

*tecnica superiore dell'anima* e il filosofo non si può interdire di diventare un teorico della politica» (p. 105). Una volta che l'indagine è giunta a questo punto — giunta, cioè, al punto di aver piegato una metafisica allo sviluppo etico e politico, facendo sorgere dalla teoresi il dover essere, dalla incoerentiorietà la finalità, dal sapere contemplativo il sapere pratico secondo lo schema più genuinamente classico e tomista e, nello stesso tempo, antikantiano — allora il momento pratico prende il sopravvento, cioè l'etica e la politica «speciale» prendono il sopravvento sulla teoria generale. Allora anche i capitoli del L.-R. non rivestono più l'interesse dei capitoli iniziali; ormai il commentario alla *Repubblica* diventa pressante e minuto.

Egli esamina il problema del lavoro e la distinzione nelle tre classi; il *curriculum studiorum* dei giovani e il problema dell'arte; il comunismo di stato e il libero amore; le varie forme di governo e la teoria del potere. Chi ha in mente lo schema dei dieci libri della *Repubblica* non farà fatica a scorgere qui i temi tradizionali.

Per questo ho parlato di abbassamento di tono e d'interesse: in fondo il contributo che il L.-R. stesso considera come preminente è quello della «*liaison nécessaire de la morale et de la politique*» (p. 205); quello della finalità dello stato («*e questa finalità, nella prospettiva dello ordine oggettivo che ci rivela l'Idea del Bene, non può essere che il destino dell'anima individuale*» p. 205), quello — infine — che culmina in questo principio: «*La vera politica deve innanzitutto prendere possesso dell'Idea di virtù, principio ispiratore supremo, e scorgere le differenti virtù come tante particolarizzazioni di questa Idea fondamentale, come tanti fattori complementari, come tanti organi o mezzi collaboranti ad un medesimo effetto d'insieme, ad un medesimo gioco finale d'una perfetta e armoniosa semplicità*» (p. 206).

A nessuno può sfuggire la preziosità teorica e, insieme, pratica di un simile concatenamento metafisico-etico-politico. Anzi, il L.-R. parla di coincidenza tra i principi del Platonismo e del Cristianesimo (tutta la *Conclusion* lavora a questo scopo), «*coincidenza che si può tradurre in certi casi attraverso un'attitudine comune, per esempio quando si tratta di determinare nella vita individuale o collettiva la gerarchia dei beni*» (p. 210).

Ma il concordismo non fa velo: L. R. annota due limiti sostanziali nella dottrina platonica in confronto del Cristianesimo: il limite della concezione dell'anima e quello dell'amore.

Se anche in Platone non c'è l'incongruenza aristotelica (ammesso però che si accetti il commento di Alessandro di Afrodisia) tra destino finalistico dell'uomo e mortalità dell'anima, la dottrina della metempsicosi con la conseguente teoria dell'eterno ritorno costituisce un ostacolo insormontabile onde l'anima possa «stabilirsi ad uno stadio superiore a quello che permette di realizzare la nostra vita nel mondo» (p. 213). Vien quindi tagliato fuori il concetto di voca-

zione alla perfezione suprema ed alla comunione con Dio.

Quanto all'altro termine differenziatore, il L.-R. è perentorio: «qu'il s'agisse de métaphysique, de morale ou de politique, l'amour, au sens chrétien du mot, est entièrement étranger à la philosophie de Platon» (p. 212).

Lo si può vedere nel caso della schiavitù e dell'amore umano: nonostante i precetti umanitari, Platone non riconosce allo schiavo il valore di persona ed una autonomia spirituale; nonostante le celebrazioni mitiche, l'amore in Platone non riesce a sollevarsi dallo stadio di «*besoin physique*» e di «*nécessité sociale*», allo scopo di perpetuare la specie umana.

C'è un abisso tra la «saggezza» di Platone e la «divinità» di Cristo: abisso che configura e distanzia in maniera nettissima i due momenti dello spirito umano. Ma l'abisso non è tanto invalicabile che la saggezza di Platone non sia *utile* all'uomo, come gli è *necessaria* la divinità di Cristo. Ecco perché, unendo e distinguendo, il L.-R. conclude la sua opera così: «*Rendons à la Sagesse ce qui appartient à la Sagesse et à Dieu ce qui est à Dieu*».

I. MANCINI

JOANNIS A ST. THOMA, *Cursus Theologicus*, Tomus IV, Fasciculi I - III, *opera et studio Monachorum quorundam Solesmensium*, pagg. XII - 495 Desclée 1953.

