

Qui hanno preso le mosse le interpretazioni di Avorroè e di S. Tommaso. Si tratta di stabilire il senso di quel χωριστός (separato), riferito all'intelletto agente.

Il Soleri scarta la possibilità della interpretazione averroistica dicendo: «Prima di tutto, la distinzione tra intelletto attivo e passivo è detta espressamente essere fatta dentro l'anima (ἐν τῇ ψυχῇ, 430 a 13), la cui unità è sempre indubbiamente intatta. In secondo luogo, l'intelletto attivo separato è detto «χωρισθείς» quando e dopo che siasi separato: evidente supposizione di una sua intima unione con il sinolo. Unione che non può intendersi quale forma sostanziale, avendo Aristotele altrove espressamente affermato che separabile è solo ciò che non sia forma. (De an., II, i, 413 a 6-7). In terzo luogo, tale intelletto ci costituisce veramente, è veramente l'io di ognuno: tanto che noi dobbiamo dirci preesistenti e se non ci ricordiamo delle esperienze precedenti è unicamente perchè nell'attuale vita l'intelletto attivo nulla intende senza quello passivo. Ora si può legittimamente supporre un'esistenza impersonale dell'intelletto attivo? Non è essa quanto di più ripugnante si possa immaginare per il filosofo dell'individualità, del «τόδε τι»? (pag. 148).

La opinione invece di S. Tommaso è più consona allo spirito ed alla lettera della concezione aristotelica.

Chiara è la esposizione; abbondanti le citazioni dei testi aristotelici. L'autore dimostra di avere accostato con spirito critico la bibliografia in merito. Non teme ad esempio di scostarsi dal Nyens per ciò che riguarda il pluralismo dell'intelletto, pur avendo altrove avuto identità di vedute.

Stancano le citazioni riportate nel corpo dell'opera, specialmente quelle in lingua straniera; se fossero state poste in calce il testo avrebbe acquistato maggior scorrevolezza.

Tuttavia il lavoro è degno di lode e la sua consultazione gioverà ad una messa a punto del problema.

G. SAVARÉ

G. CAPONE BRAGA, *Studi su Epicuro*, Milano, 1951, pagg. 109;

P. GIUFFRIDA, *L'epicureismo nella letteratura latina nel I secolo a. C.*; vol. I: *Esame e ricostruzione delle fonti, Filodemo*, pagg. 189; vol. II: *Lucrezio e Catullo*, pagg. 317, Torino, 1940, 1950.

Il Capone Braga, raccogliendo in volume alcuni suoi studi, reca un solido e documentato contributo alla conoscenza del genuino ed autentico Epicuro, già così deformato nei secoli passati. Democrito, con la sua svalutazione gnoseologica delle qualità sensibili (le qualità secondarie dell'empirismo moderno), avvia ad un semisoggettivismo nel quale c'è il «germe

dello scetticismo o l'appiglio per tesi scettiche;... iniziato lo sgretolamento dell'edificio della scienza umana (e proprio alle basi) è difficile che questo processo s'arresti; e così tutto l'edificio scientifico è minacciato di rovina» (19, 20). Difatti i più importanti pensatori della scuola democritea finirono nello scetticismo (21). Per ovviare a tali inconvenienti, Epicuro affermò un realismo materialistico integrale: egli «sostenne che la sensazione è sempre vera, oggettiva, è sempre nunzia fedele di realtà e verità, perciò degna di fede» (22). Il fedele Lucrezio si diffuse a lungo (nel L. IV del *De rerum natura*) a sostenere la dottrina del maestro. I così detti errori dei sensi provengono dalla ragione, la quale erra nell'interpretare l'innegabile ed indubbia impressione registrata dai sensi: «conseguenza necessaria della tesi che la sensazione è sempre nunzia di verità e che anche la percezione delle qualità secondarie è verace, corrisponde a qualcosa di reale» (28); ed anche qui è Lucrezio a conservarci (specie nel L. II del *D. r. n.*) in forma organica le relative argomentazioni della scuola. «Risulta dunque che Epicuro cercò di correggere il semisoggettivismo di Democrito sostenendo che tutte le qualità delle cose esistono fuori del soggetto percipiente, in rerum natura: le qualità primarie negli atomi e nelle loro combinazioni (corpi), le secondarie nelle combinazioni degli atomi soltanto» (35). Pare che il Capone Braga ritenga il realismo empiristico integrale di tipo epicureo indispensabile per fondare un realismo filosofico. Non sono del medesimo avviso: un realismo metafisico si fonda e si regge, a mio sommo parere, senza alcun bisogno di un sensismo integralistico; il realismo metafisico ha ben altre solide basi indipendenti dalla maggiore o minore soggettività delle qualità secondarie. L'integralismo sensistico portò l'epicureismo, anche in campo gnoseologico, a polemizzare contro Aristotele; e non solo contro il primo Aristotele platonizzante, ma anche contro quello delle opere mature: anche per quest'ultimo rimane ancora sempre vero che «non può esserci scienza del contingente, ossia dei fenomeni mutevoli e fugaci dell'esperienza» (39). Si sa quanto sia arduo conciliare le diverse affermazioni aristoteliche a proposito della conoscenza dell'universale. «Orbene, queste affermazioni, che sembrano contraddittorie, si possono a mio giudizio conciliare solo se s'ammette secondo lo spirito del platonismo e, in fondo, del peripatetismo stesso, che noi attraverso l'osservazione empirica e l'induzione giungiamo a cogliere principi che trascendono l'esperienza, in quanto che a traverso l'esame incompleto di un certo numero di casi particolari cogliamo rapporti essenziali, razionali, necessari fra le cose... Aristotele stesso del resto ci parla di una specie di sagacità (*Anal. Post. I, 34, 89 b, 10*), con cui noi cogliamo istantaneamente con la ragione intuitiva l'universale (*ib. I, 31, 88 a, 3-4*) nei fenomeni dell'esperienza; e dice che a traverso più casi particolari ci diviene

