

comprehensive ed armoniche, in cui si accordano le soggettività individuali » (pag. 362).

In questa sua funzione valorizzatrice e potenziatrice della personalità e dell'umanità, l'arte attinge l'assoluto, il divino: l'arte ha un valore religioso. « Voce divina che risuona nella coscienza dell'uomo: principio trascendente, rispetto al quale le forme, che progressivamente si attuano, possono ordinarsi gerarchicamente » (pag. 367). « L'arte, dunque, ci si presenta come una funzione necessaria alla conquista delle forme superiori della vita morale e religiosa, perchè solo per mezzo dell'espressione estetica possiamo uscire fuori dei limiti dell'individuo egoistico e creare una comunione spirituale di libere persone » (pag. 365). « Non c'è vita religiosa senza la calda effusione d'un coro in un rito sacro, in cui si armonizzano le interiori vibrazioni delle anime; non c'è preghiera che non sia musica e poesia, in cui la persona umana comunichi con Dio » (pag. 370).

L'arte è potenziatrice dei valori umani in una trascendenza divina. Ma non è una trascendenza statica, sibbene dinamica: verso un assoluto, un eterno, che diviene, si svolge, progredisce come l'empirico pur costituendone l'ideale. « L'accordo delle soggettività, nel quale consiste la forma estetica, come non ha nulla di assoluto, così non è mai definitivo. Non si libra in una eternità immobilmemente concepita alla vecchia maniera intellettualistica al di fuori del tempo, ma vive e si svolge nella storia, nei cui diversi momenti si disegna e si colorisce in vari modi » (pag. 363). « Quello che la nostra teoria esclude è che la soggettività, in questa forma più alta, debba rinnegare la concretezza della storia, librandosi in un'atmosfera sopramondana, secondo l'intuizione mistica che ne fa una liberazione dall'esistenza » (pag. 364). « Con ciò vogliamo escludere solo il modo statico e intellettualistico d'intendere l'eterno, non la concezione dinamica di esso » (pag. 367).

Come si vede, la teoria estetica dell'Aliotta è sintetica e comprensiva, critica e meditata. Essa però si muove nell'ambito del pensiero soggettivistico moderno. L'A. difatti non fa questione di un bello oggettivo, naturale, accanto e prima di un bello soggettivo e artificiale, come invece è proprio dell'estetica classica, ellenico-cristiana, aristotelico-tomistica. Il che sarebbe stato utile per la completezza della dottrina, se non altro a scopo critico, dato il felice inquadramento e la preparazione storica della conclusione sistematica. Comunque il volume è prezioso per una conoscenza obbiettiva dell'estetica idealistico-romantica; nonché per una sintetica e comprensiva valorizzazione critica di lei. Alle doti di penetrazione speculativa, l'A. congiunge qualità di espressione limpida e ordinata, che fanno di questo volume un prezioso strumento di informazione, particolarmente consigliabile ai giovani, i quali intendono approfondirsi in tali ricerche.

U. A. PADOVANI

WOLFGANG METZGER, *Psychologie, Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments*, in « Wissenschaftliche Forschungsberichte, Naturwissenschaftliche Reihe », Band 52, pagg. XIX-352, Dresden und Leipzig, Verlag von Theodor Steinkopff, 1941.

L'autore di questa *Psychologie* è successore di Max Wertheimer alla direzione del celebre Istituto di Psicologia di Francoforte s. M. nel quale furono condotte a termine le ricerche più importanti, in una cordiale familiarità di Maestro e discepoli, sui fenomeni percettivi della « Gestalt », le quali in meno di un quarto di secolo hanno portato ad un rinnovamento radicale degli studi psicologici. Il volume del discepolo tiene fede ai principi del Maestro, ne sviluppa con sagacia e impegno il senso e la portata, aggiungendovi del suo — ci pare — la rigorosità logica della derivazione dei problemi ed una cura di elevarsi al piano teoretico che finora nella Scuola era stato piuttosto tenuta come secondaria e ipotetica. Compito principale è di cavare la Fenomenologia dal fosso in cui era caduta con l'Associazione e di liberarla dalle tortuosità e nebulose delle inconcludenti teorie delle « Totalità » a sfondo emotivo e intuitivo, non tanto con il sostituire alla magia dei vecchi termini quella dei nuovi, quanto con la dimostrazione rigorosa che la realtà così è e non altrimenti (pag. 5).

