

ta ad assaporare la gioia della vita presente che si impone « con la infinita bellezza dell'attualità » (p. 148); ma ci pare ardito affermare che, se ogni momento del reale esprime il tutto, ogni momento è il tutto. Non si può sostenere l'infinità e l'assolutezza di un tutto diveniente ed affetto dalla molteplicità. Il tutto di Spirito non è il tutto: non si può eludere la necessità di distinguere realmente il finito e l'Infinito. Il nostro presente, per splendido che sia, non si può adorare, perchè in esso non si realizza l'Assoluto e l'Infinito. Del resto, Spirito non misconosce le difficoltà che il male fisico e morale costituiscono per la concezione della divinità e razionalità della vita: come adorare il cancro, la poliomielite, la nevrosi? La spiegazione scientifica è ben lontana dal razionalizzarli, ma ne studia l'eziologia supponendone la negatività e il disordine.

Ci sono nel discorso di Spirito ammissioni dell'impossibilità di risolvere le obiezioni opposte dal problema del male: nonostante l'avversione per ogni forma di ipostatizzazione che declassa il presente in cui viviamo, in *Saper vivere*, di fronte al problema del dolore vediamo il filosofo aretino appellarsi alla via del forte e del saggio che inquadra « le proprie miserie nel quadro dell'universo » (p. 149) ed aspirare al punto di vista del santo che « ha trasceso tutta la realtà, in quell'infinito presente che è l'unico che possa dare significato ad una vita » (*ibid.*). Ma trascendere si può a condizione di ammettere la distinzione effettiva tra l'infinito presente e la nostra durata temporale e, nel quadro della metafisica spiritiana, ciò è escluso.

L'umanesimo nuovo, ispirato dalla scienza e dalla tecnica è una forma di *naturalismo* che chi scrive, alla luce della fede cristiana cui aderisce, non può condividere: con le sole forze della natura sia pur agguerritasi con i prodigi della scienza e della tecnica non ci possiamo attendere un domani migliore. Anche a questo titolo l'ottimismo spiritiano, che ci impartisce notevoli lezioni di vita e ci richiama alla fiducia nel reale, non ci pare giustificato.

ONORIO CONTI

A. ETCHERRY, *L'homme dans le monde (La connaissance humaine et sa valeur)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1963. Un volume di pp. 306.

L'opera dell'Etcherry costituisce una notevole sintesi organica sul tema del problema della conoscenza. Il volume, tomisticamente orientato, vuol essere una rinnovata occasione di collaudo e di approfondimento delle tesi essenziali dell'epistemologia classico-tomistica tramite il cimento critico con le posizioni al riguardo più impegnate e significative del pensiero moderno e contemporaneo.

Costituito da nove capitoli, coronati da una conclusione, lo scritto dell'Etcherry ha una struttura sistematica. I primi tre capitoli, rispettivamente dedicati al problema dell'errore e delle antinomie, al dubbio universale e alla sua forza di attrazione e al ruolo che esso svolge nella vita dello spirito, presentano una ricca serie di felici digressioni storico-critiche. Documentando il più sicuro possesso di quell'*esprit de finesse*, che è proprio di una precisa tradizione filosofico-culturale francese, l'A. svolge rilievi particolarmente penetranti discorrendo, nel capitolo II (pp. 57-65), della psicologia dello scettico.

A questo proposito, dopo aver osservato che nello scettico « le dépit est souvent l'écho d'un amour déçu » (p. 63), ci paiono espressione di particolare finezza e sensibilità psicologica le proposte che l'A. avanza agli effetti di una "terapia" dello scetticismo. Per questo, dopo aver osservato che « la dialectique pure réduit parfois l'adversaire au silence, sans lui apporter cependant une conviction sereine » e che « surtout quand il s'agit des fondements de la pensée, l'âme aspire à des raisons humaines, enracinées en pleine vie » (p. 63). L'A. fa presente che « ... plutôt que de démontrer au sceptique ses erreurs manifestes, vaut-il mieux lui montrer ses certitudes profondes » (p. 63).