manifesto (ci si rivela) l'universale» (ib. I, 31, 88, a, 4-5) (40). La polemica epicurea contro Aristotele non si riferisce solo alle opere giovanili (come ha documentato il Bignone); ma «per l'esatta interpretazione della dottrina di Epicuro e di testimonianza di epicurei e per la ricostruzione della genesi di quella dottrina sono da tenere presenti anche dei testi delle opere acromatiche di Aristotele, le quali Epicuro dovè conoscere» direttamente o indirettamente (46).

Ricercando le ragioni filosofiche del pessimismo (solo di «aspetti pessimistici» parla il Capone Braga), lo studioso ottimamente li riassume nell'ammissione dell'infinità dello spazio e del tempo con il conseguente infinito aggregarsi e disgregarsi di atomi, vortice nel quale l'uomo diventa un essere minuscolo e insignificante e nella concezione ateologica che domina il tutto svolgentesi in balia del caso. Per tali radicali e decisive ragioni, ritengo si debba senz'altro parlare di essenziale e sostanziale pessimismo metafisico epicureo e di conseguente logica tragicità della vita; e non semplicemente di aspetti pessimistici dell'epicureismo. Lucrezio, il fedelissimo epicureo, ne è ben lampante prova (credo di averlo documentato nel mio *Lucrezio*, Brescia, 1945). Un lungo e documentato studio dedica il C. B. per scagionare l'epicureismo dall'aver sostenuto una concezione negativa del piacere. La dimostrazione si riassume nell'asserzione che nel sensismo materialistico epicureo qualsiasi fatto psichico, e tale è il sentimento del piacere, è un movimento, cioè un fatto positivo (56). «Ma chiarissimi testi epicurei mi paiono proprio testimoniare una concezione negativa del piacere. Il piacere fine della vita sta nel «non soffrire nel corpo e nel non essere turbati nell'anima; ...nella mancanza di inquietudine (atarassia) dell'anima, poichè questo è il fine della vita beata» (*Epist. a Menec.*) (72). Ma il problema essenziale non sta nel determinare la fisicità del piacere; fisicità la quale non può certo essere che un fatto fisiologico positivo; ma nel precisarne i riflessi psichici. In proposito, se una certa serenità emerge in Epicuro, essa è pur sempre la serenità del rassegnato all'ineluttabile (cfr. testi pag. 71) e si eclissa sempre più nei discepoli. Mi pare che anche il C. B. finisca sostanzialmente col riconoscerlo: «in conclusione, Epicuro sostenne non la teoria della natura negativa del piacere, ma una dottrina che non ne è molto lontana» (87). «Epicuro fin dall'antichità è stato accusato di ipocrisia riguardo alle sue idee religiose» (92); invece egli sostenne con convinzione la sua teologia, ritenendo certo che esistono gli dei per varie ragioni. È necessario che esista una natura superiore quale modello del saggio; nell'anima umana c'è la nozione degli dei e bisogna pure spiegarla; da ultimo, per l'esigenza dell'isonomia (eguale distribuzione delle varie parti dell'universo) (95 sgg.). L'accusa di ipocrisia nasce dal fatto

che il meccanismo ateologico e la mortalità dell'anima minano ogni base alla teologia epicurea. La contraddizione è autentica, ma Epicuro non l'avvertì (106).

