

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'impoversarsi 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,

sarà tale quando ad essa (natura) si darà un valore autonomo ed esclusivo, come è avvenuto nel 700 francese ed inglese.

Qual'è dunque il significato dell'*Utopia*? A nostro parere, essa è un'*ipotesi* (è appunto un'*Utopia*, come riconosce il F. a pag. 18, nota), la quale, di fronte alle molteplici e cozzanti costruzioni storiche della volontà contemporanea, vuol richiamare, come dicevamo in principio, ad una concezione e ad una sistemazione ingenue e serene della vita quali son date da un'adesione consapevole e fattiva alla natura, *aperta però verso il cristianesimo*. Il Moro difatti immagina che romani ed egiziani siano sbarcati nell'isola il 315 d. C., « epoca — nota il F. — della civiltà romana e protocristiana, della razionalità pura, cui si riattacca l'umanesimo e l'Utopia » (pag. 60, nota). Come sia *razionalità* l'epoca protocristiana non riusciamo a capire; piuttosto bisogna pensare che il Moro volesse ispirarsi alle prime comunità cristiane, la cui vita in comune aveva come base una dottrina e un'organizzazione soprannaturali, benchè aventi nella natura vera e sana, non guasta dalla storia un ottimo sostrato.

È tema, questo dell'*Utopia*, altamente suggestivo per delineare i rapporti di natura e di soprannatura, ma andremmo troppo per le lunghe. Vogliamo soltanto accennare ad un'opera simile a quella del Moro: la *Città del Sole* di T. Campanella, la cui natura è stata intesa dai soliti critici come *naturalismo*, e della quale non troviamo alcun cenno nell'opera del Fiore. Uno studio comparativo delle due *ipotesi* avrebbe aiutato la comprensione delle loro esigenze, le quali, così vive ancor oggi, consistono nel superamento dell'individualismo e dello storicismo.

È così il valore dell'*Utopia*, che è pur sempre utopia e non costituisce il miglior titolo per la santità del Moro, resta assicurato alla storia del pensiero politico come nobile voce per il senso sociale della vita sulla base della natura non inquinata dalla volontà e quindi aperta alla fede; quella fede per la quale il cancelliere offerse il sangue e da cui è stato elevato agli onori degli altari.

G. DI NAPOLI

V. LAZZERONI, *La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica*, un vol. in-8 di pagine 265, « Problemi d'oggi », collana di filosofia e storia della filosofia, Padeva, Cedam, 1940.

« ... ho cercato nel presente lavoro di fissare la genuina mentalità cartesiana » in relazione alle condizioni ambientali in cui si svolse (pag. 3) « Basterà allora esaminare, sia pure brevemente, i problemi della Scolastica per vedere come i problemi del XVII secolo siano riportabili al Rinascimento soltanto come a cause occasionali, le quali favorirono una più veloce risoluzione di esigenze già presenti nella Scolastica e che nella filosofia cartesiana ebbero la loro logica conclusione... Cartesio è

medioevale, perchè è in lui viva e presente la coscienza dei problemi lasciati dalla Scolastica, che non supera negandoli, ma invece criticamente svolgendoli, sullo stesso piano della rivelazione, che forma in fondo la essenza del medioevo »; è questa la tesi che il L. intende svolgere (pagg. 4-5).

Perciò, « pur conservando il sistema del raffronto fra Cartesio ed i testi scolastici contemporanei (Suarez, Fonseca, Ruvio, Mersenne, Gibieuf) che ha dato ottimi risultati, ho cercato di esporre sistematicamente l'evoluzione della Scolastica dal XIII secolo e le soluzioni che i singoli problemi hanno assunto, ritenendo della massima importanza il mostrare l'evoluzione dei problemi e le contraddizioni che dovevano via via risolversi »; contemperando metodo genetico e cronologico (pagg. 7-8).

L'*evoluzione del pensiero scolastico* intende « stabilire come da un primitivo pensiero cristiano rivolto soprattutto all'interpretazione delle verità religiose cristiane si giunga alla formulazione di un sistema che si presenta con Cartesio quale sintesi scientifica di tutte le conoscenze dell'epoca avente come carattere distintivo quello di affermare la necessità di ricondurre la scienza a principi metafisico-religiosi, pur sostenendo l'impossibilità per il filosofo di discutere intorno ai fatti di ordine soprannaturale (pag. 99). In tesi generale la Scolastica è la filosofia del cristianesimo » (pag. 10); dapprima a sfondo platonico, poi a sfondo aristotelico. Con l'aristotelismo « è l'organicità del sistema cristiano che va perduta ». La distinzione tra teologia e filosofia si svolgerà nella dottrina della doppia verità, e nella eliminazione di una delle due. Come le discussioni relative metteranno in pericolo i dogmi (pag. 12). « Derivò da questi contrasti e divergenze una tendenza nei vari problemi filosofici ad una sorta di autonomia » (pag. 13), che nessuno riuscì più ad evitare. « Mancava quindi la sintesi per la quale erano pronti i materiali e l'esperienza della tradizione e fu soltanto dopo Cartesio che si potè parlare di una nuova rielaborazione sistematica cristiana (pag. 14) ... la Scolastica è caratterizzata dall'essere una filosofia svolgentesi in stretta unione con la religione cristiana, cioè quale ricerca speculativa di termini caratteristici al cristianesimo stesso ». E « stimola la ricerca di soluzioni speculative, le quali, partendo dal dogma spieghino problemi non strettamente religiosi, ma che, tuttavia, servono a rendere conto del valore da darsi all'universo rispetto a Dio, e della maniera secondo cui il mondo è stato formato ed esiste » (pag. 15). Vien fatto un cenno alle « incongruenze e alle conseguenze della dottrina tomista sia nei confronti del *principium individuationis* che in quello dell'unione dell'anima col corpo » (pag. 17); a Duns Scoto, che « lascia... insoluti i problemi posti dal tomismo » (pag. 10); a Guglielmo d'Occam, nel quale « tutti i risultati... sono annullati dalla impossibilità di creare una scienza universale (pag. 19). Con Suarez il problema del rapporto fra Dio e il