« Il ne suffit pas de lui prouver qu'il a tort, car on ne supprime vraiment que ce que l'on remplace ». Ché, aggiunge ancora (p. 64), « il y a des certitudes authentiques impliquées dans l'impression du doute universel ».

Non a caso, ricorda l'A., già Pascal aveva osservato che un pirroniano perfetto non esiste né può esistere (p. 66).

Nel capitolo IV, dedicato a « L'intuition du moi », l'A. in forma particolarmente viva ed efficace presenta quelle che in argomento sono rispettivamente le posizioni di Kant e di Maine de Biran. Pur non accettando la tesi kantiana, per la quale l'io personale non è conoscibile che come fenomeno e non già come noumeno o cosa in sé, in quanto esso pure sottostante alla forma pura del tempo, non per questo giunge a riconoscere all'*intuition du moi* il carattere di un'esperienza o conoscenza privilegiata, capace di garantirci un'immediata quanto valida presa sull'essere.

Osserva infatti l'A. che « l'intuition, propre à une âme liée au corps, ne peut être qu'une connaissance plus ou moins confuse, destinée à être éclairée par des analyses délicates » (p. 112).

Ciò non impedisce però all'A. di osservare poco dopo in modo invero abbastanza disinvolto che simile visione immediata dell'io, sopprimendo la dualità ontologica di soggetto e oggetto ed eliminando la questione del passaggio dall'uno all'altro posto dall'idealismo, è una operazione di valore innegabile che ci rivela un essere autentico (p. 113).

Indubbiamente pregevoli sono le osservazioni che l'A. svolge nel cap. V dedicato a « L'ordre intelligible ». Introducendo il tema delle verità eterne, egli rileva che grazie a tale discorso « se dégagera la physionomie de la raison humaine » (114).

Poco dopo l'A., parlando delle « verità di ragione » di Leibniz e della troppo semplicistica interpretazione puramente « logicistica » che spesso se ne dà, osserva che « il ne faudrait pas en conclure que l'ordre idéal est un être de raison, élaboré par l'esprit pour la commodité du langage. Ce serait réduire le plan métaphysique à une construction logique et lui refuser une objectivité authentique. Or Leibniz n'hésite pas à déclarer que l'ordre idéal est plus réel que les choses qui constituent pour beaucoup d'hommes le type de la réalité. Immuables et nécessaires, les essences ont plus de consistance que les êtres mobiles et éphémères de l'univers. Elles dominent les existences contingentes, dont elles assurent les conditions d'intelligibilité... » (pp. 116-117).

Nel VI capitolo (*Le principe idéaliste d'immanence*) ci paiono invero degni di menzione i rilievi che l'Etcheverry svolge a proposito delle « relazioni intersoggettive » e cioè della problematica dell'"altro".

Premessa un'interpretazione monistica e addirittura solipsistica dell'idealismo (« ... malgré leur variété apparente, tous les arguments de l'idéalisme tendent à affirmer l'immanence rigoureuse de la pensée et l'impossibilité pour l'esprit de rejoindre "l'autre" » (p. 161), l'A. osserva che « face à l'idéalisme, les philosophes optent pour une "psychologie en deuxième personne", qui souligne l'importance des relations humaines, la variété des chemins qui mènent à autrui et la richesse des communications intersubjectives » (pp. 163-164).

Non a caso poco dopo rileva che « la phénoménologie, en particulier, estime que l'expérience d'autrui s'intègre à la conscience du moi » (p. 165).

Fermo restando per l'A. che « le principe idéaliste d'immanence échoue devant le choc de l'expérience, l'histoire des sciences et la pluralité des consciences » (p. 180) e che « la rencontre d'un monde indépendant de nous est une exigence fondamentale de la vie physique et intellectuelle » (p. 180), la considerazione di simile problematica gli consente di giustificare nella forma più intrinseca il passaggio al cap. VII, il cui tema è appunto *La Phénoménologie et le problème de la connaissance*.

