

quelli che lo sono non si spingono molto in profondità, come sarà risultato dalla pur sintetica nostra esposizione. Per questo motivo non ci pare opportuno entrare a discutere particolari affermazioni dell'A., perchè, per far questo, occorrerebbe ricorrere alle opere maggiori dello Jaspers stesso e si valicherebbero i modesti limiti di una recensione; vorremmo esprimere tuttavia qualche riserva sui saggi « La menace atomique » e « Etude psychopathologique » su Ezechiele. In conclusione, diremo che il valore di questa raccolta consiste in una iniziazione, in una iniziale presa di contatto col linguaggio e col pensiero dello Jaspers: da questi scritti sarà reso più agevole il compito di affrontare le maggiori opere filosofiche dell'Autore.

ENRICO PRETE

ROBERT O. JOHANN, S. J., *The Meaning of Love. An Essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity*. Un vol. di pp. 133. The Newman Press, Westminster, Maryland, 1955.

Secondo lo Johann, nonostante la sua protesta di voler evitare il soggettivismo epistemologico, l'unica via all'essere è la soggettività o interiorità. L'essere come oggetto della metafisica non può essere avvicinato come un oggetto distante, esteriore: « Se l'essere deve essere avvicinato nella sua assolutezza, può esserlo solo per un'attiva, interiore identità con se stesso, una specie di interna presenza a se stesso ». Tale « speciale esperienza » (e qui incominciano i favoritismi ingiustificati) se è necessaria, secondo l'autore, per una metafisica in generale, lo è doppiamente per una metafisica dell'amore, che viene anticipato come un'estensione dell'interiore presenza a se stesso.

Che lo Johann finisca per essere suggestionato da una particolare posizione epistemologica soggettivistica appare evidente quando afferma come necessità di una metafisica dell'amore non solo il superamento di una dispersiva psicologia dell'amore, ma anche il rifugiarsi da una oggettivazione dell'« indefinibile mistero dell'essere come soggetto ». E, sulla traccia del confratello P. de Finance, l'autore definisce le pagine di S. Tommaso sull'amore un tipico esempio di « oggettivazione dell'esistenziale ». Che metafisica vorrà fare allora il nostro? « Una metafisica che non raggiunga l'unità appianandosi fuori dell'esistenziale in una serie di cause formali, ma mantenga invece nel suo decorso attorno all'unità ciò che realmente è più prezioso nell'essere, il mistero segreto ed unico dell'individuale stesso ». S. Tommaso gli servirà pur sempre di guida, di falsariga metafisica, specie per quanto riguarda la distinzione tra *amor concupiscentiae* (desire) ed *amor amicitiae* (direct love), tra *bonum per se* e *bonum alterius*, ma lo Johann cerca di perseguire una sintesi con le ricerche

contemporanee sul « mistero » dell'intersubiettività. È opportuno far subito delle riserve sulla possibilità di tale sintesi, e se non altro sul ricorrere del termine mistero in una ricerca metafisica. Tale termine, giustificato in teologia, resta sempre bastardo in filosofia: qualcosa si sa o non si sa; si sa qualcosa dell'essere e il resto si sa di non saperlo, o al massimo si cerca di venirlo a sapere. Il non-finito e l'atmosfera ambigua possono ottenere effetto solo nelle arti figurative.

L'autore procede alla ricerca dei termini di distinzione tra l'amore diretto e quello indiretto, o desiderio in vista di un bisogno o di un profitto. Allo Johann una primarietà dell'amore diretto (« Ti amo perchè sei tu, non perchè ho bisogno di te ») sembra attestata fenomenologicamente dalla riservatezza, dal silenzio che, secondo lui, circondano nell'amante il non-aver-ragioni dell'amore. Di questa « arazionalità » il filosofo deve ricercare le ragioni. Ma il silenzio, credo, dovrebbe esser preso con più malizia come possibile mascheratura, come resistenza alla confessione. Se si dice che l'amore non ha un motivo, può ben darsi che ci sia un motivo al silenzio sull'amore. E d'altronde, da un iniziale e spregiudicato punto di vista, chi può assicurare sulla primarietà di ciò che appare a prima vista come amore diretto? Non potrebbe trattarsi di una trasposizione dell'amore corrente e povero « che ha un motivo »?

