

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 de l'*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

Merleau-Ponty tende invece proprio a elaborare « une doctrine de la conscience engagée » (pag. 8). A questo compito sono dedicate le sue due opere principali: *La structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception*. Dalle analisi condotte in queste opere risultano insostenibili, perchè assolutamente incapaci di giustificare ciò che la fenomenologia mette in luce, due posizioni opposte fra loro, ma che in realtà in molti punti coincidono: l'empirismo e l'idealismo di tipo razionalistico. Per empirismo si intende la riduzione della coscienza, e della realtà in genere, a puri dati isolati. Per esempio, nel caso del comportamento empirismo è il behaviorismo rigoroso che concepisce il comportamento « come un insieme di reazioni puntuali prodotte causalmente da eccitazioni parimenti puntuali » (pag. 18). Nel caso della percezione empirismo è la teoria associazionistica che concepisce la percezione e la vita cosciente in genere come la somma di sensazioni, le quali sarebbero fatti oggettivi, processi svolgentisi nel sistema nervoso in corrispondenza a vibrazioni esteriori. Nei sistemi empiristici quella che scompare è appunto la coscienza. Senonchè l'empirista che dissolve in fatti elementari oggettivamente constatabili le coscienze degli altri, ha la curiosa pretesa che gli altri credano nella sua, di coscienza, in quella dell'empirista, poichè egli osserva, fa esperienze, ce le racconta, e pretende che noi crediamo che egli ha visto e osservato così. Così, la 'sensazione' provata da ogni uomo che non sia lo scienziato sperimentatore è un fatto puramente fisiologico, che si svolge nel sistema nervoso di colui che sente, e non riflette affatto il mondo oggettivo, ma è puramente soggettiva; ma tutto quello che lo sperimentatore ci racconta sulle reazioni del soggetto osservato — e che, evidentemente, lo sperimentatore non può apprendere se non dall'esperienza sensibile, e quindi, secondo lui, da pure sensazioni — è perfettamente oggettivo (pag. 63). Così ci vengono gabbellate, in nome della scienza, teorie metafisiche assai dubbie, come, osserva acutamente il De W., « i governi di 'tecnici' che non fanno politica, ne hanno sempre una, e spesso la peggiore » (pag. 11).

D'altra parte l'idealismo razionalistico il quale afferma che il soggetto costruisce l'oggetto, che le cose sono le mie rappresentazioni, non spiega il fatto che le cose mi siano date, e mi siano date sempre per aspetti (*Abschattungen*) che io scopro un poco per volta, e, attribuendo il potere creativo a una coscienza in terza persona, non spiega mai come mi comporti e come conosca io. Io, che sono coscienza e corpo, che sono uno nei diversi aspetti della mia vita cosciente, dai più bassi ai più spirituali. Non si spiega la nostra vita cosciente nè concependo l'uomo come una cosa fra cose (come si spiegherebbe infatti quel singolare rapporto fra me e le cose che è la conoscenza, il manifestarsi a me delle cose, se io non fossi qualcosa di più di una semplice cosa?), nè concependo l'uomo come una pura coscienza priva di corporeità. Questa ci sembra la tesi fondamentale di M.-P. che il De W. mette in rilievo esponendo le sue teorie sul comportamento, la sensazione, l'associazione, l'attenzione e il giudizio, la percezione vista nel soggetto percipiente e studiata attraverso i caratteri del percipito. Degna di particolare rilievo ci sembra la conferma data a quella tesi dall'analisi della autocoscienza (cap. XII): anche dell'io non si ha una conoscenza adeguata e piena; non c'è una piena trasparenza dell'io a se stesso; ma ognuno di noi prende coscienza di ciò che è a poco a poco, come conosce per *Abschattungen* ciò che sono le cose. Come è incontrovertibilmente evidente che esiste qualche cosa, ma ci vuole un lungo e inesauribile processo per sapere che cosa sono le cose che percepiamo, così c'è evidenza incontrovertibile che io esisto, ma non è mai esaurita la conoscenza di ciò che sono.

