

Avicenna, come commenta il filosofo al-Razi. A conferma di questa interpretazione di al-Razi l'A. osserva che l'anima è detta da Avicenna anche sostanza che dirige o che regge (*mudabbir*), e ciò che è retto è un *bilād*, ossia una provincia, un paese, termine adoperato nella frase sopra citata per indicare il dominio dell'io (pp. 22-23).

Il testo citato sopra continua, nella traduzione della Goichon: «..... une sortie avec mes compagnons se prépara pour moi.... Pendant que nous tournions en rond les uns pour les autres, voici qu'un Sage splendide se présente à nous.» Dopo una breve presentazione del Saggio, si dice, nel capitolo terzo: «Alors j'eus le désir de le fréquenter.... Lorsque nous nous fîmes approchés, il nous salua le premier....» (p. 32). L'uscita, commenta la Goichon, significa il processo dalle attività sensitive alla conoscenza intellettuale; Avicenna, infatti, usa sempre un verbo che significa *uscire* per indicare il passaggio dalla potenza all'atto intellettuale. Il « tourner en rond les uns pour autres », che traduce il verbo *tatawafa* nella sesta forma, indica l'interdipendenza delle facoltà che preparano l'anima a ricevere l'illuminazione dell'Intelletto agente, lo splendido Saggio, di cui si può desiderare la luce, ma che può darla solo lui per primo, con la sua parola, donando le forme intelligibili al nostro intelletto possibile.

Ognuna di queste interpretazioni è suffragata dalla citazione di larghi passi tradotti di opere di Avicenna, specialmente del *Kitab al-nafs* del *Sifā* (*De anima*) e dell'*Isarat*, la cui traduzione, col titolo *Livre des directives et remarques*, fu pubblicata dalla Goichon nel 1951.

Oltre ai passi di altre opere di Avicenna che possono aiutare a capire il significato del *Discorso*, l'A. ne cerca anche le fonti, che sono specialmente Galeno, Aristotele, Tolomeo, Alfarabi, il Corano, leggende semite e persiane.

Aggiungeremo poi che non ultimo pregio, fra i molti di questo bel libro, è quello di essere comprensibile anche per chi, come la scrivente, ignora la lingua araba.

S. VANNI - ROVIGHI

MAZZARELLA P., *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena. Saggio interpretativo*. Pubblicazione dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania, serie filosofica, monografia n. 3. Un volume di pp. 184. Cedam, Padova, 1957.

Il *De divisione naturae* di Scoto Eriugena ha esercitato ed esercita sugli studiosi un fascino particolare; la profondità del suo pensiero, in pieno IX sec., la stranezza del suo linguaggio, l'organicità fondamentale della sua dottrina hanno tentato ormai parecchi studiosi. Questo saggio interpretativo del M. si aggiunge ad una lunga serie di sforzi per svelare il vero

pensiero eriugeniano; esso si fa apprezzare sia per il suo equilibrio che per la sicura analisi del testo, il che non è poco pregio in una trattazione come questa.

Il titolo del volume precisa il suo contenuto: il compito propostosi dall'A. non è quello dell'indagine storica, nè di quella ambientale, l'una e l'altra già fatte del resto ottimamente dal Cappuyns, e neppure quello dell'analisi di tutte le opere dell'Eriugena, bensì soltanto un contributo all'interpretazione del *De divisione naturae*, mostrando la insufficienza o la parzialità delle precedenti interpretazioni. Due capitoli introduttivi sono dedicati alla dimostrazione dell'appartenenza di Scoto alla Patristica ed alla esposizione delle varie interpretazioni; sette altri capitoli sono dedicati all'analisi dei temi fondamentali del *De divisione naturae* e precisamente dell'essenza e dell'individuo, sull'essenza nello spazio nel tempo e nelle cause primordiali, sulla teologia negativa e positiva, su Dio creatore, sul mondo creato, sull'uomo e sul ritorno delle cose in Dio; una brevissima conclusione ed una completa bibliografia perfezionano il volume.

