

conviene notare come questo attribuire una attività causale maggiore all'intelletto rispetto all'oggetto o alla *species* sia tipicamente consono con la corrente agostiniana; al tempo stesso però i motivi che Duns Scoto fornisce mostrano come egli rimanga ugualmente aristotelico: egli concepisce infatti l'oggetto come quello che attua l'intelletto quanto alla specificazione, mentre dà al soggetto l'intelligibilità in atto (nn. 559-60).

Per il caso speciale della visione beatifica Duns Scoto aggiunge che allora in questo caso l'oggetto potrebbe essere causa totale o almeno principale della visione beatifica: « et hoc propter excellentiam talis obiecti et defectum partis intellectivae, sed de hoc in quarto libro » (*loc. cit.*, n. 561).

Chiude la distinzione III la questione 4<sup>a</sup> della 3<sup>a</sup> parte dove si pone il quesito: « utrum in mente sit distincte imago Trinitatis », quesito che richiama la caratteristica tematica agostiniana, e dove Duns Scoto si accorda con S. Agostino nel ritenere la « assignatio imaginis »: « memoria, intelligentia et voluntas » *evidentior* rispetto a: « mens, notitia et amor ». Duns Scoto sa però molto bene — come già S. Agostino da lui ricordato — che tale indagine è resa possibile dal fatto della Rivelazione storicamente avvenuta e che quindi ciò non è compito di indagine filosofica ma teologica, ed infatti nota: « ...illa concurrentia in mente valent credenti Trinitatem ad persuadendum quomodo possit esse, non autem non credenti concludunt eam (imaginem) esse, quia tota illa congregatio plurimum in mente, in quibus consistit imago, posset esse et est ab una persona; et idea ex ipsa, demonstratione » quia « non potest ostendi ipsa esse imaginem Trinitatis ». Con questa questione che mostra come in Duns Scoto (e d'altronde nei migliori pensatori della scolastica) fosse chiaro il senso della distinzione tra filosofia razionale e teologia rivelata e come d'altra parte esse non si escludano a vicenda ma siano una il potenziamento dell'altra, termina la distinzione presa in esame.

ANGELO MARCHESI

M. SANCIPRIANO, *Uomo e natura nell'estetismo morale dal Rinascimento al sec. XVIII*. Un vol. di pp. 75. Torino, Ed. Impronta, 1953.

Questo volume, ricco di elementi culturali e di 5 punti per un approfondimento dei rapporti etica-estetica nella filosofia moderna, ripercorre la traccia a suo tempo delineata da G. Dilthey nel suo lavoro su *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al sec. XVIII*. Il filo conduttore del presente studio è la concezione dell'uomo del Rinascimento come « microcosmo » che verrebbe a sfociare nella concezione romantica della « anima bella ». E sia l'uomo come microcosmo, sia l'uomo del romanticismo sono visti nella loro duplice relazione con il « macro-

cosmo » da una parte, e con la divinità dall'altra. Di comune al pensiero rinascimentale come al pensiero del primo romanticismo, e comunque dell'estetismo morale settecentesco, ci sarebbe il sentimento vivissimo di un ordine cosmico del quale l'uomo è contemplatore e partecipe. Nel Rinascimento prevale l'atteggiamento classico contemplativo e distaccato; in seguito, invece, l'uomo si fa meno ingenuo, e pur guardando ancora al mondo come ordine, in cui si manifesta il divino, guarda a se stesso, il decantato microcosmo, secondo la nuova forma dell'ironia. Avanzando progressivamente nel tempo, ci si accorge sempre più della differenza qualitativa che distingue l'uomo dal cosmo, si avverte sempre di più l'intimo dramma dell'uomo, vedasi il *Faust* di Goethe, cosicché non è più possibile intenderlo come armonica unità.

