

testi che si presentassero anepigrafi (questo solo elenco alfabetico occupa 150 pagine); indicare infine i codici in cui ogni singolo commento è contenuto.

Ora quando si pensi che i *Libri Sententiarum* di Pier Lombardo (finiti nel 1152) furono per quattro secoli il libro di testo fondamentale per lo studio della teologia, e che nessuno poteva ascendere al magistero di tale scienza se non ne avesse redatto un commento, sarà facile immaginare davanti a quale immenso materiale lo Stegmüller si sia trovato. Il suo merito è quello di aver cercato di dare ordine a questo finora disordinatissimo e in gran parte negletto materiale, nascosto in migliaia di codici in ogni biblioteca d'Europa, dalle più ricche alle più povere, dalle più accessibili alle più inaccessibili.

È evidente, quindi, che un catalogo del genere non può nascere completo, ma sarà destinato ad aumentare e ad arricchirsi mano mano che saranno compiutamente esplorati i fondi delle nostre biblioteche, specialmente di quelli senza catalogo a stampa, che riserbano sempre le maggiori sorprese.

L'A. stesso chiede per questo scopo l'aiuto di studiosi e di bibliotecari, e già annuncia un *Auctarium reperiitorii* che raccolga un primo elenco supplementare.

Ma intanto è giusto riconoscergli il merito di aver dotato la storia della teologia di un manuale fondamentale, destinato a prestarle immensi servizi.

EZIO FRANCESCHINI

TH. CROWLEY O.F.M., *Roger Bacon. The problem of the soul in his philosophical Commentaries*, 1 vol. in 8° di pagg. 223. Louvain-Dublin, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1950.

Gli studi di questi ultimi decenni sull'insegnamento impartito nelle Facoltà delle Arti nel secolo XIII hanno messo in rilievo l'importanza dei Commenti di Bacone ad Aristotele, commenti pubblicati da R. Steele e F. Delorme col titolo *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*. Sebbene l'edizione si sia iniziata nel 1905, queste opere, come osserva il P. Crowley, sono state poco studiate finora. L'Autore di questo libro si è proposto di studiare come si presenti nei Commenti giovanili di Bacone il problema dell'anima umana. Quanto preciso e limitato è il tema studiato, tanto è ampia nell'Autore la preparazione per situare il problema nella filosofia del secolo XIII, sì che da questo bel libro c'è moltissimo da imparare. Non solo infatti il Crowley dedica un primo capitolo alla vita e agli scritti di Bacone — studio questo che gli permette di capire l'evoluzione del pensiero di B. —, ma fa continui e precisi raffronti col pensiero dei contemporanei e degli immediati predecessori di Bacone.

Dal primo capitolo risulta che Bacone non fu probabilmente il primo a 'leggere' i libri *naturales* di Aristotele nell'Università di Parigi, ma fu certo uno dei primi, un pioniere dell'irresistibile movimento aristotelico » (pag. 77), e che i suoi Commenti sono certamente anteriori al 1247, probabilmente degli anni 1240-1245. A partire dal 1247 si manifesta l'interesse di Bacone per la scienza sperimentale della natura, quindi l'opposizione a certi teologi, anche del suo Ordine, fra i quali S. Bonaventura, che diffidavano di certe scienze a lui care, come l'astrologia. Il suo ingresso nell'Ordine francescano è da porre intorno al 1257. In questa lotta, salvo la breve parentesi del pontificato di Clemente IV, Bacone ebbe la peggio, come è noto. A proposito della cronologia delle opere inviate da Bacone a Clemente IV l'A. discute e confuta la tesi del Mandonnet, e afferma che l'*Opus maius* fu scritto prima dell'*Opus minus* e dell'*Opus tertium*.

Nei capitoli II-IV il Crowley espone le dottrine di Bacone sull'anima come risultano dagli scritti del 1241-1245. Nel capitolo secondo tratta dell'ilemorfismo di Bacone, e prende posizione contro uno studio di J. A. Sheridan che avvicina la dottrina di Bacone a quella di S. Tommaso. Bacone afferma che in tutti gli enti creati è presente la materia, e che questa materia, intesa come principio di contingenza, è una in tutti gli enti *secundum essentiam*, ma non *secundum esse*, (nell'*Opus tertium* invece rinnegherà questa distinzione). Afferma pure la pluralità delle forme; anzi, dal confronto con le teorie di Tommaso di York, S. Bonaventura, Riccardo da Mediavilla, il Crowley conclude che la teoria di Bacone

è sostanzialmente identica a quella di questi autori, e che, perciò « la pluralità delle forme, nella sua più raffinata modalità, era già conosciuta prima del 1250 » (pag. 115).

