

dono la semplice esperienza; su tali principi sarà fondata la critica del contenuto. Anzitutto restando nel campo della logica formale, l'autore giustamente contesta al materialismo dialettico il solito vezzo di porre l'equivalenza tra realismo e materialismo che implica lo errore di confondere e scambiare concetti formali diversi coll'inevitabile conseguenza della *quaternio terminorum* nella dimostrazione e di fare lo stesso con concetti ontologici ed antropologici. Pure il richiamarsi alla prassi, proprio del materialismo dialettico, anche se in parte giustificato è in sè non solo insufficiente, ma anche una *petitio principii*. La giustificazione data ai principi è logicamente insostenibile, basta esemplificare colla teoria degli assiomi. La teoria delle ideologie e della loro assoluta partitività è contraddittoria, il materialismo storico ancora non provato scientificamente, quello dialettico scientificamente indimostrabile. Da questo esame dal punto di vista della logica formale la teoria della conoscenza del materialismo dialettico esce con una classificazione molto misera e non si può non ammirare la maestria, il metodo e l'oggettività dell'autore nella trattazione. Passando alla critica del contenuto, il De Vries costruisce gradatamente l'edificio metafisico spiritualista che le proprietà della conoscenza umana esigono e che viene contrapposto alla metafisica negativa del materialismo dialettico. Esistenza di un certo *a priori* e principio di ragion sufficiente non trovano spiegazione plausibile nel "salto" dialettico, ma postulano l'esistenza di un'anima irriducibile alla materia. Il pensiero è essenzialmente superiore al senso e indipendente (in limiti ben definiti) dal corpo. La risposta che il materialismo dialettico dà all'esistenza di una causa ultima della conoscenza non è soddisfacente, solo Dio può essere causa ultima di anima e spirito, come pure dei presupposti materiali della conoscenza. In quest'ultimo capitolo ritroviamo le posizioni classiche dell'aristotelismo tomista e quindi non sarà a tutti egualmente gradito. Non mancano gli spunti personali dell'autore (del resto già noti da lavori precedenti), per esempio riguardo all'*a priori* ed al principio di causa. L'esposizione si distingue come al solito per chiarezza e moderazione, benchè a un certo punto ci sembra che si prema un po' troppo sul pedale: evidentemente, come è detto a pag. 179, all'attacco totale del materialismo si volle contrapporre un contrattacco egualmente totale e trarre dalla questione epistemologica anche le ultime conseguenze. Forse si potrebbe riprendere l'autore per aver tenuto troppo poco conto della dialettica; egli non solo para l'accusa rimandando ad una monografia *ad hoc* che apparirà nella stessa serie, ma non l'ignora e ne tiene sempre conto quando il materialismo dialettico se ne appella.

Per finire, citiamo il noto giudizio di Bochenki sul materialismo dialettico e quanto ne dice De Vries con una moderazione che merita rispetto ed ammirazione: « Il materialismo

dialettico) non è una filosofia ma piuttosto una specie di catechismo ateo per creduli membri del partito (così Bochenki). È un giudizio straordinariamente severo. Dopo esame circostanziato della teoria della conoscenza del materialismo dialettico, noi dobbiamo però confessare che ci sembra largamente giustificato almeno per quanto riguarda questa parte fondamentale della filosofia » pag. 181. Perfettamente d'accordo.

P. MODESTO

MORRA G., *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*. Un vol. di pp. 221. Editrice Ciranna, Siracusa-Palermo-Roma, 1958.

Si può essere maestri, in filosofia, anche considerando impossibile ogni comunicazione del vero, anche sconfiggendo la propria appartenenza ad una « scuola » o scoraggiando l'altrui desiderio di affiancarsi al pensatore solitario? Vien da rispondere positivamente se si pensa ad una figura polemica e sdegnosa, ma non trascurabile, che il pensiero filosofico italiano ha annoverato nella prima metà di questo secolo. Vogliamo dire di Giuseppe Rensi, il moralista scettico che Buonaiuti volle definire « credente », al quale si sono rivolte da più parti, in questi ultimi tempi, le attenzioni di gente di studio, mentre pare che non gli sia mai venuta meno la fedeltà di una certa corrente di lettori, stando al veloce esaurimento delle sue opere che i cataloghi di rarità bibliografiche ogni tanto segnalano.

Lo studio più recente sul Rensi è dovuto all'impegno che un giovane, Gianfranco Morra, si è sentito di assumere per una « esigenza personale ed esistenziale » (p. 9). Il vario pensiero del filosofo veneto (Rensi nacque nel veronese e morì, settantenne, a Genova nel 1941) avrebbe infatti influito profondamente sulla formazione personale dell'autore che ha voluto compiere, con questa monografia « un'opera di chiarificazione interiore, esaminando se il suo casualismo antinomico, ondeggiante tra scetticismo e misticismo, possa ritenersi soddisfacente ». Lo studio è quindi condotto sul filo di una evidente simpatia, la quale è del resto, più che lecita, necessaria, ove si voglia condurre l'analisi d'una dottrina filosofica partendo dal di dentro del pensiero che la germina e insieme conservando quel tanto di serena obiettività che permetta di formarsi un'opinione chiara al lettore che si accosta « dal di fuori ».

Morra ha sviluppato l'indagine su uno schema sommario, secondo il quale Rensi stesso avrebbe distinto le fasi evolutive del suo pensiero. Ma, in Rensi, la distinzione aveva carattere puramente indicativo, poichè la varie componenti del suo divenire interiore vennero fondendosi, convergendo o divergendo col passare del tempo, con il verificarsi di vicende personali e con la sedimentazione di studi, letture e frequentazioni culturali. Tuttavia, proprio perchè il pensiero reniano s'è rami-

ficato in direzioni differenti, unificate dall'aperta volontà di evitare il « sistema », lo sforzo del Morra va apprezzato e preso in considerazione.

