

forza di *due* principi, che le sono notevolmente estranei nella loro dialettica: il « noetico » e lo « pneumatico ».

E arriviamo così alla terza osservazione, che ci pare la più grave. Infatti, la distinzione blondeliana, ripresa da Decloux, lascia molto perplessi, perché sembra voler introdurre una misura (lo « pneumatico », appunto) che per definizione si colloca *al di là della ragione* (che è il « noetico »). Decloux sembra voler ricongiungere la sua proposta a quelle interpretazioni del tomismo (e son numerose) che battono sulla centralità dell'*atto d'essere*. Non si vede tuttavia perché e come quest'atto d'essere vada interpretato in maniera da diventare una misteriosa energia che *sorprenda* la ragione e resti ad essa *impenetrabile*. Lo « pneumatico » sarebbe il principio della diversità, mentre il « noetico » sarebbe il principio dell'unità. Ora, dire che lo « pneumatico » è principio della diversità, non può voler dire ch'esso è la stessa diversità: sarebbe inutile e vuota tautologia. Bisogna dunque pensarlo come *unità della diversità*. Ma questo è né più, né meno che il « noetico », unità, appunto, del diverso. E allora, perché reduplicare? La dualità dei principi è nient'altro che un risultato (in Blondel e nel Decloux che lo segue) d'una separazione astratta del principio da ciò di cui si predica come principio, separazione imputabile al tipico procedimento dell'intelletto astratto, di hegeliana memoria. Il noetico è l'unità del molteplice. Se esso vien separato dal molteplice unificato, diventa astratto, ossia si irrigidisce perché non unifica *in atto* (nella relazione). Sicché il molteplice torna daccapo ad aver bisogno d'unificazione. Ma se l'intelletto astratto isola nuovamente il principio unificatore, la domanda dell'unificazione si ripete ancora. E così all'infinito.

Di fronte ad una situazione astratta il rimedio non consiste nel duplicare il principio astratto e cioè, per il nostro caso, nell'aggiungere il « pneumatico » al « noetico ». Giacché poi resta ancora da chiedere il principio di quella dualità. Il rimedio consiste invece nel *togliere l'astrattezza* con cui il principio è concepito, ossia nel vedere il principio *in relazione* al molteplice di cui è principio. Se il principio — noetico — è visto *in relazione* al molteplice, non c'è alcun bisogno di invocare un nuovo principio che unifichi il molteplice; *quel principio è il noetico stesso*. Invocarne un altro significa considerare il molteplice *non relato* al noetico e dunque bisognoso d'un nuovo principio. Ora, in questo vizio ci par francamente che San Tommaso non sia caduto, mentre sembra esservi caduto il Decloux, sotto la guida di Blondel. Criticando e rifiutando questo criterio prospettico del Decloux, non intendiamo per niente diminuire il valore delle sue numerose osservazioni sulla differenza tra l'aristotelismo e il tomismo. Il suo libro resta valido, a patto — a nostro modesto avviso — che se ne tolga la bardatura blondeliana. Allora il tomismo apparirà meglio come l'aristotelismo « andato in sé », ossia liberato da certe radicali astrattezze (nel senso hegeliano) che ne irrigidivano la fecondità speculativa. Il tomismo è profondamente diverso dall'aristotelismo, ma è anch'esso — per fortuna — un noetismo: *un noetismo concreto, storicamente situato*.

CARMELO VIGNA

E. PIERGIOVANNI, *La metamorfosi dell'etica medioevale. Secoli XIII-XV*, « Scienze filosofiche », 8, Collana diretta da G. Morra, Bologna, Ed. Riccardo Patron, 1967. Un volume di pp. 111.

L'obiettivo che l'A. si propone di raggiungere in questo agile volume, appare subito ambizioso, anzi (è meglio dirlo subito) rischioso. Il proposito di descrivere, sia pure a grandi linee, « quel fenomeno di assai vaste proporzioni che è stato chiamato dissolvimento o crisi della Scolastica che portò la filosofia medioevale a una svolta decisiva e a metamorfizzarsi, per rinascere poi rinnovata » (p. 24) è tale da far tremare le vene e i polsi anche ad uno storico della filosofia che abbia al suo attivo lunghi anni di pazienti indagini e di vastissime letture. Se poi, come nel nostro caso, a enunciarlo è un giovane studioso (e tale mi sembra, beato lui, il Piergiovanni) all'inizio di un saggio così poco voluminoso, le perplessità aumentano.

Vinto questo moto d'istintivo scetticismo, ho incominciato a scorrerne le pagine con la migliore buona volontà.

