

SOFIA VANNI ROVIGHI, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, un vol. in 8° piccolo, di pagg. 150. Milano, Fr. Bocca, 1949.

Questo primo vol. della Collana diretta da M. F. Sciacca apre degnamente la Storia della filosofia italiana, perchè è una bella presentazione di una bellissima figura, S. Anselmo, che campeggia unica sullo sfondo (la filosofia del sec. XI). Pochi personaggi le stanno accanto: a sinistra due uomini d'azione: S. Pier Damiani, il nemico tradizionale (secondo i manuali) della filosofia, che pure « sa adoperare le armi della ragione meglio dei suoi avversari » (pag. 8), e Lanfranco di Pavia, che sarà il maestro di S. A., però molto distante dal suo discepolo, ed efficacemente ritratto nel suo fideismo pragmatista (pag. 18). A destra sono i mistici, Giovanni di Fécamp e Giovanni Homo Dei, più vicini ad Anselmo perchè « la mistica ha un carattere comune con la filosofia: è contemplazione » (pag. 19).

Dopo lo sfondo (Introduzione), vediamo nel cap. I (L'uomo, vera miniatura in fatto di agiografia moderna) i tratti finissimi della figura di centro: dal fanciullo valdostano sognatore al monaco studioso, all'abate che affascina i giovani, al vescovo ligio al dovere che « si trovò in Inghilterra come un agnello tra i lupi », non avendo « la flessibilità del suo predecessore: Lanfranco era uomo pratico, uomo d'azione, e sapeva adattarsi ai compromessi della vita pratica, Anselmo era un autentico contemplativo, che non avrebbe ceduto un briciolo d'ideale per conquistare mezzo mondo » (pag. 36). Donde il suo fatale insuccesso nella vita pratica (nei rapporti col Re), ma anche la sua vittoria sul piano immensamente più alto dei valori morali.

Tale tempra di uomo ci aiuta a comprendere il suo pensiero, che riposa, tanto in metafisica quanto in etica, sulla intuizione dei valori e della loro gerarchia. L'A. ha osservato « il modo, starei per dire intollerante » di S. Anselmo tutte le volte che afferma l'evidenza immediata dei valori (pagina 69), e la sua acutezza nel pronunciare giudizi morali (pag. 120), come pure la sua profonda esigenza di giustizia che è « irriducibilità dei valori morali a qualsiasi altro valore », e l'alta concezione della dignità umana: e tutto questo non è retorica, perchè « espressa da un uomo che alla sua dignità morale sacrificò tutto » (pag. 138).

Il pensiero anselmiano si snoda poi agilmente intorno a questi temi:

1° *Ragione e fede*: « È il concreto modo in cui si pone per S. A. il problema della conoscenza » (pag. 42), per quest'uomo che, nel suo ambiente culturale tutto cristiano, ma fermo, primo si mette a camminare. Non c'è da stupire se i primi passi riusciranno faticosi, tentennanti, difficili per noi oggi da decifrare e da... etichettare: razionalismo? fideismo? Ai nostri giorni K. Barth « ha la convinzione di avere scoperto in S. Anselmo una teoria fideistica della verità, quando enuncia esattamente la teoria scolastica »! (pagina 56). Con miglior senso storico la V. fa ricorso, per armonizzare i discordanti testi, ad una evoluzione storica del pensiero anselmiano: dalla prima visione molto ottimistica sui poteri della ragione (*Monologion*), attraverso la revisione di

questo ottimismo (*Proslogion*), fino alla esagerata restrizione della ragione stessa (*De incarnatione e Cur Deus homo*).

2° *L'esistenza di Dio nel Monologion*: implicano le prove a posteriori del M. (fondate sulla considerazione del valore come Bene, Verità, Essere) il realismo esagerato? Sì, risponde C. Baerumker. La V. dà una risposta più *nuancée*, mettendo a nudo l'ambiguità più o meno latente nelle prove monologiche: lo scambio ancora invertito da Anselmo tra il « per » della causa efficiente e il « per » della causa formale. « La distinzione tra questi due concetti rappresenta la differenza, ed a nostro avviso anche il progresso delle prove tomistiche rispetto a quelle del *Monologion* » (pag. 75). E non è solo differenza di tecnica filosofica, ma di « concezione generale del mondo dell'esperienza: concezione platonica in S. Anselmo, concezione aristotelica in S. Tommaso... » (pag. 77).