Altrettanto si dica del « maggior realismo » attribuito all'amore nei confronti con la conoscenza. Dice lo Johann: « Mentre l'intelletto termina la sua attività a una identità intenzionale con l'oggetto, la tendenza dell'amore è verso l'oggetto reale... ». A parte il fatto che per parlare di realismo si dovrebbe badare alla realtà della tendenza e del suo termine, altrettanto reali e nell'amore e nella conoscenza, e non alla maggiore o minore mediazione operata da essa tendenza, anche bene è sempre l'amore quello che appare più mediato, e mediato proprio dalla conoscenza.

Riprendendo l'esame dei caratteri distintivi di desiderio e amore diretto e interpretando il noto passo tomista che avvia a tale distinzione (Commentario dei nomi divini, 4, 9), lo Johann designa come talità l'essere che è oggetto dell'*amor concupiscentiae*, oggetto che S. Tommaso chiama *bonum accidentale*, e come ipseità, cioè come incommunicabile esistenza l'essere che è oggetto dell'*amor amicitiae*. Afferma inoltre che, nell'*amor concupiscentiae*, qualsiasi oggetto avente le determinazioni richieste per la perfettibilità del soggetto amante, può soddisfare tale soggetto e quindi che gli oggetti dell'*amor concupiscentiae* sono intercambiabili. Ma forse che non esistono anche « molte » esistenze incommunicabili, molte ipseità? Non si dovrebbe concludere quindi che anche nell'*amor amicitiae*, posto che suo unico oggetto sia l'esistenza incommunicabile, si dà un'identica intercambiabilità?

L'oggetto dell'amore indiretto, o desiderio,

viene intanto chiarito come ciò attraverso il cui possesso qualcuno può essere buono; l'oggetto dell'amore diretto come ciò che di per sé sussiste nella bontà. La relazione tra l'amante e l'amato nell'amore diretto non è relazione tra il perfettibile e ciò che, potendo essere comunicato, può perfezionare; non è relazione del tipo potenza ed atto, ma caso mai tra atto e atto e l'amato è amato proprio per ciò che ha di incomunicabile. Dice lo Johann: « Nel suo profondo e più proprio senso questo amore può esistere solo tra persone... »: tra divinità, direi, e, tra gli uomini, solo nelle canzonette americane. E, in fondo, se vi è difetto nell'opera dello Johann, è proprio quello di non determinare bene se l'amante di cui si parla sia l'uomo o Dio, e ancora se l'amato, come termine dell'*amor amicitiae*, sia solo Dio o possa essere anche una creatura. È per questo che nel secondo capitolo dovrà affrontare il problema di come si possa amare disinteressatamente, cioè volere, nell'*amor amicitiae*, non il nostro bene, come nel desiderio, ma il bene della persona amata. Problema fittizio, che induce l'autore a parlare di « esteriorità » dell'oggetto amato di diretto amore: come se, indipendentemente dalla reciprocità, e perciò dal movimento di ritorno, l'amore diretto ed assoluto fosse tale da richiedere un oggetto e non si oggettivasse in se stesso: per l'amante l'amare stesso diviene valore e ricompensa raggiunta.

La chiave del problema accennato è comune per lo Johann il principio tomistico della similitudine. L'amore primario che ogni esistente porta a se stesso, una volta supposta la bontà dell'esistente, è l'archetipo dell'amore diretto. Su che cosa è basata tale similitudine? Lo Johann, prendendo posizione riguardo a un passo della *Summa Theologica* (1-2, 27, 3c: « Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam... ») si schiera dalla parte del Simonin, contro il Blanche, negando che l'unità tra amante e amato possa essere basata sulla identità formale, sulla talità, sulla convergenza dei bisogni e dei beni. In tale caso, secondo l'autore, si raggiungerebbe l'unità della comunità a spese della molteplicità, attraverso qualcosa che è già di per sé comunicabile, come l'astratta perfezione della forma. Nell'amore diretto si manifesta invece una comunione di unici nella loro unicità, un tutto composto di più totalità. È evidente che bisogna allora rifarsi al problema dell'uno e dei molti e lo Johann ripropone la risposta tradizionale della teoria della partecipazione degli esseri nell'Essere, partecipazione indicante similitudine e dipendenza, non nell'unità astratta formale, quasi che l'essere fosse una nuova forma superaddita a quella specifica (*ens commune*), ma partecipazione « corretta » dalla sostanzialità degli esseri e dell'Essere. E dunque « ex hoc quod participamus a Deo quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur ». Questo unico valore, la somiglianza con Dio, che noi amiamo nell'altra creatura, è proprio quello che costi-

tuisce la nostra e la sua sussistenza incomunicabile.

