

tiva; tutta la ricca galleria di figure dell'ambiente, e sarei per dire della « compagnia » socratica, ci vien ritratta con rappresentativa evidenza. Naturalmente, le luci del proscenio convergono particolarmente su Socrate, che ci appare nella più grande varietà di atteggiamenti, drammatici, comici, mimici, secondo la veduta che Platone ha non soltanto espressa, ma in certo modo anche attuata nei suoi dialoghi, che lo scrittore di tragedie debba comporre anche delle commedie, come per esprimere tutta la vicenda della vita umana. Il Socrate, che così vien fuori dall'analisi dei dialoghi platonici, specialmente del Convito, dove l'intraccio dei motivi è più vivace, vien messo dall'A. a raffronto col Socrate aristofaneco delle Nubi; e, a parte l'intenzione parodistica che è in quest'ultimo, si riscontra un'impensata affinità dei tratti fisionomici fondamentali. E si potrebbe anche aggiungere che questa « maschera » della rappresentazione scenica non discorda, anzi si armonizza con la personalità del filosofo. Tra le pagine più belle del libro son quelle che l'A. dedica all'esegesi artistica del Fedone.

G. DE R.

G. CALOGERO. — *I fondamenti della logica aristotelica*. — Firenze, Le Monnier, 1927 (pp. XII-326).

L'A., che ha una larga e diretta conoscenza della filosofia aristotelica, ha voluto innanzi tutto dimostrare che la logica di Aristotele ha un fondamento noetico, intuitivo, e che le sue forme dianoetiche o discorsive non si spiegano nè si giustificano senza far ricorso, in ultima istanza, a un'apprensione immediata e diretta di principii evidenti, che si assumono senza « discorso ». Questa tesi, nelle sue linee generali, non potrebb'essere ragionevolmente negata da nessuno studioso della logica: lo stesso Aristotele ci dice espressamente che ogni apodissi ha un fondamento anapodittico. Ma il Calogero ha voluto far di più, e si è sforzato di mostrarci che il significato profondo di tutta la logica aristotelica sia noetico e non già dianoetico; in altri termini, che essa non concerna le mere connessioni formali dei concetti, ma sia, per così dire, una logica « reale », che abbraccia insieme il pensiero e la realtà, in virtù di quell'adequazione, che è immanente alla *nóesis*, tra il pensante e il pensato. Qui mi pare che il Calogero cada nell'esagerazione e nell'arbitrio: certo non si può negare qualche interferenza noetica nella struttura essenzialmente dianoetica della logica di Aristotele; ma per giungere alle conclusioni del Calogero bisogna perdere di vista la logica in quanto logica, e ricorrere (come in effetto egli fa) alle dottrine della metafisica, della fisica e della psicologia, dove gli elementi noetici hanno tutt'altro peso e sviluppo. Insomma, il dubbio che la dissertazione dell'A. fa nascere nella mente del lettore, è che esso cada nell'equivoco di trasferire per intero nella logica quella dualità che

invece esiste tra la logica da una parte e il sistema aristotelico propriamente detto dall'altra, l'una che s'impernia sulle forme statiche del pensiero e si esaurisce nei rapporti formali dei concetti, l'altro che muove dall'attività del pensiero in quanto si adegua alla realtà. Vi sono indubbiamente, lo ripetiamo, delle interferenze; ma nel complesso è innegabile che le premesse noetiche cadono fuori della logica *qua* logica, e che quest'ultima si svolge normalmente sopra un diverso piano di pensiero.

G. DE R.

L. SALVATORELLI. — *S. Benedetto e l'Italia del suo tempo*. — Bari, Laterza, 1929 (8.º, pp. 199).

Alla biografia di S. Francesco il Salvatorelli fa seguire un nitido volume su S. Benedetto: così vengono lumeggiate due delle più alte vette dello spirito cristiano in Italia. L'esposizione è singolarmente piana e semplice. Dalla biografia leggendaria di Gregorio Magno e dalla Regola famosa il S. ricava l'immagine di una spiritualità solida, equilibrata, direi monolitica: una volontà ferma che emerge da tutto un ribollimento ascetico, una visione esatta di compiti ricostruttivi in una civiltà in decomposizione; un'attività educatrice come coerente svolgimento dell'ideale cristiano, che nella Chiesa, ormai stretta da troppi legami all'organismo del mondo antico, pareva ristagnare.

Benedetto si parte dalla Roma dell'età gotica. Dopo una prima esperienza di vita monacale mitigata, si lancia capofitto nell'ascetismo, e per tre anni vive da anacoreta nello speco di Subiaco. Poi in lui avviene una purificazione del suo sogno monastico. A poco a poco abbandona ciò che l'ascetismo monastico ha di torbido e di delirante. Si rasserena la sua visione del mondo; si ridesta il senso sociale. L'anacoreta si lascia eleggere abate in un monastero vicino, e passa alla vita cenobitica. La delusione che prova in questo monastero non lo abbatte. Comprende che, per fare opera salda, conviene cominciar dalle fondamenta. Forte del fascino e del prestigio acquistato, costituisce un nuovo aggregato di gruppi cenobitici presso Subiaco. Le linee direttive sono tirate con sicurezza. Ma v'è ancora dispersione. Il convento ha ancora l'aspetto di aggregazione di uomini assorti in esercizi ascetici per la loro individuale salute. Allora l'abate Benedetto si distacca anche da Subiaco, e ritenta la prova a Montecassino. L'idea organica è più robusta. L'ascetismo è sempre più limitato dal lavoro; la vita sociale prepondera, soprattutto nel culto comune, nel coro. Il monachesimo è fatto strumento per l'attuazione della vita evangelica. È disciplina d'obbedienza entro il regime abbaziale, ma tale regime non deve per altro diventare tirannide; gli è di freno la presenza costante della regola nella mente di tutti. Nella meditazione e nella lettura religiosa si pone, forse senza che Benedetto lo presen-