3° *L'esistenza di Dio nel Proslogion*. Anzitutto l'A. rivendica, contro Bart e perfezionando l'analisi di Stolz, al *Proslogion* il carattere di analisi concettuale, di pura argomentazione logica, anche se immersa in un'atmosfera di preghiera; e di un'argomentazione che si propone di dimostrare *quod vere sit Deus*, ossia (come dice Masnovo) che a Dio, soggetto, conviene il predicato esistente; mentre il *Monologion*, in affinità con quelle che saranno le vic tomistiche, scopriva Dio come predicato: a fondamento di ogni realtà è Dio. Siamo quindi all'eterno *shibboleth*, alla valutazione dell'argomento ontologico. Per la V. Gaunilone « non ha tecnica filosofica », ha uno stile « faticoso e stentato », « ma ha un acuto senso critico... Egli mette infatti subito il dito sulla piaga: ma è proprio vero che noi pensiamo l'ente di cui nulla può pensarsi più grande? » (pag. 91-92). E questa piaga, nonostante le cure sempre tentate e sempre riprese (le « colorazioni » scotistiche, cartesiane, leibniziane), è inguaribile: « inconsapevolmente S. Anselmo sostiene il suo argomento con un dato di fede, sì che in realtà l'argomento anselmiano non dà la dimostrazione dell'esistenza di Dio » (pag. 98).

4° *Gli attributi di Dio e la derivazione delle cose da Dio*. Qui convengono il *Monologion* e il *Proslogion*. Limitiamoci a notare che la dottrina del Logos (neoplatonicamente e agostinianamente concepito come mediatore nella creazione) conduce S. Anselmo a discorrere della Trinità « come di una dottrina che possa giustificarsi con la sola ragione » (pag. 111). Attenti però: « Non già che per S. Anselmo del *Monologion* il mistero non esista, ma esso consiste nell'inesauribilità dell'essenza divina, nel come le tre Persone sussistano in una unica essenza, non già nell'esistenza della Trinità divina » (pag. 112).

5° *Il ritorno a Dio*. Si è già accennato al carattere intuizionistico dell'etica anselmiana e ai suoi pregi. Diciamo ora dei suoi difetti: a) la mancata sintesi tra virtù e felicità - b) le oscillazioni intorno al concetto di libertà, più spesso identificata « col potere di aderire al bene per se stesso, cioè identificata con la stessa volontà ragionevole » (pag. 123) - c) la distinzione del male fisico in negativo e positivo, che « ci sembra del tutto er-

rata: essa è frutto di un'analisi affrettata; e l'analisi è affrettata perchè a S. Anselmo il mondo fisico interessa assai poco » (pag. 133). Mi pare che anche questi difetti testimonino dello sforzo che ha dovuto compiere il primo degli Scolastici intorno a concetti e problemi che saranno ripresi e lungamente meditati: il sec. XI non è ancora il secolo XIII!

Concludendo, ci sembra da notare la finezza del lavoro (è visibile in più punti il tocco delicato della mano femminile) congiunta all'acutezza della penetrazione critica. Rileveremo due... finezze. La prima a carico delle edizioni dell'« illeggibile » (dicono alcuni, ma la V. li riprende) Gaunilone: pare che il testo citato a pag. 93, n. 38 esiga una leggera correzione nella 4ª riga: « *dicere* possem », oppure « *dici possent* », invece di « *dici possem* »...

Abbiamo poi un testo anselmiano: « Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata », che a pag. 117 viene reso così: « La giustizia è la rettitudine della volontà *per se servata* » (sottolineo io), e a pag. 123 invece: « La moralità consiste nell'osservare la rettitudine per se stessa, non per altri motivi »: preferisco questa seconda traduzione.

Un cenno merita pure la nota bibliografica finale: completa, ragionata e... divertente! Il caso è quanto mai raro, e non lascia dubbi sull'informazione tutta di primissima mano dell'A.

A. COCCIO

LÙIGI PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, un vol. di pag. XXXII-405, Torino, edizioni di « Filosofia », 1950.

