

ANALISI D'OPERE

ARMANDO CICHETTI, *L'agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta*, 1 vol. di pag. 104, Roma, Editoriale «Arte e Storia», 1951.

Il lavoro, come dice l'autore nella prefazione, dato alle stampe dopo più di tre anni dalla sua redazione, è nato come dissertazione di laurea, discussa alla Università di Roma nel luglio 1947.

L'analisi che si compie dell'opera dell'Arcivescovo di Canterbury, è limitata al *Monologio* ed al *Prosologio*, nei quali si può vedere bene l'anicus filosofico di S. Anselmo.

Il Cichetti si muove nell'ambito dell'ontologismo di P. Carabellese e nello studio di Agostino e di Anselmo ed ancora nell'esame comparativo, che svolge ampiamente.

Che S. Anselmo sia nella linea di pensiero di Agostino è pacificamente ammesso, ma l'autore si preoccupa soprattutto di sottolineare tale continuazione dal punto di vista dell'idealismo agostiniano, che nello ultimo capitolo è mostrato avverantesi in Anselmo come ontologismo.

Nel primo capitolo dal titolo «Agostino ed Anselmo personalità e posizione storica» sottolinea la interiorità della ricerca agostiniana ed il suo distendersi nella linea dell'idealismo platonico.

A proposito della teoria della illuminazione (p. 13), dato un brevissimo accenno alle interpretazioni che ne sono state date, ritiene di vederne «il vero significato ed il valore profondo, quando si spogli la illuminazione di qualunque riferimento psicologico o teologico, nel riconoscimento dell'apriorità dell'idea»; l'idea cioè come condizione del conoscere.

Pur muovendosi nella direzione agostiniana, Anselmo d'Aosta presenta della originalità rispetto ad Agostino dal punto di vista del metodo: Anselmo è molto più sistematico e di una logica più stringente, e ciò perchè diversi erano gli interessi storici che mossero i due pensatori.

Il capitolo terzo si apre con una presa di posizione del Cichetti rispetto alle varie interpretazioni dell'argomento del *Monologio*. Dagli storici della filosofia medioevale fu ritenuto un argomento a posteriori per dimostrare la esistenza di Dio (cfr. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, II ed. Vol. 1, pag. 48-49 - S.VANNI ROVIGHI, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Bocca, Milano 1949, pag. 64 ss.); il Cichetti invece non solo esclude che si tratti di un argomento a posteriori, ma addirittura svuota l'argomento di ogni carattere probativo in ordine a dimostrare la esi-

stenza di Dio. L'unica preoccupazione di Anselmo sarebbe quella di mostrare a chi «aut non audiendo aut non credendo ignorat» l'Una Natura, nel suo essere in sè, richiesta dalla molteplicità delle cose. Insomma l'argomentazione non conclude alla esistenza (esse in re) dell'Una Natura. Solo nel *Prosologio* S. Anselmo crederà di dare la dimostrazione della esistenza di Dio, con l'argomento ontologico.

Non si può però accordare ciò che dice in questo capitolo l'autore con quanto afferma precedentemente (p. 27). Quivi si accenna al motivo del sorgere del *Prosologio* ed il Cichetti riportando le parole di S. Anselmo (*Proemio del Prosologio*), dice che il nostro Arcivescovo, preoccupato della difficoltà che il monologio avrebbe potuto presentare, volle trovare quell'«unum argumentum» che valesse a riassumere tutta la complessa argomentazione del *Monologio*.

Allora pare che logicamente si dovrebbe dire che anche nel *Monologio* Anselmo aveva avuto, almeno la intenzione, di porre argomenti validi per dimostrare la esistenza di Dio, dato che il *Prosologio* fu scritto per ovviare alle difficoltà del *Monologio* e dato che il *Prosologio* fornisce appunto l'«unum argumentum... ad astruendum quia vere Deus est».

Inoltre l'argomento del *Monologio* non sarebbe una prova a posteriori, perchè «il procedimento seguito da Anselmo, per dimostrare la inseità di Dio, è tipicamente platonico», cioè è inficiato di realismo esagerato.