Tale principio di similitudine, inteso più nell'ordine della sussistenza che non in quello analogo della talità, se è condizionante per una metafisica dell'amore, non appare però sufficiente. Mostrata la presenza dell'uno nei molti, resta da considerare la comunione dei molti tra loro nell'uno. Lo Johann ripropone la considerazione del soggetto come del sussistente che si rende conto della propria sussistenza, e questo, secondo lui, non in un concetto, ma in una rivelazione immanente all'attività stessa del soggetto. L'amore di se stesso sarebbe proprio la offerta di sé a quel nocciolo dell'esistenza che è la presenza interiore, partecipata dall'Essere. Similmente, perchè possa nascere l'amore per l'« altro », non basterà il riconoscimento astratto dell'altrui soggettività, ma occorrerà sentire in qualche modo (somehow) anche nell'altro la presenza che è in noi. L'autore non specifica meglio la possibilità e le modalità della scoperta dell'intersubiettività, e il suo uso di espressioni generiche non giova certo a chiarire: sul sentiero di Marcel è diventato troppo facile ed inflazionistico il ricorso al mistero ad ogni piè sospinto.

La presenza dell'altro, la sua rivelazione non dovrà comunque nè essere tale da identificare l'amante e l'amato, nè dovrà chiuderli l'un l'altro nella loro esclusività. Tale comprensione o reciproca coscienza si rivela nella struttura del « tu », e il tu è dato solo a colui dal quale ci si può aspettare una risposta. L'amore diretto implica dunque sempre un minimo di reciprocità, garantito dall'essere aperto dell'amato, che in quanto bene sussistente è in certo modo « offered in public ». Ma non aveva lo Johann insistito tanto sul mistero, sulla riservatezza, sull'incomunicabilità del nocciolo dell'esistenza? Qui sembra accontentarsi di una reciprocità implicita, magari non ancora cosciente, da parte dell'amato, non esplicita come è richiesto da una (successiva) amicizia. Da una parte stanno le parole del confratello P. de Finance: « Quanto più uno si forza di essere se stesso, di avanzare verso la perfetta autenticità, tanto maggiormente egli entra con gli altri in una profonda comunione, poichè è lo stesso Atto che agisce in tutti e comunica se stesso a tutto » (p. 254 di *Etre et subjectivité*); d'altra parte lo stesso Johann si accorge che scarsa garanzia di riuscita, di reciprocità, sarebbe lasciata all'amore umano da una generica apertura ad ogni essere. Ed eccolo aggiungere (la chiama *addition* egli stesso) l'esigenza delle cose, dei gesti, dei bisogni comuni, del luogo d'incontro, che possa mediare l'amore per spiriti incarnati come noi siamo. Ed è appena accennato che, in relazione a tale esigenza, l'atto di amore umano diventa sacrificio. Il problema del male, la molteplicità dolorosa, la scelta dell'amato, l'importuna bellezza, il malinteso possibile, anche se si tratta di spiriti sussistenti, anzi proprio per questo, non vengono trattati. Lo Johann avrebbe dovuto, in questo

caso, inserire la trattazione del peccato originale. Il che mi fa seriamente dubitare sulla possibilità d'una trattazione metafisica dell'amore diretto: o ci si limita a una fenomenologia dell'amore, o altrimenti l'unica via resta una teologia dell'amore. E, d'altronde, qua e là riaffiora nello stesso Johann il sospetto di altre vie, come quando riporta le parole di Lavelle: l'amore « non distrugge nè la nostra, nè l'altrui personale indipendenza, al contrario la c o n f e r m a »; quasi che avere qualcuno che ci ami fosse necessario, come alle volte lo è, a renderci sicuri di esistere.

