateneo salesiano di Torino.

Dopo un'introduzione sulla filosofia e sulla sua storia, si accenna alle dottrine orientali,

ma la sostanza della esposizione appartiene quasi esclusivamente al pensiero greco. Sicura conoscenza dei testi, larga e profonda conoscenza della bibliografia, acume interpretativo e dialettico fanno di questo lavoro del B. uno strumento prezioso d'informazione e di formazione per ogni studioso, che non voglia ricorrere, o non lo possa, alle più ampie opere esistenti. Lo stile è limpido, come del resto in tutte le produzioni del B.; il giudizio sul valore delle singole dottrine e sul loro legame dinamico è fondato ed equilibrato; la efficacia didattica, per i lettori che fossero studenti di Facoltà filosofiche, è garantita.

Notevole è in questo lavoro il riporto ricchissimo di testi, dei quali si può dire che vengano fatti parlare da sé, senza che l'autore imponga loro un proprio preconcetto significato, come purtroppo è avvenuto ed avviene in tante storie della filosofia, nelle quali la prevenzione teoretica falsa la genuina visuale storica; tale abbondanza di testi può talora dare l'impressione di aridità; ma occorre pure avvertire che si è di fronte ad un'opera di studio, e non di fronte ad una lettura amena.

Per quanto riguarda l'interpretazione, il B. può dirsi appartenere alla corrente di quegli interpreti, i quali, pur riconoscendo un colore naturalistico nella speculazione greca, non intendono affatto porla in contrasto con una visuale spiritualistica o cristiana; si vedano, ad es., le trattazioni riguardanti i presocratici (e particolarmente Eraclito) e l'aristotelismo; ciò non toglie che il B. riconosca nel platonismo una forma robusta di metafisica, destinata ad essere integrata da elementi aristotelici e non contraddetta dallo Stagirita; forse nella trattazione della filosofia platonica sarebbe stato meglio insistere nell'evoluzione delle idee che nella successione dei dialoghi; comprendo che l'una cosa e l'altra sono legate, ma sta di fatto che la ripresa contenutistica dei dialoghi in tutti i loro argomenti impedisce la visione della dialettica dottrinale, o almeno la rende meno immediata.

Comunque sia, ci troviamo di fronte ad una opera ricca di elementi e di suggestioni, di cui bisogna essere grati all'autore. L'opera è stata recentemente tradotta nella nostra lingua (LUIGI BOGLIOLO, *La filosofia antica*. Saggio di ricostruzione, Ed. S.E.I., Torino, 1955) con notevoli aggiunte nel testo e nella bibliografia.

G. DI NAPOLI

*Histoire de la philosophie et métaphysique (Aristote, Saint Augustin, Saint Thomas, Hegel)*, Recherches de Philosophie, I, 1 vol. di pagg. 256, Desclée de Brouwer, Paris, Bruges, 1955.

Si tratta del primo di una serie di volumi che « l'Association des Professeurs de Philosophie des Facultés catholiques de France » ha intenzione di dedicare, con frequenza annuale,