

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

ANALISI D'OPERE

mente dell'uomo; la seconda, di conseguenza, esclude ogni intervento causale immediato da parte di Dio nella produzione di ogni atto intellettuale » (pag. 300). Parrebbe un ritorno alla posizione tomistica, ma non è. Infatti la teoria dell'illuminazione combattuta da Duns Scoto è quella di Enrico di Gand (della quale il B. ci dà una chiara esposizione, fondata sui testi), la quale è notevolmente diversa da quella di S. Bonaventura. E poi (e questo è il punto più importante) la dottrina scotistica sul concetto di essere, sulla univocità dell'essere, non si può interpretare nel quadro di una gnoseologia aristotelica, ma implica un certo innatismo dell'idea di essere (pag. 350). E allora, nonostante la diversa impostazione storica del problema, Duns Scoto è più vicino a S. Bonaventura di quanto non appaia a prima vista.

E proprio in virtù di questo innatismo dell'idea dell'essere l'intelletto umano può trascendere l'esperienza e dimostrare l'esistenza di Dio. Le dimostrazioni scotiste dell'esistenza di Dio sono infatti permeate di argomenti a priori, ossia di argomenti che nascono da una riflessione sul concetto di essere (pag. 380). « Se noi infatti ci mettiamo dal punto di vista della gnoseologia scotista incentrata in quella dottrina dell'*ens in quantum ens*, oggetto proprio dell'intelletto, che fa capo a quell'innatismo di cui abbiamo parlato, ci riesce del tutto naturale vedere investita la nostra mente di una funzione o attività normativa in tutti gli atti concreti del conoscere. Non ci meravigliamo di constatare, che il nostro intelletto si attribuisce un'attitudine, critica nei confronti dei dati dell'esperienza: il senso dell'essere infatti non l'acquista dall'esperienza, anche se lo svolge e ne prende coscienza solo in rapporto all'esperienza » (pag. 381).

Chiude il volume una conclusione di carattere teoretico secondo la quale solo partendo dalla dottrina della conoscenza esposta storicamente dall'A. sarebbe possibile una dimostrazione valida dell'esistenza di Dio. Chi scrive non consente in questa tesi col P. Bettoni, ma una discussione su questo punto esigerebbe un discorso troppo lungo per essere compreso in una recensione. Mi limiterò a osservare che forse non è esatta — o almeno potrebbe essere discussa — la identificazione di argomento a posteriori con argomento induttivo (pag. 397) e di argomento a priori con argomento fondato sul concetto di essere. Ma, anche chi non condivida tutte le affermazioni teoretiche dell'A. (dico *tutte*, poiché molte certo sono condivise anche da chi scrive), ha molto da imparare da questo libro.

S. VANNI ROVIGHI

MARIO DAL PRA, *Giovanni di Salisbury*, un vol. di pagg. 166, Milano, Fratelli Bocca, 1951.

Il volume del Dal Pra si propone di portare l'attenzione su di un pensatore, considerato

generalmente più per il suo valore letterario-umanistico, che per quello filosofico, e, attraverso l'esame della vita, della personalità, dell'opera di Giovanni di Salisbury e del posto da lui occupato nella storia del pensiero, vuole essere una rivalutazione del pensatore inglese, compiuta da un punto di vista filosofico, contro la prevalenza degli studi a sfondo storico-letterario.

Infatti, mentre la critica più recente ha discusso testi di Giovanni di Salisbury, come fonti per la storia del pensiero del sec. XII, perchè nei suoi scritti e « attraverso le vicende della sua vita, egli ci offre un quadro ricco e preciso delle correnti culturali del suo tempo » (pag. 7), raramente essi sono stati considerati come « espressioni di un pensiero originale la cui comprensione possa efficacemente contribuire all'approfondimento del pensiero umano » (pag. 146). Per questo l'autore si sforza di mettere in risalto la posizione di Giovanni circa il valore, il significato e i limiti dell'indagine filosofica, per mostrare la sua importanza nello sviluppo della filosofia medioevale.

Riconosciuto che l'atteggiamento di Giovanni di fronte ai dibattiti del suo tempo « non si traduce in una corrente organica di pensiero capace di reagire più o meno profondamente sulle altre » (pag. 145), di modo che a lui si rifaranno nei secoli successivi solo pochi pensatori di filosofia della politica, il Dal Pra mostra l'importanza del pensiero del filosofo inglese circa la logica del sapere, ripresa più tardi ed approfondita nel suo orientamento generale dal movimento ockhamista.

Alla base del pensiero di Giovanni di Salisbury e di Guglielmo Ockham, dobbiamo riconoscere infatti un empirismo probabilistico ed un fideismo pragmatico, anche se il Vescovo di Chartres sembra rifarsi più a fonti umanistiche e letterarie. A parere dell'autore, l'opera di Giovanni si presenta debole nel risultato della sua ricerca, perchè spesso si tratta solo di motivi accennati di sfuggita e i risultati della stessa vengono solo proposti, così « che paiono pertanto assunti quasi pragmaticamente » (pag. 114), mentre è rilevante la discussione che egli fa, attorno al valore della filosofia, alla conoscenza probabile, al suo fondamento, ai limiti della conoscenza assolutamente vera. Discussione che non è frutto di esibizionismo ma « di una precisa posizione di pensiero, pienamente consapevole del suo punto di partenza e del suo risultato » (pag. 156). Perciò con Giovanni di Salisbury viene riproposta all'attenzione generale l'intera problematica dello scetticismo dell'Accademia, proprio quando con una più ampia conoscenza delle opere di Aristotele si accendevano le migliori speranze, nella possibilità della logica ed in un solido possesso conoscitivo della fondazione della fede. L'importanza data dal futuro Vescovo di Chartres alla conoscenza probabile, la sua profonda insoddisfazione di fronte agli eccessi del formalismo logico a lui contemporaneo, nascono, secondo l'A., dall'avvertimento della mancanza di giustificazione che presenta