Il M. distingue la intenzionalità dell'Eriugena dal contenuto della sua dottrina; circa la prima sostiene la ortodossia di Scoto: «Non è d'altronde l'Eriugena un eretico perchè, anche se non poche proposizioni filosofiche e teologiche del suo sistema sono errate, egli non volle deliberatamente errare» (p. 175). Circa il contenuto due sono i concetti fondamentali che guidano la interpretazione del M. e cioè che il *De divisione naturae* è uno sforzo non riuscito per conciliare il neo-platonismo con la dottrina cristiana e che tutto il sistema riposa su una posizione equivoca: l'unità e distinzione delle cause primordiali del Verbo (pag. 75). Il M. vede nella dottrina delle cause primordiali create e coesistenti nello stesso tempo a Dio, l'anima del pensatore irlandese e la fonte delle sue affermazioni sia teistiche che panteistiche.

Con questa interpretazione il M. si stacca dalle interpretazioni panteistiche, razionalistiche ed agnostiche, ma si stacca anche dalle interpretazioni ortodosse del Gilson e del Cappuyns; a proposito di quest'ultimo il M. fa una critica la più analitica e la più dura.

Anche per chi scrive la interpretazione ortodossa non convince e la interpretazione del M. sembra più vicino al vero. Ma bisogna riconoscere che nel testo dell'Eriugena i termini di essere, non essere, creazione, natura, conoscibilità hanno un significato diverso da quello comune, oscuro e pertanto non sempre facile da individuare. Per il M. l'ambiguità dell'Eriugena è soltanto apparente (p. 175), per chi scrive invece l'ambiguità *quoad nos* è reale ed essa spiega la possibilità delle varie interpretazioni. «Questo dell'Eriugena è lo sforzo più poderoso e più acuto, ma non per questo riuscito, di inserire nella logica del neo-platonismo il Cristianesimo» scrive il

M. (p. 125). Questo è vero ma bisognava aggiungere che esso non poteva riuscire poiché neo-platonismo e Cristianesimo si muovono su due diverse metafisiche: quella dell'essenza e quella dell'essere. Partendo da una concezione di Dio essenzialistica, come è quella dell'Eriugena, la creazione *ex nihilo*, secondo il testo scritturale, diventa inspiegabile, ed il carattere immanentistico dei rapporti Dio-esseri prodotti non è che la conseguenza di questa concezione; sotto questo aspetto la condanna del 1225 è pienamente giustificata. Mettere in luce questa posizione metafisica dell'Eriugena avrebbe dato maggior pregio a questa interpretazione del M.

Non piace infine la durezza della critica al lavoro del Cappuyns; bisogna riconoscere che se la sua interpretazione ortodossa è debole, la trattazione di questo A. resta fondamentale tra gli studi su Scoto Eriugena.

E. BERTOLA

REGIS JOLIVET, *Trattato di filosofia*, vol. IV, tomo II (ontologia e teodicea); traduzione italiana di E. Gariffo, V. Da Re, M. A. Inzerillo. Un volume di pp. 346. Morcelliana, Brescia, 1960.

Anche questa parte dell'opera del Jolivet che larghi consensi ha già ottenuto in Francia si presenta ispirata al tomismo più genuino ed autentico. Non per questo appare priva di originalità. Le tesi tradizionali, oltre ad essere formulate in linguaggio piano e scorrevole, sono costantemente messe a confronto con il pensiero moderno ed in particolare con l'esistenzialismo del quale l'autore ha già dato una valutazione critica interessante nell'opera *Les doctrines existentialistes, de Kierkegaard à J. P. Sartre*, Fontenelle, Paris, 1948, di cui si serve per la discussione, ad esempio, del concetto di nulla in Sartre. A ragione, dice l'A., il Sartre afferma che, perché la negazione sia possibile, bisogna che il non essere abbia una certa oggettività o positività: questa è riconosciuta dalla filosofia tradizionale col concetto di potenza soggettiva. Solo che questo nulla di essere, contrariamente a ciò che pensa Sartre, si attualizza unicamente nel e per il giudizio. La negazione sartriana della potenza suppone che essa sia una cosa o un atto diminuito, avviluppato o celato nell'essere, mentre essa è un nulla solo rispetto all'atto, ma è qualcosa rispetto al nulla assoluto, essendo appunto costituita da una relazione trascendentale all'atto (è una capacità il cui essere si riduce senza residuo nell'essere ordinata all'atto).