La trattazione si svolge con una densità di stile inusitata e accessibile ai soli esperti. Dopo alcune osservazioni generiche, che formano l'oggetto del capitolo I, l'A. offre nel cap. II quelli che sono i significati del « reale » dal punto di vista della psichicità, disposti in progressione ed opposti alla concezione elitica dell'essere. — 1) Ciò che appartiene al mondo fisico nella sua esteriorità; 2) Ciò che è vissuto dalla coscienza; 3) Ciò che dalla coscienza è colpito, a differenza di ciò che puramente si fa ad essa presente; 4) Ciò che per la scienza è qualcosa il pieno, contro il niente ed il vuoto; 5) Ciò che effettivamente è dato nell'intuizione, contro ciò che è solamente apparente. Il cap. III, dedicato al « problema delle proprietà », tratta delle varie forme di presentarsi dei contenuti, ed è tutto una rivendicazione paziente, completa, ostinata del primato della « Gestalt » del Wertheimer, non solo contro l'Associazione ma anche contro le interpretazioni collaterali che della medesima sono state avanzate come « Gestaltqualität » (v. Ehrenfels), « Komplexqualität » (Müller) a cui sono da aggiungere le critiche che appaiono nelle altre parti del volume alle varie interpretazioni della « Ganzheit » della Scuola del Krueger, del « Gestaltkreis » (v. Weiszäcker) e della « Aktpsychologie » (C. Stumpf). In cinque capitoli successivi (problema della connessione, del sistema di appartenenza, dell'incentramento, dell'ordine, dell'effetto) il M. offre al lettore una tal massa di osservazioni e di riflessioni le quali non possono lasciar sospesi sulle sorti del confronto fra il vecchio ed il nuovo principio psi-

cologico. Il quale viene svolto con espressi intenti filosofici nel capitolo nono (il problema di anima e corpo) nel quale, con abile gioco di formule, ai dualismi e monismi di opposizione, l'autore pare voglia sostituire un monismo di nuovo conio, in cui ha un compito centrale la nozione di tensione ed integrazione o, se si vuol'è, di ambivalenza nella quale si dovrebbe pacificare il contrasto avvertito e non risolto dalle altre teorie. I nove paragrafi che formano il capitolo decimo (il problema del divenire), riassumono, con perfetto dominio della materia il contenuto dei capitoli precedenti, ma con uno stile più accessibile.

Segnaliamo, fra le conclusioni più positive, la difesa dell'immediatezza della conoscenza del reale contro ogni soggettivismo; l'affermazione dell'immediatezza della localizzazione degli oggetti del mondo esterno e la priorità percettiva del medesimo rispetto ai fenomeni soggettivi (pagg. 298-299), la diffida al kantismo e al neokantismo (pagg. 125, 302), la critica al relativismo (pag. 305) e alla teoria del pensiero prelogico (pag. 317), allo scetticismo causale di D. Hume (pag. 317).

Persuade meno il « monismo » funzionale che fornisce l'architettura a tutto il volume, e che l'autore sempre suppone e mai positivamente dimostra; esso fa l'impressione di un'equivalenza illecita del fenomenologico e dell'ontologico, tanto più sorprendente quanto più numerose sono state le critiche alla « Gestalt ». Su questo punto l'autore non fa neppure un accenno. L'indice dei nomi e delle materie è ampio e ben fatto; la bibliografia è ridotta a dieci numeri.

C. FABRO

T. MORO, *L'Utopia o la miglior forma di repubblica*. Versione e saggio introduttivo di T. FIORE, un vol. di pagg. CV-159, Bari, Ed. Laterza, 1942.