«Epicuro, come ha messo in evidenza il Tescari, era decisamente contrario alla poesia e alle arti belle in genere» (88). Eppure nella scuola epicurea parecchi pensatori non trovarono inconciliabile la dottrina del maestro e i godimenti scaturenti dai piaceri letterari ed estetici in genere. Già in Epicuro, se la poesia è condannata quale finzione e mendacio, è invece riconosciuta quale apportatrice di godimento calmo e sereno (90). Al discusso argomento sono dedicati i due ampi volumi del Giuffrida. Lo studio ha intenti e caratteri prevalentemente letterari, ma illumina bene anche l'ambiente filosofico romano del primo secolo a. C. L'epicureismo condannò decisamente l'estetismo dell'arte classica. «Come il filosofo deve attuare nel campo morale il pieno raggiungimento dell'utile che è il bene, così l'artista deve aspirare ad una bellezza compiuta, reale ed effettiva. Chè se l'epicureismo condanna l'arte classica, si è perchè una tale bellezza che ha da essere morale e rispondere a un reale piacere, non l'ha creata nè era, per deficienza sostanziale ed organica, in grado di crearla mai» (I<sup>o</sup>, 106; cfr. 117, 159, 184; II<sup>o</sup>, 92, ecc.). L'epicureismo oppone a quella classica una nuova estetica: «una restaurazione quindi, o meglio un capovolgimento dei principi estetici tradizionali, per cui la poesia non si identificasse con l'immancabile e fatale predominio della forma, con le blandizie dei sensi, col trionfo dell'errore, del vizio, del dolore e dell'ambascia degli uomini» (I<sup>o</sup>, 109). Filodemo, il teorico dell'estetica epicurea, «mira a negare che la poesia abbia a risolversi, come egli pensa che avvenga nell'arte classica, in pura e semplice forma, ritenendo che essa debba invece, attraverso il sussidio della forma ed in cooperazione con essa, raggiungere e rendere possibile il trionfo dell'utile e la conquista della atarassia che sono lo scopo supremo cui mira il saggio epicureo in ogni attività materiale e spirituale del suo vivere» (112). L'utile edonistico è l'anima dell'estetismo epicureo: un criterio edonistico e moralistico informa e vivifica l'estetica: «l'opera d'arte, come somma di valori estetici, è subordinata alla sostanza e alle finalità morali di essa» (I<sup>o</sup>, 87; cfr. 112, 115, 151, 158, 186; II<sup>a</sup>, 14 ecc.). Sotto questa luce si chiarisce luminosamente tutta la letteratura di ispirazione epicurea particolarmente fiorente del I<sup>o</sup> secolo a. C., i cui maggiori rappresentanti sono Lucrezio e Catullo. «L'epicureismo di Catullo, come quello di Lucrezio e di tutti coloro che in quell'età direttamente o indirettamente vi si accostarono esaltandone con minore o maggiore consapevolezza e sincerità il possente contenuto ideale, è per noi l'indice più significativo di quel grande rivolgimento

## ANALISI D'OPERE

spirituale maturatosi in seno alla coscienza ancora arcaica di Roma la quale... reagisce in parte o in tutto e sotto varia forma contro se stessa, per rinnovarsi e farsi più salda (II<sup>o</sup>, 294-95). Tutti avvertirono le deficienze del passato, nessuno più severamente e più spietatamente di coloro che, per reazione, si vollero alla sapienza di Epicuro (II<sup>o</sup>, 296). Gli idolatri dell'antichità, educati al culto della tradizione o *consuetudo* classica e stoicizzante, parlavano di eroismo, di santità, di purezza, di parsimonia, di probità, ecc., ma ne parlavano a vuoto, perchè alle parole non più corrispondevano i fatti... Contro codesto mondo colpito da profonda crisi morale... potè facilmente reagire l'epicureismo, assertore di una più intrinseca e salda coesione spirituale ritrovata... nei più intimi e spontanei moti dell'anima, nei recessi della antiformalistica affettività dell'individuo riscattato a libertà da Epicuro. Dalla reazione antioica ed anticlassica, nacque il neoterismo romano » (297). Ritengo che l'epicureismo, anzichè frenare, accentuò la crisi: da un materialismo edonistico non poteva venire alcun rimedio effettivo ed efficace, valido ed idoneo a risanare una crisi radicalmente morale. Il dissenso teoretico non mi impedisce di riconoscere che lo studio del Giuffrida reca un ottimo contributo all'analisi della crisi del I<sup>o</sup> secolo a. C.

