

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 antioista 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 avvilluppava 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

nuovo » (ivi); ecco la « Renaissance » filosofica, provocata dall'entrata di Aristotele, ma inscritta nell'« evangelismo » dell'epoca; ecco la tradizione agostiniana, « milieu homogène de toute la scolastique médiévale » (pag. 47). La Scolastica! Questo « mondo strano », cui definiscono due caratteri bellamente opposti: metodo d'autorità, ed estrema confidenza nella ragione.

Stringendo il cerchio, veniamo ai generi letterari o dottrinari, chè tutte le opere scritte da S. T. sono emanazione diretta o indiretta d'un insegnamento professionale (lo Scolastico è un professore!); onde vanno studiati i procedimenti generali di esposizione nell'insegnamento universitario dell'epoca, *lectio, quaestio, disputatio*. Che cos'è p. es. un articolo delle famose Somme? « Un articolo è una *quaestio*, e non una *thesis*, come lo diranno i manuali della scolastica moderna » (pag. 81).

E la lingua? « Pochi filosofi o teologi hanno a tal punto incorporato il loro spirito in un vocabolario » (pag. 84): onde la presentazione del latino medioevale, del latino scolastico (langue vivante de l'Université, pag. 98), della lingua di S. Tommaso. Stringendo più ancora il giro, veniamo iniziati ai procedimenti di documentazione propri della mentalità medioevale: siamo alla famosa *auctoritas*, che è il ricorso obbligato o obbligante agli *auctores*. Obbligato, perchè questo è l'uso, la moda del tempo; ma obbligante rispetto ai poveri *auctores* (tali Aristotele, S. Agostino...) costretti a servire (è la parola) il pensiero personale dello speculante medioevale. Questo, allora, è il procedimento di autorità: gli *auctores* non sono deità servite, sono... materiale assimilato! Cosicchè non tanto Tommaso è aristotelico o agostiniano ecc., quanto piuttosto, nelle citazioni *ad honorem* dell'Aquinate, Aristotele e Agostino, sono... tomisti o tomistizzati. E di questo il medioevale ha tanta consapevolezza e lo pratica talmente alla luce del sole, che ha perfino inventato un « *pieux euphémisme* » per designare simile trattamento di favore (riservato, ripetiamo, agli *auctores*): lo chiama *exponere reverenter!* (pag. 122). Alla larga, diranno gli storici puri. Ma noi siamo ancora oggi a domandarci se mai ci fu un filosofare più libero, più spregiudicato, più... (ci si lasci dire) scanzonato di questo, per autorità!

Dalla documentazione si passa alla costruzione. Nel Duecento si costruisce interpretando dei testi, analizzando i « fenomeni », cacciando una definizione (l'établir, c'est être non seulement bon professeur, mais vrai philosophe, pag. 141), distinguendo, e soprattutto dimostrando, cercando delle ragioni: « Periodicamente, i teologi sono trascinati al rischio di evacuare allora il mistero: bella tentazione, ove la ragione teologica trova la sua gloria e il suo limite. Disgraziato chi non l'ha provata! » (pag. 158).

Alle Opere infine veniamo iniziati in questo ordine:

1. — *I commenti di Aristotele e di Dionigi* (l'accoppiamento dei due *auctores* è già signifi-

ficativo), su cui apprendiamo anzitutto l'intenzione di S. Tommaso (souci littéral, sympathie de principe, tenir les problèmes ouverts, approfondir les principes plus que fixer les conclusions... pagg. 177-180), poi i suoi strumenti di lavoro e la « tecnica » del commento; infine la lista delle opere commentate colla presumibile data.

2. — *I commenti sulla Bibbia*: qui l'A. ci presenta in pagine efficacissime l'evangelismo di base, ossia l'atmosfera evangelica che respira S. Tommaso « magister in sacra pagina »; ci delinea l'esegesi scolastica, « primo grande sforzo che, in Occidente, fece evolvere la lettura della Bibbia dal tipo pastorale alla disciplina scientifica » (pag. 213), arrivando così, « in piena continuità colla maniera di fare dei Padri » (pag. 217), alla esegesi teologica, alla teologia biblica.