Si può osservare che tale realismo esagerato non impedisce ad Anselmo di muoversi, per usare una espressione di Mons. Masново, «sul terreno dei fatti», e quindi, posto che si giunga a Dio, vi si giunge dagli effetti, a posteriori.

Parlando della sostanza (pag. 63 e segg.) osserva l'autore che il concetto molto vago e confuso che ne ha S. Anselmo può essere ridotto a questi elementi costitutivi: individualità, soggettività, pluralità, e quindi sostanza sarebbe «l'individuo plurimo mutevole».

Ma tale concetto di sostanza, non può essere applicato a Dio, ed allora Anselmo sottolinea la individualità, l'in sè di ciascuna cosa, così sostanza sarebbe come il sostrato della esistenza, che non può non essere individuale: tale concetto si può attribuire a Dio.

Interessante è il parallelo stabilito nel capitolo quinto tra la concezione della memoria in S. Agostino ed in S. Anselmo.

Il lavoro merita di essere letto, soprattutto per

gli interessanti paralleli stabiliti tra Agostino e Anselmo, nonostante possa sembrare a chi scrive che certi atteggiamenti intorno alle due opere anselmiane siano determinati dalla preoccupazione di dimostrare un assunto: l'ontologismo di S. Anselmo.

GIACOMO SAVARÈ

G. FRACCARI, *Giordano Bruno*. 1 vol. di pagg. 323 - Milano, Bocca, 1951.

L'A. non intende analizzare le varie opere filosofiche del Bruno, e neppure tracciarci un'esposizione compiuta del pensiero di lui; sono infatti tralasciate varie questioni quanto mai discusse: ad es. l'evoluzione del suo pensiero, la concezione dei rapporti fra Dio soprannaturale e l'universo, le relazioni tra la « nolana filosofia » e le religioni positive, gli accurati studi delle fonti classiche (Parmenide, pitagorici e platonici oltre ad Aristotele) e rinascimentali della sua concezione della realtà, le sue varie ricerche scientifiche e molti elementi biografici, tutt'altro che superflui per ben intendere la sua personalità filosofica.

Il Fraccari si propone invece di presentarci quello che egli ritiene il significato « più vero e più umano » del pensiero del Bruno. E lo trova nel programma del Nolano di respingere le astratte distinzioni di materia e forma, corpo e anima, e con esse tutti gli schemi del « raziocinio », nei quali si è arenata la filosofia e la scienza: cosicchè, dopo di aver riconosciuto come relative dapprima e poi « inesistenti e inconsistenti » le nostre leggi razionali, egli possa protendersi, furioso, a « sentire » il Tutto.

Ora non v'è dubbio che il Bruno abbia affermato l'inconoscibilità dell'Uno da parte della ragione e nello stesso tempo abbia additato nella coscienza dell'Infinito la mèta dei rari « furiosi ». Ma ciò non lo condusse a respingere come irrimediabilmente false le ricerche razionali: egli stesso ha condotto gran parte della sua filosofia su questo piano, nè poteva fare altrimenti; come pure s'è preoccupato di conoscere seriamente la fisica aristotelica per indicarne i passaggi meno sicuri e dimostrati, mentre la sua adesione alla logica dello Stagirita fu incondizionata.

In realtà questa forzatura nell'interpretazione del Bruno ben si spiega da chi consideri il pensiero dell'a. che emerge di continuo nell'esposizione sino a sopraffarla ed a cercarvi una convalida del proprio irrazionalismo. Che l'a. non apprezzi molto le distinzioni del « raziocinio » si può vedere anche dalla disinvoltura della sua terminologia: accidentale, materiale, limitato sono per lui sinonimi (p. 96); l'indeterminato è senz'altro il nulla (p. 114) ecc.