L'intenzionalità della coscienza, il « ritorno all'immediato » e la « riduzione trascendentale » sono i temi sui quali l'A. a questo punto raccoglie fondamentalmente la sua attenzione. Così facendo, anche tramite l'utilizzazione di un ricco apparato bibliografico, traccia un con-

suntivo critico sulle vicende e sul significato di tale importante indirizzo del pensiero contemporaneo.

Ciò impegna l'A. in una lunga serie di analisi sempre attente e ben condotte nel cui ambito sembra meritare una segnalazione particolare quanto è detto a proposito delle difficoltà che investono in Husserl il concetto di "fenomeno" (p. 215-219). E tutto ciò perché « précisément ce qui manque à la phénoménologie, c'est le concours d'une métaphysique de l'être » (p. 218). Sono così poste le premesse del contenuto degli ultimi due capitoli e della Conclusione rispettivamente intitolati *La méthode réflexive*, *Le jugement et sa valeur* e *Notre présence au monde*. In essi le pagine più significative ci sembrano quelle dedicate all'esame dell'art. 9 della q. I del *De Veritate* tomistico.

La complessa problematica relativa al senso e al valore della *reditio* è analizzata con una sicurezza e un vigore del tutto adeguati all'impegno richiesto da una tesi nella quale « la plupart des scolastiques cherchent la solution du problème critique » (p. 239).

La *reditio*, o autocoscienza tomistica, rappresenta del resto pure per lo stesso A. una struttura del tutto fondamentale dell'epistemologia scolastica. Per questo il discorso su di essa domina sostanzialmente l'ultima parte del libro.

Non a caso l'Etcheverry, quasi nell'atto di concludere il suo discorso, parlando del modo di realizzarsi di una sicura presa di coscienza dell'essere, rileva la necessità di giungere ad una consapevolezza sempre più viva dell'intelligenza umana e del suo valore. E, aggiunge ancora ben significativamente, « tel est le rôle de l'analyse réflexive, à laquelle nous avons accordé une place importante » (p. 284).

CARLO ARATA

MARIO DAL PRA, *Sommario di storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1963-64. Tre volumi di pp. XVI-360, 357, 410.

Questa storia della filosofia, redatta per i Licei classici e scientifici, come dice il sottotitolo, merita di essere segnalata per alcune caratteristiche che non sono molto comuni e che ne costituiscono notevoli pregi.

È innanzi tutto l'opera di uno studioso nella sua maturità, che ha al suo attivo molti volumi di carattere monografico, sì che questo « sommario » risulta veramente come il riassunto di ricerche personali. Molti capitoli di questo libro hanno come base una monografia dello stesso Dal Pra, ed anche quelli ai quali non corrisponde una monografia dell'Autore rivelano la sicura conoscenza dei testi e della bibliografia. A ciò si deve anche il fatto che la filosofia medievale, la quale occupa troppo spesso nelle storie della filosofia il posto di Cenerentola, è qui invece svolta adeguatamente (120 pagine, oltre ad una quarantina dedicate alla patristica).

Altre caratteristiche pregevoli: l'esposizione della filosofia di un determinato periodo è preceduta da un paragrafo che richiama la situazione storica nella quale quella filosofia è stata formulata. Inoltre, là dove è possibile, lo stesso pensiero di un filosofo è esposto nel suo svolgimento — non lo svolgimento « logico » imposto dagli interessi di colui che fa la storia della filosofia, ma lo svolgimento reale, cronologico delle opere; così ad es. per il pensiero di Platone, di Kant, di Hegel (ma non solo di questi). Le citazioni testuali sono abbondanti: i passi dei filosofi sono naturalmente tradotti e il Dal Pra non ha voluto indicare il luogo da cui i passi sono desunti. Questa soluzione ha certo il vantaggio di snellire il discorso ed di rendere più gradevolmente leggibile il libro. Può lasciare insoddisfatta delle curiosità nel giovane lettore al quale il libro è rivolto, ma forse anche questo lasciare insoddisfatta una curiosità ha il suo lato pedagogicamente positivo.

Al termine di ogni capitolo o gruppo di capitoli un paragrafo, utilissimo, è dedicato a