Egli insegue il suo scettico per le oscure strade della negazione: raccoglie le negazioni rensiane del Vero, fondate sul fatto della guerra e sulla vita politica — « tutti portano delle ragioni, tutti hanno ragione, non esiste la Ragione » — oltre che sull'infinita varietà delle personali opinioni; passa ad illustrare la negazione del Buono, inteso come valore assoluto capace di determinare la vita morale, e ricorda poi le argomentazioni che il Rensi voleva a negare la validità d'un criterio estetico oggettivo. Notevole un'osservazione che il Morra lascia cadere di passaggio (p. 43), là dove afferma che « l'incapacità del R. ad abbandonare il terreno del razionalismo (etico) è evidente... Come l'inutile instancabile ricerca della verità assoluta non concedeva al R. di accettare una verità relativa così l'inflessa frustrata ricerca di una norma etica assoluta non gli consente l'accettazione di un criterio morale relativo ».

Vorremmo solo notare che il Rensi non sarebbe forse d'accordo con quell'aggettivazione (... *inutile, frustrata*...) che squalificherebbe la ricerca filosofica, se essa non trovasse nell'uomo — nella sua Ragione, nel suo essere uomo — il movente primo, e nella speranza di incontrare l'Assoluto la forza per proseguire. Rensi intuiva, anche se non lo affermava apertamente, che il vero dramma dello Scettico sta nel sentirsi condannato a navigare, se si vuole, senza bussola, ma non senza un finale approdo. Lo scetticismo rensiano, stemperatosi verso la fine nella forma piuttosto imprecisa di un teismo misticizzante, avrebbe potuto davvero esprimersi con una denominazione che non è del Rensi: la vita come ricerca.

Su questo tema il Morra avrebbe potuto sostare più a lungo poiché nella angustia, nell'*inquietum cor* del Rensi è l'implicita confessione del suo irrazionalismo, del pessimismo, dell'ateismo. In questo senso: vi sono passi molteplici dell'opera rensiana in cui il Filosofo si confessa pienamente soddisfatto dell'indefinita, inconcludente prospettiva scettica; la scepsti, la sospensione del giudizio, può allora sembrare un sostegno soddisfacente. Ma l'ulteriore vagabondare dell'escursionista scettico faceva ben capire che si trattava di un chiodo paragonabile a quello che sostiene, per una notte, lo scalatore in roccia. Il giorno dopo si riprende l'irta arrampicata, e presto o tardi si giungerà alla vetta. O, se ci si ritirerà, si ammetterà almeno che una vetta, cioè un « terminus », esiste, anche se inafferrabile.

Agli otto densi capitoli del volume del Morra fanno seguito alcune interessanti appendici: le prime due sono bibliografiche, e raccolgono in 338 voci quel che Rensi ha scritto o gli altri hanno scritto sul Rensi. Come accade in questi casi, la bibliografia non è completa nè ragio-

nata. La III appendice riporta la voce *G. Rensi* scritta dal M. per l'*Enciclopedia filosofica*. La IV recensisce uno studio monografico, *La Scepsti Etica di G. R.*

P. NONIS

MAURICE VANHOUTTE, *La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon*. Un vol. di pp. 44, « Studia Universitatis Lovanium », Leopoldville, 1957.

Il Vanhoutte mette a tema, in questo breve saggio, un problema di ordine « misto », teoretico e morale insieme: quello del rapporto della coerenza logica del discorso con le condizioni morali che ne sono sottintese, in rapporto in specie alla suprema delle condizioni: *la libertà*.

È il problema, dunque, della coerenza *logica*, che esige la disponibilità alla coerenza *morale*, al sacrificio di una incondizionata libertà di esperienze sempre nuove che disfino e smentiscano le precedenti impostazioni. Il discorso del Vanhoutte si muove sul terreno storico: esaminando un classico dell'argomento, quale è indubbiamente il *Gorgia* platonico; ma le sue conclusioni possono agevolmente, e con frutto, a parere dello scrivente, venire estese anche in direzione teoretica autonoma.

Ogni discorso umano — osserva dunque in apertura il Vanhoutte — comincia a porsi nella libertà. Ma tale libertà, impegnata verso qualche cosa (la tesi), appunto per questo si aliena ben presto; è ormai legata nella sua sorte con la tesi, e dunque non è già più interamente libera. La coerenza del discorso, pur non eliminando completamente ogni personalità, implica però un limite e degli argini entro cui procedere; fa, dunque, una certa violenza. Tuttavia, all'origine della prima tesi si trova una posizione originale, ed a ciascuna delle scelte successive si conferma questa originalità (salvo poi il supremo controllo logico, che fa cadere le alternative insostenibili). Il *Gorgia*, come la maggior parte dei dialoghi della giovinezza di Platone, sfocia a dei capovolgimenti completi di opinioni. Causa ne è il personaggio di Callicle, dotato delle caratteristiche di concepire una libertà incondizionata (fuga di fronte al *λόγος* e alle conseguenze che esso imporrebbe) e di essere impostato su di una posizione edonistica. Dunque, nel *Gorgia* non sono realizzate le condizioni favorevoli al discorso dialettico. Ma tale situazione permette a Platone di mostrare la superiorità della filosofia sulla retorica. La più intera libertà nel discorso non permette alcun risultato valido. Il seguito del dialogo mostra però che alla più intera libertà si è sostituita la più severa disciplina dialettica, la quale comporta le regole seguenti: obbligo di restare d'accordo con se stesso, di lasciarsi interrogare, di rispondere alle questioni, e rispondere perfino quando la risposta paia assurda.