I due fascicoli I e III del vol. IV di questa nuovissima edizione del *Cursus Theologicus* di Giovanni di S. Tommaso, curata dai Benedettini di Solesmes, contengono, rispettivamente, il primo la brevissima prefazione degli editori al quarto volume, il terzo, il *Tractatus de Angelis* e il *Tractatus de opere sex dierum*.

Il fascicolo II, da inserirsi fra questi due e comprendente il *Tractatus de Trinitate* e il *Tractatus de Creatione*, è stato pubblicato a parte qualche anno fa, e precisamente nel 1946.

Non è il caso che qui mi metta a tessere l'elogio e ad illustrare l'importanza e l'utilità di questa nuova edizione del *Cursus Theologicus* di Giovanni di S. Tommaso; la pubblicazione dei volumi precedenti, il primo dei quali uscì nell'ormai lontano 1931, giusta un anno dopo che era stato offerto agli studiosi il primo dei tre volumi della nuova edizione del *Cursus Philosophicus* dello stesso autore, curata dal P. Reise e stampata a Torino dal Marietti, ha dato modo di farlo a molti studiosi prima di me.

Per valutare del resto il grande servizio che i benedettini con la loro fatica rendono alla cultura, basta riflettere all'autorità di cui gode S. Tommaso nel campo degli studi filosofici e teologici e ricordare che il *Cursus Philosophicus* e il *Cursus Theologicus* del domenicano portoghese sono unanimemente annoverati, come si esprime il Grabmann (*Storia della Teologia*, Vita e Pensiero, 1939, p. 233), «tra le tratta-

zioni più profonde e più chiare della filosofia e della teologia di S. Tommaso».

Il lettore che si prenderà la briga di leggere con qualche impegno le nitidissime pagine di questo *Tractatus de Angelis* (pp. 441-835), non tarderà a convincersi dell'esattezza di tale giudizio.

Giovanni di S. Tommaso infatti possiede al massimo grado quelle doti di sistematicità e di perizia dialettica messe a servizio di una chiarezza cristallina, che sono tradizionali nella Scuola Tomista. L'essere poi di poco posteriore alla prima generazione dei grandi commentatori di S. Tommaso, fra i quali spiccano il Caietano, Silvestro da Ferrara, il Banez, il Medina e i Salmaticensi, procurò a Giovanni di S. Tommaso un altro immenso vantaggio: mentre da un lato gli fu possibile trar profitto da quanto avevano scritto tali eccezionali indagatori del pensiero tomista, ebbe l'opportunità, dall'altro, di scartare le loro interpretazioni quando si scostavano dalla genuina dottrina del maestro comune.

Che Giovanni di S. Tommaso non si sia lasciato sfuggire i vantaggi che la situazione storica gli offriva non c'è dubbio: nei formidabili articoli del suo *Cursus Theologicus* egli non si dimentica mai di sottoporre allo studioso le interpretazioni di altri commentatori di grido e quando non le sottoscrive o le corregge, lo fa sempre spinto dalla preoccupazione di recuperare nella sua genuina integrità il pensiero di S. Tommaso.

Quanto abbia avuto la mano felice in questo lavoro di recupero, dominato dalla preoccupazione di liberare le dottrine tomiste da eventuali incrostazioni, lo dimostra il fatto che le sue messe a punto, in generale, sono state confermate dai tomisti posteriori.

In ciò sta, a mio parere, il significato principale del suo *Cursus Theologicus*: l'essere stato scritto non solo per illustrare e difendere il pensiero di S. Tommaso dalle obiezioni dei teologi appartenenti alla Scuola Nominalista o a quella Scotista, ma anche per purgarlo dalle incaute concessioni che questo o quel commentatore della *Summa Theologica* aveva creduto opportuno fare agli avversari o alla mentalità del suo tempo.

In questo stesso *Tractatus de Angelis*, che abbiamo sott'occhio, si trovano in abbondanza le prove di quel che vado dicendo.

Andiamo a leggere l'uno o l'altro dei limpidi «status questionis» con cui l'autore inizia i suoi articoli; constateremo che egli si attiene sempre al suo proposito di mettere in piena luce l'autentica posizione di S. Tommaso non solo di fronte agli avversari, ma anche di fronte alle eventuali incertezze di questo o quel commentatore.

Si veda, per esempio, come egli imposta la discussione del problema: «*utrum repugnet dari plures Angelos solo numero differentes*» (p. 464).