In quel tardo Umanesimo, in cui varie interferenze di pensiero e di vita davano l'impressione d'un vero e proprio disordine culturale e sociale, non erano infrequenti gli sforzi per richiamare alle pure fonti della natura gli spiriti, ai quali le circostanze ambientali toglievano la visione netta dell'uomo, del suo valore e del suo destino. Quello che è stato detto l'individualismo del Rinascimento trova in buona parte la sua espressione, spesso drastica, in condottieri e uomini di parte i quali costruivano a proprio talento ordini sociali e politici trascurando o rigettando la voce della ragione e della natura. La visuale politica del Machiavelli era appunto creatura di tale individualismo, il quale diventava poi *storicismo*, sovrapponendo al proprio presupposto atomismo in sede etica una costruzione politica in cui individuo e natura erano letteralmente misconosciuti per dar posto ad una unità violenta, puro frutto di volontà e di storia.

Il male dell'individualismo, al cui rimedio voleva portare la sua formula il Machiavelli,

non era soltanto dell'Italia, ma dell'Europa intera; la volontà del singolo non riconosceva vincoli e si creava lo stato come (aveva ragione il Burckhardt nell'affermarlo) un fatto estetico.

Tra coloro che volevano richiamare alla natura come rimedio dello storicismo estetico, ha un posto notevole T. Moro con la sua *Utopia*, della quale il F. ha curato una molto diligente versione premettendovi un saggio introduttivo ricco di riferimenti e di intuizioni.

Secondo il F., il Moro, da umanista amico di Erasmo di Rotterdam, volle col suo lavoro indicare una sistemazione sociale a carattere naturalistico con esclusione di ogni dogmatismo e ritualismo chiesastico, nella quale l'uomo, libero nel pensiero e nella direttiva etica, potesse costruirsi il suo mondo come frutto originario e d'una razionalità pura. Tale pensiero il F. crede di trovare in Erasmo, la cui libertà « antichiesastica ma religiosa è la razionalità, l'intimità della coscienza, la dignità dell'uomo » (pag. XXII); per cui moltissime pagine del saggio introduttivo vengono consacrate ad Erasmo.

Non negheremo al F. larga preparazione e finezza d'intuito nel penetrare l'opera del cancelliere inglese ucciso per la sua devozione agli ideali del cattolicesimo; ma non sappiamo dove trovare i fondamenti della sua interpretazione. A prima vista sembra cosa molto strana che un maestro di razionalità pura vada incontro al patibolo per affermare il suo attaccamento al pontefice di Roma. Se la causa, per cui il Moro diede la vita, « appartiene al passato » nel pensiero del F. (pag. CV), non possiamo dire altrettanto del martire; ne andrebbe di mezzo in quel caso la serietà dello scrittore e dell'uomo; nè conosciamo che il Moro abbia sconfessato come opera opposta alle sue convinzioni la sua *Utopia*.

D'altra parte nessuna frase e nessun consiglio come nessuna istituzione dell'*Utopia* autorizzano l'interpretazione naturalistica, come non l'autorizzano gli scritti minori. L'avversione al formalismo di certa scolastica decadente, la critica del clero corrotto, l'irriverenza per il monaco buttato in mare dopo aver confessato i naviganti (cfr. l'*epigramma* citato dal F. a pag. LIV), la convinzione della superiorità del concilio sul Papa, la tesi comunistica della proprietà, e altro, non sono motivi sufficienti per parlare di razionalismo.

La propria mentalità alimentata da un *culturalismo naturalistico* ha impedito al F. d'impossessarsi del vero spirito dell'*Utopia*: erano necessari, forse, maggiore sincerità teoretica e più sereno senso storico. L'equivoco, in cui cade il F., è quello solito in cui son caduti finora in gran parte gli studiosi dei principali pensatori dell'Umanesimo e del Rinascimento: supposto acquisito il carattere naturalistico di tale periodo tanto complesso, non c'è altro da fare che *ridurre* tutte le singole espressioni di pensiero ad un tale denominatore comune. E tale equivoco ne suppone un altro non meno grave: *lo scambio della natura col naturalismo*. Esaltare la natura non è, subito, naturalismo.