G. SOLERI

FOLCO MARTINAZZOLI, *La « successio » di Marco Aurelio, struttura e spirito del primo libro dei Pensieri*, Bari, 1951, pagg. 211.

Si tratta di un solido documentato ed erudito studio di carattere letterario, più precisamente filologico; ma occupandosi l'A. di un testo filosofico, è naturale che lo studio rechi anche un contributo all'intelligenza del pensatore. Il primo libro dei *Ricordi*, ultimo in ordine di composizione a parere del M., probabilmente databile verso il 178-180 (pag. 23), rivela i caratteri « più personali, più maturi e definiti di Marco Aurelio » (19), sia stilisticamente che filosoficamente. « In questo primo libro, egli (M. A.) ha voluto non già elencare i beni contingenti da lui posseduti, bensì quelli di prevalente natura morale e spirituale », raccogliendovi « le memorie concernenti la sua vita interiore ed il suo itinerario morale » (19), in forma di colloquio con se stesso. « La particolare fisionomia del primo libro ci appare mercè queste ricerche tendenti a mostrare in esso la stretta unione di un *maximum* di sentimento e di un *maximum* d'imperturbabilità filosofica in quella forma sostenuta ma spontanea, personalissima eppure impersonale, imperturbabile eppure commossa, che egli considera il suo ideale stilistico » (128, 129): ideale di incarnazione nella parola di una filosofia

che vuole essere armonicamente connessa con quell'ordine universale « che solo il filosofo può edificare in sè, cercando di porsi in armonia col cosmo » (129). Ne risulta e risalta uno stile personalissimo dialetticamente teso tra *concinuitas* fissa (81 sgg.) e libera *inconcinuitas* (71 sgg.); stile che svela e rivela un uomo sincero (32, 34), umile (127, 135) e mesto (36, 38), orientato verso un'interiorità raccolta e pensosa (32, 34). Il primo libro rivela il sempre più profondo affermarsi e affinarsi, in Marco, della tendenza all'ordine totale stilistico morale e politico, in conformità all'ordine universale. La struttura del libro « chiama integralmente in causa la personalità dell'autore, così integralmente che anche i difetti stilistici sono in funzione della personalità e la riflettono » (188). Quando si vede quale forza di vita interiore, quale capacità espressiva è riuscita a raggiungere la parola di Marco Aurelio, non ci si stupisce più che la lingua greca, anche se stanca e profondamente in sè scissa, potesse ancora fornire lo strumento espressivo al Cristianesimo e al Neoplatonismo ». L'imperatore filosofo si manifesta, nello stile come nel pensiero, l'erede « senza eredi di due civiltà ormai compenetrate l'una con l'altra » (191).

Il pensiero marcaureliano, per la sua posizione cronologica e per i suoi limiti ideologici, assume così l'universale e indicativo significato di espressione riassuntiva del declino del mondo classico (come credo di avere mostrato altrove: *Marco Aurelio*, Brescia, 1947).

G. SOLERI

M. D. CHENU, O. P., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Université de Montréal, Publications de l'Institut d'études médiévales, XI), vol. in 8<sup>o</sup> grande di pagine 305, Montréal, Paris, 1950.

Siamo in presenza di una introduzione di alto volo, una vera « iniziazione », con tutto l'alone suggestivo che il termine comporta. Siamo iniziati anzitutto all'*Opera* di san Tommaso (Parte I, cap. I-V), poi alle singole *Opere* (Parte II, cap. VI-XII). Come iniziati, per quale via? Passando per l'ambiente: « Non è indifferente che san Tommaso sia arrivato a Parigi al tempo di san Luigi e di Federico II... nell'ora in cui si compiva Notre Dame de Paris e si scriveva le Roman de la Rose... nell'ora in cui l'Islam avviluppa l'Occidente coi suoi successi militari e lo seduce colla sua scienza e la sua filosofia... » (pag. 13).

E l'ambiente è multiplo: sociale, istituzionale, culturale, spirituale; ma l'A. lo possiede a perfezione e ci si muove come a casa sua, presentandoci, in ampie volute concentriche, gli aspetti caratteristici di questo mondo nuovo che ha « per poli Francesco d'Assisi e Tommaso d'Aquino » (pag. 17). Ed ecco comparire l'Università, « creazione inedita dell'ordine