3. — *I commenti di Pietro Lombardo e di Boezio*. Fissato il « credito », nel Duecento, del Maestro delle Sentenze, e il grande « straripamento » al di là del testo lombardiano che opera S. Tommaso nel suo commento, il Ch. ci insegna a leggere questo « nella prospettiva della vita teologica di S. Tommaso stesso, di cui noi abbiamo qui la prima costruzione organica, dieci anni avanti l'impresa della Somma Teologica. Ammirabile situazione per entrare nella elaborazione interiore del suo pensiero in travaglio », prima tappa da fissare nella « evoluzione del suo pensiero » (pag. 233).

4. — *Le Questioni Disputate*: sono, « in piena carriera magistrale di S. Tommaso, il prodotto compiuto del pensiero scolastico (filosofico o teologico) », e sono « l'opera più ricca del suo genio personale » (pag. 241).

5. — *La Somma contro i Gentili*. E chi mai saranno costoro, in pieno secolo XIII? « È tutto un insieme di *errantes*, pagani, musulmani, giudei, eretici, che sono esaminati e criticati... La Somma è una teologia apologetica » (pag. 250); però « ben al di là di ciò che si chiama oggi l'apologetica, colla sua credibilità esterna... Essa è un'opera di contemplazione della verità » (pag. 253).

6. — *La Somma Teologica*, « consacrata, a confessione del suo autore, all'istruzione dei principianti in teologia. Le Questioni disputate erano il libro dei maestri, la Somma è il libro dello scolaro. Senza dubbio vi è qui qualche effetto dell'illusione comune ai professori sulla capacità dei loro allievi, fossero pure universitari... » (pag. 255). Tutto lo sforzo dell'A., coronato da successo, è a farci scoprire l'ordo della Somma Teologica, ossia « il movimento interiore che anima questa armatura (di divisioni e suddivisioni) dopo averla creata... Il piano della Somma di S. Tommaso è una via di accesso al suo spirito » (pag. 258). E cos'è quest'« ordo »? Niente meno che il piano di trasformazione della « storia santa » in una « scienza organizzata », mediante il tema platonico dell'emanazione e del ritorno: *exitus* (a Deo) et *reditus* (in Deum). Di cui l'A. ci

## ANALISI D'OPERE

mostra e la profonda originalità e gli inevitabili punti di rottura con gli altri sistemi teologici, specialmente scotista: « la dottrina di san Tommaso si iscrive e si rivela nel piano stesso della Somma » (pag. 270).

7. — *Gli opuscoli* od opere minori, di cui ci vien data la lista, e mostrato, per ognuno, l'interesse che presentano allo studioso.

Due preziosi indici, degli autori e lessicografico, facilitano la consultazione di quest'opera, che non esitiamo a ritenere strumento di lavoro indispensabile per chiunque voglia entrare nello « spirito » di san Tommaso o intraprendervi uno studio. A quest'ultimo scopo soprattutto si raccomandano le preziose *notes de travail* alla fine di ogni capitolo, che informano sul *fatto* e sul *da fare*, mettendo così il lettore « en appétit » (pag. 7). Questo appunto vuole l'A., e a noi non resta che augurarli molti di questi lettori, e ai lettori... buon appetito!

A. COCCIO

EFREM BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto)*, un vol. in 8° grande di pagg. 410, Padova, Cedam, 1950.

Il P. Bettoni, già noto per i suoi studi sull'*Ascesa a Dio in Duns Scoto*, per i profili di *S. Bonaventura e Duns Scoto*, oltre che per altri contributi allo studio della scolastica francescana, affronta in questo volume di ampio respiro il problema della conoscibilità di Dio nei più grandi maestri della scuola francescana. Il problema della conoscibilità di Dio è più vasto di quello dell'esistenza di Dio e getta luce anche sul modo in cui gli autori studiati dal B. si accingono a dimostrarne l'esistenza. Inoltre, suggerisce un punto di vista più appropriato agli autori studiati, poichè è noto che le dimostrazioni dell'esistenza di Dio non occupano un posto notevole nella filosofia di S. Bonaventura, mentre molto c'è da dire sulla conoscibilità di Dio.