La dottrina di Bacone sulla natura dell'anima è una mescolanza di aristotelismo e di platonismo: l'anima è forma, ma è pure *hoc aliquid*, essa stessa composta di materia e forma. Particolarmente interessante è l'indagine sul problema dell'origine dell'anima, poichè a questo proposito l'A. ci presenta, nei loro motivi e nella loro origine storica, le diverse teorie affacciate nel secolo XIII. Gli schemi dell'agostinismo e dell'aristotelismo si spezzano, poichè vediamo i teologi, ispirati a S. Agostino, insistere sull'unità dell'anima, e i filosofi, pensosi delle dottrine aristoteliche sullo sviluppo embrionale, farsi assertori della pluralità delle anime. Bacone sta coi filosofi e afferma che l'anima vegetativa e sensitiva deriva per generazione dalla potenza della materia, e che solo l'intelletto è creato. Afferma però di essere d'accordo anche con certi teologi: almeno coi teologi inglesi (pag. 134). Le tre forme, vegetativa, sensitiva e intellettuale si uniscono nella sostanza di un'unica anima: sostanza una, ma composta.

Per quel che riguarda l'anima razionale, l'intelletto possibile e l'intelletto agente, il pensiero di Bacone ha subito una evoluzione: una prima evoluzione c'è già nei Commenti giovanili: in un primo tempo (*Questiones supra undecimum prime philosophie*) Bacone ritiene che l'intelletto agente sia parte dell'anima; in un secondo momento seguendo, dice lui, Aristotele, Alfarabi ed Avicenna, afferma che è separato, *sicut ponunt theologi et verum est*; solo più tardi lo identifica con Dio, d'accordo con Guglielmo d'Auvergne e Adamo di Marsh. Solo questa terza fase, quindi, potrebbe inserirsi in quello che il Gilson chiama agostinismo avicennizzante. Qui però al lettore viene fatta una osservazione: quando (nel secondo momento segnalato dal Crowley) Bacone afferma che l'intelletto agente è separato, come lo concepisce? « On this separated substance in itself Bacon has little to say; no special place is allotted to it in the world of immaterial beings and no special activity other than that psychological function it has in relation to the possible intellect » (pag. 182), e questa è una funzione illuminatrice. Ora è molto improbabile che già in questo momento Bacone lo concepisce come Dio? Come se la sarebbero cavata quei *theologi*, che affermavano la separazione dell'intelletto agente, con una Intelligenza separata che illumina le anime umane, ma non è Dio? È molto improbabile pensare che quei teologi siano gli stessi di quelli citati da Bacone nell'*Opus tertium*, Guglielmo d'Auvergne e Adamo di Marsh che, almeno secondo l'interpretazione di Bacone, identificavano l'intelletto agente con Dio?

Certo si è che, anche seguendo Avicenna, Bacone non intendeva staccarsi da Aristotele. Per esempio non intese mai l'intelletto agente come *dator formarum* e nella teoria dell'astrazione segue Aristotele. È vero che parla anche di illuminazione, ma secondo lui l'illuminazione è un fatto raro e non dipendente da noi. Sicchè l'A. conclude che Bacone — il Bacone dei Commenti giovanili — non può esser detto nè agostiniano, poichè non c'è nessun influsso agostiniano in questi scritti, nè agostiniano avicennizzante: è un aristotelico neoplatonizzante, secondo la denominazione che il Van Steenberghen ha dato della filosofia della prima metà del Duecento.

S. VANNI-ROVIGHI

A. DE WAELHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, 1 vol. in 8° grande di pag. 408. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1951.

L'esistenzialismo ha avuto il merito di mettere in rilievo, come una delle caratteristiche essenziali dell'uomo, l'esser nel mondo, ma non ci ha poi dato una ontologia dell'uomo capace di giustificare quella felice rilevazione fenomenologica. Per esser nel mondo, nel modo acutamente analizzato da Heidegger e da Sartre, l'uomo deve percepire, e per percepire deve avere un corpo. Ora Heidegger non fa parola di questi problemi e Sartre, con la sua opposizione del per-sè è dell'in-sè, elabora una ontologia che è in contraddizione con le descrizioni migliori della sua fenomenologia. Maurice