

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.

Noto 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 infine 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 *fieri* 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.

Non è da confondere tuttavia ciò che è preparazione all'arte, necessario travaglio, con la realizzazione. L'arte in quanto arte mira non tanto ad esprimere sentimenti quanto a far riflettere una forma e la bellezza (*splendor formae*) è soprattutto *resplendentia formae super partes materiae proportionatas*. Risplende nel sensibile, ma non appartiene al sensibile ed è solo l'intelligenza che la percepisce, attraverso una specie di intuizione intellettuale non separata tuttavia dall'intuizione dei sensi. Il rapporto tra intelligenza ed immaginazione è di grande importanza ed è dal loro confluire che nasce l'idea artistica, il germe dell'opera: il fare corregge sempre l'immaginare e solo esternandosi i prodotti dell'arte raggiungono la perfezione.

La fantasia (la *cogitativa* degli scolastici), fondamento delle immagini artistiche, viene cronologicamente prima, ma l'intelligenza mantiene un *prius* ontologico, levato il quale, la stessa realtà spirituale dell'opera viene compromessa.

Il punto di vista plotiniano si rispecchia nella teoria ultraintellettualistica del Rosmini, alla quale sono da imputare gravi difetti, quali la mancanza di un vero concetto dell'autonomia dell'arte e la riduzione dell'apprendimento della bellezza ad un atto del giudizio logico.

Evidente e molto forte è l'infusso del Manzoni se si mettono a confronto il *Saggio sull'idillio* e le proposizioni fondamentali della *Teosofia* con la *Lettre à M. Chauvet*. Comune ad entrambi è pure un ideale che culmina nella celebrazione della Provvidenza. In realtà più che un'estetica è quella del Rosmini una poetica dell'imitazione in cui il bello viene platonicamente considerato come *splendor veri*. Attraverso la chiave di volta del suo sistema, che è la legge dell'insessione reciproca delle forme, il filosofo è sempre tutto proteso verso la riconquista della realtà dall'interno dell'idealità. V'è in effetti molta differenza con la dottrina di S. Tomaso nonostante le affinità riscontrabili.

L'attualità del Rosmini sta nell'aver valorizzato l'intelligenza, nell'aver studiato i rapporti tra il vero ed il bello, nell'aver posto

una bellezza incompiuta accanto a quella dell'ente compiuto, nell'invito a reagire contro ogni radicale avversione al principio dell'imitazione, e contro un concetto di autonomia chiuso entro troppi angusti confini.

Al polo opposto è l'estetica crociana della quale l'a. ricorda molto brevemente le varie fasi. Quando il Croce abbandona la dottrina dell'intuizione come rappresentazione dell'individuale immediato per affermare che nella poesia l'universale è non pensato logicamente, ma solo rappresentato, di necessità conviene ammettere un'implicita distinzione per cui la conoscenza intuitiva dell'universale viene ad essere l'aurora del pensiero della quale il concetto è l'elaborazione logica. Anche se il Croce ha sempre rifiutato questo riallacciarsi alla tradizione, di fatto, viene da lui introdotta di nuovo la distinzione tra essenza ed esistenza. Un varco rimane così aperto per il passaggio dall'arte alla filosofia.

Il Piemontese ribadisce la sua convinzione che, a somiglianza di quanto osservava già il Maritain, l'estetica debba essere *intellectualiste et intuitiviste à la fois*.

A noi sembra questo studio uno sforzo degno di attenzione. Lunghi dal voler essere «*cupidus rerum novarum*» ad ogni costo l'a. propone delle questioni serie e ne indica con personale riflessione i motivi di attualità e le linee di sviluppo. Alcune parti si vorrebbero ampliate, e specialmente nel primo saggio, che è quello più impegnativo sul piano teoretico. Per esempio noi ameremmo che fosse discussa una distinzione tra intelligenza ed intelletto, che fosse ulteriormente enucleata quella «*specie di intuizione intellettuale*» di cui l'a. ci parla, che fosse affrontata una chiarificazione tra spiritualismo, nel senso in cui ne parla l'a., e tomismo. Ma, a parte queste (ed altre) richieste, la proposta del Piemontese, che si riallaccia ai filoni aurei della tradizione con ponderato equilibrio, deve essere segnalata a chiunque cerchi, in mezzo agli attacchi di isterismo di cui soffre gran parte dell'estetica oggi, la via di un onesto e sano rinnovamento.

GIOVANNI VECCHI