Il problema della conoscibilità di Dio suppone risolto in un certo modo il problema della conoscenza, inteso non già come problema del valore della conoscenza in genere — che non è problema medioevale e forse non è problema affatto — ma come problema della natura della conoscenza. Perciò, a proposito di ognuno dei tre autori studiati, l'A. premette alla trattazione sulla conoscibilità di Dio una analisi della teoria della conoscenza intellettuale. Questo procedimento gli permette ad esempio di giustificare la pluralità e l'eterogeneità delle prove dell'esistenza di Dio in Alessandro di Hales. Come è noto, infatti, la *Summa* halesiana raccoglie tutte le prove dell'esistenza di Dio che si trovavano nella tradizione: prova agostiniana dalla verità, argomento anselmiano del *Proslogion*, prove a posteriori di vario tipo. Ora, osserva il B., questa molteplicità di prove

è pienamente coerente col modo in cui Alessandro intende la nostra conoscenza di Dio: « Alessandro nel conoscere umano distingue due lati: uno che si alimenta dall'alto, l'altro dal basso. Quello che si alimenta dall'alto ha la sua sorgente in Dio, primo nell'ordine dell'essere e del conoscere, il quale, creando l'anima, le si rivela attraverso le nozioni impresse rendendola così razionale, cioè capace di conoscere Dio e con Dio tutte le altre cose. Quello che si alimenta dal basso ha le sue origini nell'esperienza sensibile come avvio al processo astrattivo... » (pag. 65). Si capisce quindi che Alessandro accetti prove a priori e prove a posteriori: le une e le altre hanno diritto di cittadinanza nella sua filosofia: le prime partono dalle nozioni innate di primo ente, primo vero e primo bene, che sono impresse da Dio nel nostro spirito; le seconde partono dalle nozioni astratte dall'esperienza sensibile. A proposito poi dell'illuminazione che ci viene da Dio — e che è limitata alle nozioni trascendentali di primo ente, primo vero e primo bene — l'A. osserva che, per queste nozioni, ma solo per queste, Dio funge da intelletto agente, e che la Sua funzione illuminatrice è nell'ordine della causalità efficiente e non di quella formale: Dio è causa del nostro conoscere quelle nozioni, non è oggetto del nostro intelletto.

Seguono il I capitolo alcuni testi (allora) inediti del Commento alle Sentenze di Alessandro.

S. Bonaventura precisa il carattere di quelle nozioni impresse di cui aveva parlato la *Summa* halesiana: esse fanno capo tutte alla nozione di *essere*, sulla quale si fondano i primi principi. Ma la nozione di essere non è altro che il frutto di una certa presenza al nostro spirito dell'Essere assoluto, di Dio. Presenza non del tutto consapevole (pag. 183), più sentita che saputa (pag. 189), ma tuttavia realmente operante nel nostro intelletto. Per S. Bonaventura « dire che noi conosciamo *in rationibus aeternis* equivale a dire che tutta la nostra attività conoscitiva è dominata e condizionata da un'aliquale nozione di Dio naturalmente anteriore a qualsiasi altra cognizione e perciò indipendente da ogni esperienza » (pag. 153). La teoria bonaventuriana dell'illuminazione « mira innanzi tutto a giustificare e fondare criticamente le conoscenze che l'uomo riesce a formarsi intorno a Dio. E questo obiettivo lo raggiunge appunto mettendo in rilievo l'origine divina di quelle nozioni e di quei principi che sono il tessuto profondo e ineliminabile di ogni ragionamento che l'uomo fa intorno a Dio: nozioni e principi che si concretano nella nozione di essere, operante in ogni mente e condizionante ogni atto intellettuale » (pag. 245).

Duns Scoto non accetta la teoria dell'illuminazione intellettuale, ma aderisce ad una tesi che egli chiama *opinio communis* e che è caratterizzata da queste due affermazioni: « la prima vuole che solo mediante la luce partecipata dall'intelletto agente Dio illumina la