Ma non giunge affatto allo scetticismo: anzi, sui ruderi della filosofia e della scienza, egli precocizza un nuovo sapere, da ricercarsi nel « campo delle forze spirituali dell'anima che diciamo invisibili » (p. 239). E' fin troppo chiaro dove vuole arrivare: e, più oltre, dice apertamente: « la scienza magica è proprio quella che si applica a questi principi causali da cui derivano le cose. Magia perciò è scienza dell'anima » (p. 294). Allora comprendiamo perchè Bruno sia accostato ai santi e addirittura a Cristo: e perchè, con inqua-

lificabile travisamento storico, si affermi che la dottrina di Cristo « può giustificare e conciliare in sè... tutte le azioni e tutte le esperienze umane » (p. 302). Crollati i valori razionali, una distinzione di bene e di male è inconsistente.

E si chiude il libro col rincrescimento d'aver appreso ben poco sulla filosofia del Bruno, e di dover respingere, in base alla ragione, una concezione che arbitrariamente dalla ragione prescinde.

LIVIO MARITANO

Descartes et le cartésianisme hollandais, par E. J. DIJKSTERHUIS, CORNELIA SERRURIER, PAUL DIBON, HENDRIK J. POS, JEAN ORCIBAL, C.-LOUISE THIJSSSEN-SCHOUTE, GENEVIEVE LEWIS, *Etudes et documents*, un vol. di pagg. XII-310, Parigi, Presses Universitaires de France, Amsterdam, Editions françaises d'Amsterdam, 1950.

Questo interessante ed utile volume cartesiano è il primo delle pubblicazioni dell'Istituto francese d'Amsterdam « Maison Descartes », ed è stato un solido contributo, nell'anno del centenario della morte del Filosofo, alla conoscenza del suo pensiero in genere, ed in particolare al suo attivo influsso sulla cultura, non solo filosofica, dei Paesi Bassi.

In esso possiamo distinguere tre gruppi di scritti, e cioè: i testi inediti, di Cartesio o intorno a Cartesio, gli studi di carattere generale, ed i contributi su argomenti di interesse particolare. Ecco, dunque, secondo quest'ordine, l'indice del volume:

a) *Inediti*: 1) una breve lettera di Cartesio a Costantino Huygens, presentata da PAUL DIBON (pagg. 71-85); 2) uno scritto di Du Vaucel, dell'agosto 1681, contenente osservazioni sulla filosofia cartesiana, presentato da GENEVIEVE LEWIS (pagg. 113-130); 3) e 4) il riassunto, a cura di JEAN ORCIBAL, di due autografi cartesiani inediti, riguardanti i rapporti che univano il Filosofo alla sua patria adottiva (pagg. 109-111); inoltre, citazioni da testi manoscritti inediti si trovano in vari articoli (cfr., ad es., il saggio di G. Lewis su agostinismo e cartesianismo a Port-Royal).

b) *Studi di carattere generale*: 1) *La complexité de la pensée de Descartes*, di H. J. POS (pagg. 1-20); 2) *La méthode et les Essais de Descartes*, di E. J. DIJKSTERHUIS (pagg. 21-44); 3) *Descartes, l'homme et le croyant*, di CORNELIA SERRURIER (pagg. 45-70).

c) *Contributi particolari*: 1) *Descartes et sa philosophie jugés à l'Hotel Liancourt*, di J. ORCIBAL (pagg. 87-107); 2) *Augustinisme et Cartésianisme à Port-Royal*, di G. LEWIS (pagg. 131-182); 3) *Le Cartésianisme aux Pays-Bas*, di C. L. THIJSSSEN-SCHOUTE (pagg. 183-260); 4) *Notes bibliographiques sur les Cartésiens hollandais*, di P. DIBON (pagg. 261-300).

Interessante la prefazione di ETIENNE GUILHOU, Direttore della « Maison Descartes », che parla della nascita del volume; e molto utile l'Indice dei Nomi citati (pagg. 301-308), che chiude il libro.

Passando, adesso, ad alcuni cenni particolari su questa raccolta, notiamo, a proposito degli *Inediti*, che il primo è una lettera, datata da Stoccolma, del 4 dicembre 1649: Huygens voleva sa-