Dopo aver osservato che il problema in parola si sdoppia in una questione di diritto: «*utrum habeant in se principium multipli-*

*cationis individualis, an vero careant illo*», e in una questione di fatto: «*an saltem propter extrinsecum finem non expediat, quod de facto multiplicentur intra eandem speciem*», passando a trattare del primo punto scrive: «*Duplex ergo circa priorem controversiam sententia versatur*».

La prima sentenza nega che la molteplicità degli individui nella specie angelica costituisca una contraddizione; la seconda invece l'afferma.

«*Primam sententiam, scilicet non implicare, tenent Scotus (in II D. 3, q. 7), Durandus (ibi, q. 3) D. Bonaventura (in II D. 9, q. 1, a. 1); Vasquez (in praesenti, disp. 181, c. 3); Alarcon (tract. 6 de Angelis, disp. I, c. 7); Suarez (in Metaph. disp. 5, sect. 2; n. 28; et lib. I de Angelis, c. 15). Et probabilem censet Capreolus (in II, D. 3, q. 1); Banez (super hanc quaest. 50, a. 4, dub. 2); Ferrariensis (II Contra Gentes, c. 93)... aliique Thomistae.*

«*Secundam verum sententiam sequuntur communiter Thomistae*» fra i quali il Caietano, l'Hervey, i Salmaticenses.

È l'opinione che Giovanni di S. Tommaso abbraccia come opinione autentica del Dottor Angelico; la moltiplicabilità numerica degli Angeli infatti è esclusa come contraddittoria, non foss'altro dall'argomento sul quale S. Tommaso si fonda, cioè dall'assoluta immaterialità della loro natura.

Mi dispenso da altre semplificazioni, perchè un'autentica preoccupazione di ortodossia tomista ci viene incontro ad ogni articolo, come ogni lettore potrà riscontrare scorrendo le pagine di questo *Tractatus de Angelis*.

Qualcuno però potrebbe dubitare dell'opportunità di segnalare ai lettori di una rivista filosofica e non teologica, come la nostra.

Il miglior modo di rispondere all'eventuale obiettante credo sia quello di invitarlo a scorrere l'indice del *Trattato* e a fermare la sua attenzione sul titolo di alcuni fra gli articoli che rientrano nelle prime undici questioni: «*Utrum Angelus careat omni compositione materiae et formae. Quae sit in Angelo ratio existendi in loco, Utrum Angelus indigeat specie intelligibili superaddita ad intelligendum se, Utrum respectu aliorum objectorum habeat Angelus species infusas vel acquisitas, Utrum Angelus possit intelligere quidquid discurrendo, vel componendo et dividendo, Quomodo spiritualiter Angeli loquantur inter se*»; questo gli basterà per avvedersi quale occasione gli sia offerta per approfondire e affinare una quantità di nozioni e di tesi di filosofia scolastica, in genere, e tomista in specie, sotto la guida di un maestro incomparabile come Giovanni di S. Tommaso.

Il *Tractatus de opere sex dierum*, che segue a quello sugli Angeli, ha un valore teorico molto inferiore, anzi, diciamo chiaro, nullo addirittura. E questo non tanto per il fatto che la sua autenticità, come notano gli editori (p.V) non è del tutto indiscussa, e nemmeno per il fatto che è un'opera più esegetica che teologica, quanto per le dottrine che vi sono esposte.

«*Fatendum namque est* — aggiungono per

conto loro gli editori (p. V) — si doctrinam spectas, emolumentum haud multum ex eo accepturus lectores. Immo, maximam huius tractatus utilitatem in eo opinarum reponendam ut perspicentes theologi in quantas hallucinationes inductus sit vir summi ingenii, propter intellectum sacrorum librorum nimis materialem, grave hoc periculum cavere moneantur ».

Per chi volesse farsi un'idea della deprecata ostinazione con cui i teologi del seicento coltivarono la fisica aristotelica e a costo di quale ingegenosità riuscivano a metterla d'accordo con i primi capitoli del Genesi, troverà in questo *Trattato* di Giovanni di S. Tommaso uno dei saggi più significativi.

P. EFREM BETTONI

P. FRANCESCO RUSSO M. S. C., *Bibliografia Gioachimita*, un vol. di pagg. 212, Olschki, Firenze, 1954.

L'interesse che ha destato e continua a destare nel mondo degli studiosi la singolare e possente figura di Gioacchino da Fiore giustifica pienamente l'utilità dell'opera in esame.