Da queste premesse sulla natura dell'uomo, « soggettività impegnata nel corporeo » (pag. 325), nasce una filosofia morale e sociale. Innanzi tutto una affermazione della libertà — non intesa però come libertà assoluta, al modo di Sartre. L'uomo fa parte del mondo, è, per certi aspetti del suo essere, condizionato dal mondo, ma non è determinato ad essere tutto quello che è, può, a partire da una situazione, determinarsi in un modo piuttosto che nell'altro, costruire il suo carattere. « La liberté est, mais elle n'est que militante » (pag. 321). L'uomo manca quindi alla sua missione se prende il mondo e la storia così come sono, se non lotta per instau-

rare una convivenza umana in cui sia possibile a ciascuno l'essere riconosciuto come uomo. M.-P. vede nel marxismo l'unica concezione della storia che rispetti il carattere umano dell'uomo, che risponda alla concezione dell'uomo alla quale abbiamo sopra accennato: ritiene infatti che il materialismo scienziato sia un elemento spurio del marxismo. Ammette la necessità dell'azione, anche violenta, per instaurare una convivenza sociale che porti al riconoscimento dell'uomo, ma non una oppressione sistematica, come quella instaurata nell'U.R.S.S. E rifiuta il Cristianesimo, per un motivo che torna abbastanza spesso nell'ateismo contemporaneo, e cioè che l'esistenza di un perfetto e assoluto Bene, trascendente il mondo, e di una Provvidenza infallibile, renderebbe vana l'attività dell'uomo.

Contro questa teoria polemizza, con tanta fermezza quanta serenità, il De W., mostrando l'incomprensione e l'equivoco sul quale essa si fonda. Ma un'altra critica, di carattere più generale, muove il De W. nel capitolo conclusivo, alla filosofia di M.-P.: le rimprovera di non voler andare oltre la fenomenologia e di rifiutare la metafisica. Il motivo per cui M.-P. si chiude in questa posizione è che dalla percezione non si esce, e la percezione è il rapporto col mondo di un soggetto che è nel mondo e del mondo; non può dar luogo quindi a un discorso *sul* mondo come vorrebbe essere la metafisica. Ora, osserva il De W., se per metafisica si intendesse una scienza deduttiva, dettata da una coscienza assoluta, fuori del mondo, M.-P. avrebbe ragione; ma se per metafisica si intende indagare sul modo di essere di ciò che è percipito ed espressione in concetti universali di ciò che si è percepito, è impossibile non fare una metafisica. « La riflessione fenomenologica sfocia in una ontologia » (pag. 391).

L'esposizione della filosofia di M.-P. è condotta sempre con limpidezza penetrazione e con quella simpatia che è condizione per l'intelligenza del pensiero altrui, senza che tuttavia questa simpatia tolga nulla alla fermezza del dissenso, quando dissenso c'è. E, pregio grandissimo di questo bel libro, la filosofia di M.-P. è messa continuamente a raffronto con altre filosofie contemporanee, più frequentemente con quelle di Husserl, di Heidegger, di Sartre; che l'A. conosce profondamente. Alla filosofia di Heidegger egli ha infatti dedicato un ampio ed eccellente studio che fu già recensito in questa rivista.

S. VANNI-ROVIGHI

R. JOLIVET, *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité*, 1 vol. di pagg. 200. Paris-Lyon, E. Vitte, 1950.

È uno scritto, ricco di cultura e di penetrazione, che sta fra la psicologia e la fenomenologia della vita morale, e porta quindi un prezioso contributo a quella che dovrebbe essere la *Summa de virtutibus* del tomismo contemporaneo.

È possibile essere sinceri? A quali condizioni? Essere sinceri significa essere semplici ed essere aperti, trasparenti. Ora non è possibile essere trasparenti agli altri se non si è trasparenti a sè. E qui cominciano già le difficoltà, poichè se una certa conoscenza di sè c'è sempre, una piena conoscenza di noi stessi non l'abbiamo mai. Già la conoscenza di sè come uomini, come soggetti spirituali non è facile, ma irraggiungibile è la piena conoscenza della nostra individualità, poichè è impossibile esprimere adeguatamente ciò che in noi e da noi è vissuto in termini astratti, come sono i nostri concetti: *individuum est ineffabile*. Bisognerà guardare al nostro operare, alle nostre azioni, per poterci conoscere, ma, anche nelle nostre azioni non ci coglieremo totalmente, se, nel raccoglimento e nel silenzio, non guarderemo a quella finalità che dà un senso unitario alla nostra vita.

Come la riflessione e l'espressione in concetti non basta a farci conoscere noi stessi, così la « confidenza » il raccontarci, non basta a farci comunicare con gli altri: occorre simpatia e amicizia per comunicare con gli altri. Di più: ci vuole anche un cospirare delle volontà, un tendere ad attuare i medesimi valori. « E perciò la nostra unità [con gli altri] non si compie che in Dio, che è l'Assoluto del valore » (pag. 176).

S. VANNI-ROVIGHI