Questo volume primo, in cui si tratta di Kant, Schiller, Fichte, attinge la sua unità dal far rivivere le dottrine estetiche dei tre filosofi tedeschi nel clima storico in cui sono nate e si sono sviluppate. Il metodo di lasciarsi guidare dalle interpretazioni romantiche consente di creare un'atmosfera intorno a ciascun pensatore e di stabilire legami e rapporti secondo un criterio di aderenza storica molto utile ai fini dell'indagine purchè si tenga presente, come è naturale, che l'opera del filosofo non si esaurisce in quella dell'interprete. La parte che riguarda l'estetica fichtiana, che viene ad aggiungersi in Italia alle pagine dell'Aliotta ed allo studio del Petruzzelli, ha, secondo l'A., il valore di una *ricostruzione* in quanto prende in esame la totalità delle opere di Fichte sviluppando ed approfondendo i sottintesi estetici in esse racchiusi. Manca in queste infatti una trattazione specifica intorno all'estetica, ma tutta la filosofia fichtiana, afferma l'A., come ha un carattere pedagogico così ha anche un carattere estetico. Che tale aspetto, pregno di conseguenze esista a noi sembra fuori dubbio e tenendo conto di esse ci possiamo spiegare le intime corrispondenze che i Romantici trovarono nella *Wissenschaftslehre*. (Ci sia lecito, a questo proposito ricordare il nostro articolo *L'elemento estetico nei frammenti novalesiani* in « Rassegna di Scienze filosofiche », gennaio-marzo 1948).

La parte del volume che tratta dell'estetica di

Schiller ha valore di una *sistemazione*. Alla produzione schilleriana l'A. riconosce una vera importanza filosofica e sviluppa il suo tema facendo perno sulle tre grandi idee: il concetto di un ideale di perfetta umanità, il principio dell'educazione estetica e la concezione di uno sviluppo storico dell'umanità. Ma l'opera del Pareyson acquista un più ampio respiro ed una più interiore unità specialmente perchè tanto la concezione estetica di Schiller quanto quella di Fichte sono considerate come appartenenti ad una corrente che muove da un aspetto dell'estetica kantiana. I riferimenti a questa, nelle due parti accennate, sono perciò frequenti ed importanti, e la Critica del Giudizio, nel volume, l'oggetto di una vasta trattazione iniziale.

L'A. ci avverte che la sua non è una esposizione ma una *discussione*. Poichè noi abbiamo tentato di dare una interpretazione dell'estetica kantiana in due articoli recentemente apparsi su questa rivista un particolare interesse ci spinge a soffermarci su questa parte dell'opera che costituisce un penetrante ed originale sforzo per superare le molteplici e gravi difficoltà della terza Critica.

Opportunamente l'A. traccia il suo piano di lavoro e fissa quali siano i compiti assegnati all'interprete. Egli si propone di indagare sul significato esatto della contemplazione pura e sul suo carattere ateorico e apratico e di esaminare poi « se i concetti di sublime e di bellezza aderente compromettano la ateoricità e la apraticità della contemplazione pura, e in qual senso abbia da inflettersi la contemplazione pura per non lasciarsi inficiare dalla presenza di elementi teorici e pratici, rispettivamente richiesti dalla bellezza aderente e dal sublime: ne risulterà la necessità di abbandonare la divisione analitica delle facoltà, e di porre in movimento, fra di loro, le stesse facoltà umane. » (pag. 21). La conclusione sarà « che il sublime contiene l'istanza d'una presenza del sentimento nella contemplazione estetica, e la bellezza aderente risulta dall'esito estetico dell'interpretazione della natura » (pag. 21). Con altrettanta chiarezza, dopo aver fatto rilevare l'aspetto sistematico e quello asistematico della terza Critica, l'A. fissa i compiti dell'interprete. « L'interprete della *Critica del giudizio* si trova perciò non solo legittimato, ma costretto a disarticolarla, liberandone il ricchissimo materiale dalle sovrastrutture sistematiche, se vuole conseguire una comprensione adeguata e penetrarne il significato. Soprattutto dovrà guardarsi dall'isolare la critica del giudizio estetico dalla critica del giudizio teleologico, accettando senz'altro, senza più rivederla, quella distinzione che Kant stabilisce in linea espositiva, ma non segue in linea speculativa. Infine dovrà seguire i vari motivi che Kant, senza preoccuparsi di svilupparli o anche soltanto di elaborarli, lascia allo stato di pura proposta incidentale, connettendoli con la parte meglio elaborata della sua dottrina » (pagg. 18-19). Il punto di partenza per un esame dell'estetica kantiana non sta nell'adagiarsi a constatarne una volta di più le contraddizioni, ma nel ricercare il motivo per cui vicino alla bellezza libera il filosofo concede tanta parte alla