Lo Johann pensa dunque a riprendere la trattazione dell'*amor concupiscentiae*, del desiderio, e ad integrare i due diversi livelli di finalità dell'amore. L'essere amato non per se stesso, ma come perfettivo di un altro essere, come talità determinata da date caratteristiche, può sembrare a prima vista il bene per eccellenza a cui si ordina la finalità dell'atto e della potenza. Ma in realtà, riprendendo le osservazioni di L. - B. Geiger, si deve dire che « un essere è buono immediatamente e realmente per la sua esistenza, per la sua realtà, e non per l'essenza ». Johann crede che questo sia il pensiero « nuovo » di S. Tommaso, il suo approfondimento del sostanzialismo aristotelico; ma crede, assieme al P. de Finance, che S. Tommaso, una volta chiarite le premesse metafisiche, si sia lasciato prendere la mano, nei problemi particolari, dalle notazioni atinenti alla talità. Così a proposito del bene, esso sarà tale per S. Tommaso in quanto perfetto, e perfetto in quanto abbia maggiormente attuato la sua forma e si sia ritratto dalla potenzialità. S. Tommaso che pure ha integrato il chiuso sostanzialismo aristotelico con l'idea che la perfezione di ogni natura è identica al suo grado di partecipata somiglianza con Dio, ha insistito un po' troppo, secondo lo Johann, nella considerazione del bene (ad es. della contemplazione) come perfezione finale, come attuazione di una natura, come atto in relazione a una potenza, come essere perfettivo di un altro nella linea della finalità. Tale punto di vista può solo giustificare l'amore come desiderio, in cui l'amante viene identificato con colui che è indigente e che ha bisogno del bene non per amarlo disinteressatamente, ma per realizzare la propria natura. Ma è stato lo stesso S. Tommaso, riconosce lo Johann, il primo a rendersi conto del bisogno di integrazione di una tale teoria e a vedere che l'amore come desiderio è inconcepibile se non è incluso nell'amore più profondo che si rivolge al bene come a un assoluto, scoprendo una altra dimensione della finalità, non come semplice relazione di atto e potenza, ma come carità.

Nota solamente come l'esigenza di un tale amore, e d'altronde la sua comprensibilità, si rivelino unicamente in relazione al bene di cui abbiamo più radicalmente bisogno e che, in un secondo tempo, quasi per un contraccambio reciproco nell'ordine della carità, possiamo amare di disinteressato *amor amicitiae*.

Il tentativo dello Johann di applicare tale possibilità a tutti i soggetti urta contro testi quali S. T. 4, 49, 1, 2, 1 ad tertium: « Beatitudo ergo creata quae in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentiae... ». E oltretutto, come ho già notato, non esistono altre giustificazioni, oltre alla necessità morale di attuazione della propria natura, alla estensione dell'amore agli « altri »: anche come amore del prossimo in Dio, esso rimane sempre indiretto.

Nonostante tutte le diversità addotte dallo Johann, anche l'amore diretto non può non apparire, ed egli stesso alfine lo riconosce, che come una realizzazione e una attuazione della propria ipseità, e quindi della propria natura, una volta che sia posta la ipseità essere la nostra caratteristica formale. Sia pure la comunione dell'amore diretto una comunione tra un atto e un altro atto (un esistente e un altro esistente), ciò non toglie che noi siamo sempre in potenza relativamente a tale comunione.

FRANCESCO CADIN

FILIPPO PIEMONTESE, *L'intelligenza nell'arte*. Un vol. di pagg. 200. Marzorati, Milano, 1955.

Con questo volume Filippo Piemontese, che proviene dalla critica letteraria, affronta, al di là di un semplice intento metodologico, un problema di indagine teoretica.

Nell'opera d'arte, constata l'a., è fondamentale il rapporto tra universale e particolare ed esso può considerarsi sotto un triplice aspetto. Tra i due estremi che pongono la bellezza l'uno tutta nell'intelligenza, l'altro tutta nel sensibile c'è un'aurea posizione di mezzo che dà il primato all'universale senza sacrificare l'individuale.

I tre saggi che compongono il volume (*L'intelligenza nell'arte, Il pensiero estetico di Antonio Rosmini, Poesia e intelligenza nella estetica crociana*) risultano, data questa impostazione, organicamente connessi, poichè, mentre nel primo l'a. propone un'estetica moderatamente intellettualistica, alla luce della dottrina tomistica, che rappresenta il punto di equilibrio, negli altri due, attraverso l'analisi delle idee estetiche di due pensatori particolarmente significativi, mette in risalto quanto pecchi, per eccesso o per difetto, tanto l'ultra quanto l'antiintellettualismo.

L'a. guarda all'*esse* più che al *feri* dell'opera, ma alla luce delle definizioni tomistiche dell'arte (*recta ratio factibilium*) e della bellezza (*id cuius ipsa apprehensio placet*), non trascura di mettere in evidenza la relazione dinamica tra il momento pratico e quello contemplativo, l'importanza delle regole fondate in *rerum natura*, delle finalità extra-estetiche, della funzione dell'imitazione come assimilazione intrinseca, della relazione-distinzione del bello con il vero e con il bene, del sentimento etc.