L'A. cita di volta in volta i personaggi più rappresentativi dei vari periodi storici che viene scorrendo, onde suffragare la sua tesi: così si appoggia a Cusano, Ficino, Erasmo, Vives per documentare l'idilliaco concetto di « microcosmo » imperante nel Rinascimento; e poi si rivolge a Cudworth, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume per documentare come la concezione unitaria rinascimentale si vada smembrando nella filosofia illuminista, in cui la morale viene separata dalla religione e dalla metafisica, mentre altre scienze, come la psicologia, si vengono differenziando e rendendo autonome. In questa parte l'A. indulge forse a delle affermazioni troppo generiche e generalizzate, che potrebbero trovare molte contestazioni. A me sembra che anche l'A. in fondo abbia avvertito ciò, tanto che, mentre in un certo senso accusa Shaftesbury di delineare dei contrasti tra morale e religione, etica e metafisica, appresso riconosce che questo filosofo, lungi dall'essere colpevole di fratture nei rapporti fra il microcosmo, il macrocosmo e Dio è un sostenitore della perfetta armonia tra le sfere dell'universo. Una diretta e più approfondita conoscenza di Shaftesbury, specie in *The Moralists*, avrebbe molto giovato alla comprensione dei rapporti esistenti tra Rinascimento ed Illuminismo e tra Illuminismo e Romanticismo.

Se abbiamo ben inteso, l'assunto finale dell'A. è di mostrare che quella frattura più o meno grande che nell'Illuminismo si viene creando tra sentimento e ragione, istinto naturale e riflessione, soggettivismo morale e legge oggettiva, si viene sanando più tardi nel periodo romantico. L'armonia si ristabilisce nell'« anima bella » di Schiller, ideale etico-estetico per cui « la generica dignità ed eccellenza dell'uomo degli umanisti » (pag. 54) si riveste di un nuovo carattere morale. Ma anche la concezione romantica non è atta a soddisfare pienamente, perchè, come rileva giustamente l'A. questo ideale è assai « difficile ad incontrarsi nella realtà storica », è qualche cosa di troppo astratto. Solo nel pensiero cristiano la dignità umana è veramente piena, quando questa dignità non dipende

più soltanto dall'uomo di natura teso a realizzare la perfezione umana dell'anima bella, ma dipende soprattutto dalla elevazione dell'uomo al piano soprannaturale per mezzo della Grazia. Questo manca nel Romanticismo, perchè anche la religione del Romantico, quale soprattutto si esprime nello Schleiermacher, è sublimazione del sentimento individualistico e non vero rapporto tra l'uomo e l'Infinito trascendente. Ma questo è appunto ancora lo sbocco naturale dell'« estetismo platonizzante » del Rinascimento.

Come ripeto, questo studio è ricco di spunti e di suggestioni; il nostro rammarico è che questi motivi non siano stati condotti maggiormente in profondità.

LUCIA ZANI

LEONARDO VAN ACKER, *Structure épistémologique et méthodologique de la métaphysique bergsonienne* (in « Revista da Universidade Católica de Sao Paulo » vol. X, giugno-sett. 1956, fasc. 18-19, pp. 125-163).

Il breve saggio, che esamina le innervature logiche sulle quali si disegna il discorso metafisico di Bergson, ha come sua tesi centrale la complementarità, e la solidarietà di intuizione ed intelligenza, di quelle due forze, cioè, che solitamente sono viste in Bergson, come violentemente contrapposte. Dall'analisi del Van Acker, risulta così meglio comprensibile la giustificazione della scienza, e anche di quella utilizzazione delle consuete categorie metafisiche, che altrimenti apparirebbero semplici residui, frutto di incoerenza, ereditati dalla tradizione.