È notevole pure la critica fatta al Bergson che sostiene che il nulla è una pseudo-idea, cioè non può essere neppure pensato perché concetto contraddittorio (cosa che, partendo da ben diverse premesse, già Parmenide aveva detto). L'A. nota come l'idea del nulla non sia un nulla di idea: opposizione, contraddi-

zione, negazione sono relazioni pure, che la ragione sola è capace di cogliere. L'errore di Bergson è stato di trasferire al concetto del nulla in generale l'impossibilità di un nulla assoluto e universale dell'essere (v. pp. 45 e sgg.). La composizione reale di essenza ed esistenza nel finito viene stabilita in base alla distinzione adeguata dei concetti; viene discussa la concezione contraria del Suarez e vengono discusse le obiezioni esistenzialistiche (pp. 67-79).

Il principio di non contraddizione viene formulato in modo da sfuggire alle critiche kantiane (pp. 95-96); la divisione tra sostanza e accidente viene stabilita con la considerazione che se un soggetto diventa altro, senza diventare un altro, cioè muta senza mutare la sua natura, occorre non sia semplice sostanza, ma essenzialmente composto di sostanza e accidenti: se, per un verso, la sostanza è in potenza rispetto ad essi, per un altro verso deve avere l'attualità necessaria per fondare l'inerenza reale dell'accidente. E che la sostanza sia atto, benché non perfetto (in quanto suscettibile di essere arricchito da determinazioni accidentali) lo dice la ragion propria della sostanza stessa che non consiste nell'essere substrato degli accidenti, ma nell'attitudine ad esistere in sé (la nozione di sostegno degli accidenti è derivata).

Ci sembra che l'applicazione della dottrina dell'atto e della potenza alla concettualizzazione del rapporto sostanza-accidente sia la sola che possa superare certe obiezioni moderne e mostrare le nozioni aberranti di sostanza (vedi p. 123). La teoria del Meyerson della spiegazione causale come riduzione all'identità viene discussa a pp. 156-157; così pure la distinzione tra causa e funzione. In teodicea l'A. riprende i tradizionali argomenti non senza discutere le teorie di Kant, Lachelier, Sartre, Le Roy, per non ricordare che gli autori citati più di frequente.

L'impressione che abbiamo riportato dalla lettura di questa opera è, nel complesso, molto buona. La grande copia degli autori citati, specie tra i contemporanei, dice di per sé l'aggiornamento e la serietà del libro che potrebbe con profitto essere adottato come testo nelle scuole religiose con la sicurezza che l'orientamento da esso dato sarà validissimo ai futuri sacerdoti per una valutazione critica delle dottrine oggi di moda. Notevole vantaggio è infatti quello di avere superato un difetto comune a molti testi di scolastica, anzi di tomismo (per altro buoni) cioè la mancanza di una conoscenza profonda del pensiero contemporaneo.

Una sola osservazione ci permetteremo di fare — che, essendo di ordine metodologico, non menoma in alcun modo il pregio dell'opera. Se l'A. avesse insistito di più sul rapporto essere-nulla e avesse condotto fino in fondo l'analisi comparativa con Sartre, sarebbe approdato subito e con maggiore economicità all'Assoluto come Atto Puro, per-