L'autore ha raccolto con una diligenza davvero encomiabile una immensa mole di materiale tanto da pervenire ad un risultato di completezza (o quasi) in sede bibliografica. Per tal motivo è doveroso manifestare un plauso riconoscente per una fatica così meritevole e così preziosa al fine di facilitare la via a futuri studi monografici-interpretativi su Gioacchino da Fiore.

Il volume è diviso in cinque parti: la prima, *L'uomo: vita e opere* (pagg. 11-120), contiene l'indicazione dei codici e delle stampe degli scritti Gioachimiti autentici, dubbi ed apocrifi e, da ultimo, l'elenco pressochè completo di tutti gli studi su Gioacchino; la seconda, *L'eredità di Gioacchino: l'ordine fiorentino* (pagg. 121-128) raccoglie le fonti e i documenti ufficiali dell'ordine nonché la letteratura intorno ad esso; la terza parte, *Gli influssi* (pagg. 129-136) enumera le principali opere riguardanti l'influenza storica di Gioacchino su S. Francesco e l'Ordine Francescano, su S. Bonaventura, Cola di Rienzo, Telesforo, Savonarola, S. Bernardino, Lancelot-San Graal, su Giovan Battista Vico, Ibsen, Mazzini, Gioberti, Sand, Lenin; la quarta parte, *Gioacchino e Dante* (pagg. 137-148), elenca la nutrita serie di monografie sugli influssi gioachimiti su Dante; la quinta parte, *Per la storia del Gioachinismo* (pagg. 149-187), indica gli scritti di infusso gioachimita, gli scritti anti gioachimiti, le fonti e i documenti ufficiali relativi, ed infine la letteratura sull'argomento.

In conclusione vorrei però affacciare un dubbio suggeritomi dalla lettura del volume: intendo alludere cioè alla mancata completezza metodologica dell'opera. Un lavoro bibliografico è infatti di vera e feconda utilità - così

a me pare - non se è limitato ad un'arida elencazione di nomi e di titoli, ma, al contrario, solo se si impegna in una bibliografia ragionata con riassunto e discussione critica della letteratura catalogata. Nel volume del P. Russo vi è soltanto e saltuariamente qualche laconico e telegrafico cenno riassuntivo, e, qua e là, affermazioni critiche non documentate e quindi incomprensibili; troppo poco, direi, per aspirare ad una funzione propedeutica sul piano scientifico ai futuri studi monografici intorno a Gioacchino da Fiore.

MICHELE SCHIAVONE

LUCIA ZANI, *L'etica di Lord Shaftesbury*, un vol. di pagg. 128, Marzorati, Milano, 1954.

LUCIANA VIGONE, *L'etica del senso morale in Francis Hutcheson*, un vol. di pagg. 94, Marzorati, Milano, 1954.

Questi due saggi, brevi e ciononostante completi, tendono a sottolineare il valore intrinseco e il valore storico della filosofia del « Moral Sense »: filosofia così originale, che nasce da una problematica non mai spenta, giacchè ancor oggi è attuale per ciascuno la domanda circa la natura di quel giudizio di valutazione etica che la coscienza pronuncia con inequivocabile autorità; e ancor oggi è attuale la domanda sul fondamento della obbligazione morale.

La soluzione data a questi problemi dal pensiero di Shaftesbury e di Hutcheson è degna della considerazione più attenta. La naturalità delle leggi morali e del vivere etico; il fondamento razionale ed insieme quasi istintivo del giudizio morale; il puro disinteresse dell'azione moralmente buona; il valore della benevolenza e della simpatia come moventi della nostra azione nella società: tutto questo fa parte del patrimonio di questi moralisti ingiustamente negletti.

Ma passiamo all'analisi del contenuto del primo volume, dovuto alla Dott. Zani. In rapida sintesi ci è dato dapprima un quadro della vita, delle opere, della figura morale di Shaftesbury. Notizie raccolte pazientemente da molteplici fonti e un esame attento della corrispondenza shaftesburyana permettono di ricostruire il carattere di questo nobile inglese, patriota attivo quanto la scarsa salute gli permette, amico sincero e delicato, spirito amante della libertà, nemico di ogni settarismo politico o religioso, studioso appassionato, critico della superficialità culturale dei contemporanei, aspirante alla vera saggezza.

Poi entriamo nella parte viva della vera trattazione dell'Etica di Shaftesbury. L'esame delle definizioni del senso morale, facoltà del giudizio etico, porta l'A. ad affermare che Shaftesbury non ha inteso dare un carattere empirista a questo termine di « senso morale » o « common sense »: il giudizio delle azioni umane è pur sempre un fatto di natura in-