Senza l'aiuto dell'intelligenza, nota infatti il Van Acker, l'intuizione « non potrebbe essere spiegata, comunicata e messa alla prova dal ragionamento » (p. 2); e ciò perchè, in ultima analisi, tra le due facoltà non c'è distinzione di essere, ma solo di funzione, « l'intuizione essendo lo spirito stesso, e l'intelligenza essendovisi frammentata mediante un processo simile a quello che ha generato la materia » (p. 2). L'analisi della « metafisica intuitiva » mostrerà la necessaria presenza della « pura intelligenza » o dell'intelligenza priva d'intuizione. Certo, però, è innegabile l'insufficienza metafisica — secondo Bergson — degli strumenti di conoscenza puramente intellettuali: *la rappresentazione dello spazio ideale* (pura intuizione dell'intelligenza umana, base di ogni concetto, giudizio, e ragionamento); i *concetti astratti* (caratterizzati dal contenuto indeterminato, o piuttosto senza contenuto); le *categorie fondamentali del giudizio* (unità e molteplicità: categorie della materia inerte o logica, inadeguate a esprimere l'essenza della materia reale che dura; causalità e finalità: concezione meccanicistica deterministica, incompatibile con l'evoluzione creatrice della vita e con l'imprevedibilità degli atti liberi, sostanza — « cosa » isolata, supporto

inerte del movimento, e pertanto irreal, essendo il movimento o la durata l'essere stesso delle cose, senza bisogno d'un supporto); la *definizione statica* (conveniente pertanto solo a cose artificiali, completamente fatte, non a ciò che è in via di realizzazione, come è nel campo della biologia, o dell'ontologia); il *ragionamento deduttivo e induttivo* (muovendosi tra rapporti di determinazione necessaria, segue il determinismo meccanico della materia, cioè la direzione inversa della durata, perciò ha valore puramente relativo e probabile).

Analizzato il momento negativo della metafisica intuitiva, l'A. ne considera la struttura epistemologica positiva. Anzitutto esamina l'*intuizione* (semplice e indivisibile come il suo oggetto, la durata, è in sé inesplicabile e inesprimibile); quindi, l'*immagine mediatrice* (l'espressione più fedele dell'intuizione, intermediaria tra la semplicità dell'intuizione concreta e la complessità dei concetti che la traducono); poi i *concetti in metafisica* (espressione difettosa *ma indispensabile* dell'intuizione metafisica: hanno come compito di porre la coscienza « nell'attitudine che deve prendere per fare lo sforzo voluto e arrivare da se stessa all'intuizione », p. 15; servono dunque, ma solo a condizione di essere resi fluidi e concreti); di qui, infine, discende la necessità di rifiusione continua delle *categorie del giudizio* (es.: l'identificazione della « sostanza » col movimento »).

L'A. può dunque concludere che « nè la scienza è relativa, nè la metafisica è impossibile come conoscenza speculativa. Scienza e metafisica raggiungono la cosa in sé o l'assoluto: per la scienza è il non-vivente o la « materia »; per la metafisica è la durata o lo « spirito ». Quando ciascuna si limita a ciò che è di sua propria competenza, la conoscenza è realista su tutta la linea » (p. 26).

Quanto alla *metodologia* della metafisica intuitiva, l'ordine dei problemi sarà stabilito dalla considerazione che la durata esiste prima di tutto nello spirito, e solo per degradazione nella materia: bisogna dunque iniziare dal problema particolare dello spirito umano, ma non dalla critica della conoscenza (« ogni critica preliminare e aprioristica serve solo a paralizzare il progresso del pensiero, imponendogli prematuramente dei limiti » (p. 27); bensì, dalla natura, origine e destino dell'uomo. Più ampiamente, occorrerà « integrare le cose nella durata che è la loro vita e la loro realtà fondamentale » (p. 29); e, poichè, « dal punto di vista della durata, il problema dell'essenza è inseparabile dalla questione delle origini » (p. 29), e tali origini sono « biologiche » nel senso dato da B. a questo termine, ne discende che « l'obbligazione morale, la religione, la intelligenza, l'immaginazione devono essere definite considerando le loro funzioni biologiche corrispondenti » (p. 31). Anche il ragionamento può adempiere ad una funzione positiva e costruttiva in metafisica intuitiva, purchè sia stato sottoposto a rettificazioni indispen-