Ma « *evenit quod timui* »: a mano a mano che procedevo nella lettura il mio disagio cresceva e, giunto all'ultima pagina, mi sono trovato nell'antipatica situazione di chi è costretto a disapprovare un volume, che gli è stato inviato amabilmente in omaggio.

Ad ogni passo ho incontrato affermazioni generiche, discutibili, o decisamente inesatte; la documentazione bibliografica oltre ad essere molto scarsa, è unilaterale, sorpassata; l'esposizione delle dottrine è sempre troppo sommaria, frammentaria, e in molti punti incerta o addirittura deturpata da fraintendimenti madornali.

E' un peccato, perché l'A. dimostra una certa attitudine alla sintesi, possiede buone doti espositive e una non trascurabile vivacità di interessi.

Il punto di osservazione che l'A. ha ritenuto indicativo per seguire l'evolversi della metamorfosi e trasformazione del pensiero scolastico, è la dottrina intorno ai rapporti fra intelletto e volontà: dall'impostazione intellettualistica di S. Tommaso si giunge al volontarismo di Coluccio Salutati, attraverso le mediazioni storiche di Duns Scoto, di Occam e di Giovanni Buridano.

La traiettoria speculativa che l'A. tende a caratterizzare nei suoi momenti più significativi, in quanto è proprio essa che determina, a suo giudizio, quel « complesso di modificazioni che sopravvengono su un piano speculativo e pratico » (p. 24) dalla fine del sec. XIII al sec. XV, egli la designa come un progressivo anti-intellettualismo: « E' questo un orientamento dominante dell'ultima parte della bassa scolastica che si pone e si sviluppa in netta opposizione alla tradizione razionalistica del pensiero medioevale successiva ad Abelardo » (p. 24).

In realtà dalla posizione di equilibrio di S. Tommaso, per il quale nella vita morale dell'uomo confluiscono in egual misura elementi intellettualistici e volitivi, ci si allontana via via sottolineando sempre di più la supremazia della volontà sull'intelletto, fino a distaccare l'attività volitiva da ogni dipendenza dalla ragione, e a fare di essa l'unica e autonoma fonte della moralità.

E' proprio questo « volontarismo tardo-medioevale » che « passa nell'Umanesimo e diviene il fondamento di una nuova sensibilità ... » prolungando « la sua vitalità e il suo spirito ... in pieno Seicento, ad es. nella dottrina di Giacomo Böhme ... e poi in pieno Ottocento e oltre ... » (p. 100).

Non intendo qui discutere nel suo complesso la tesi storica dell'A. Il trapasso dal medioevo all'età moderna si può osservare prendendo a tema qualsiasi altra dottrina della scolastica. Per le inevitabili implicazioni sistematiche, di cui le singole dottrine sono sempre gravide, ognuna di esse può costituire un valido punto di partenza per lo storico che si proponga di illustrare i modi e i momenti con cui avviene il passaggio da un'età a quella che la segue immediatamente.

Una cosa però si esige da chi assume questo compito: che l'obiettività storica lo salvi dalla tentazione di sollecitare, per amore di tesi, i testi in una certa direzione e dal pericolo di caricarli di un significato che non hanno. Ora non direi che l'A. di queste pagine si sia sempre guardato da questi pericoli.

Scorrendo le pagine del suo saggio gli appunti e le riserve critiche che mi sono venuti alla penna sono piuttosto numerosi.

Scelgo a caso.

A p. 17, a proposito del modo con cui S. Tommaso nella « *quaestio* » *De malo* precisa i rapporti fra intelletto e volontà nell'atto libero, l'A. scrive: « E' evidente che l'aver attribuito alla volontà la capacità di apprendere il fine equivalga ecc... ». La espressione « apprendere il fine » è quanto mai ambigua: il fatto che per S. Tommaso la volontà sia di sua natura orientata all'essere come bene, non significa che essa « apprenda » il fine: l'« *apprehensio* » è un atto dell'intelletto al quale spetta appunto il compito di presentare alla volontà l'oggetto « *hic et nunc* » del suo atto. Il problema dei rapporti fra intelletto e volontà non si risolve badando alle funzioni che sono proprie all'una o all'altra facoltà, ma precisando quale tipo di connessione causale si instaura fra l'atto conoscitivo e l'atto volitivo che ne deriva. Ed è proprio

sul tipo di tale connessione che si determina il dissenso fra Tommaso e Duns Scoto.

Duns Scoto, al pari di Tommaso, ammette che il conoscere appartiene solo all'intelletto e che è nella natura delle cose che il conoscere preceda sempre il volere: quello che egli non accetta è che nel suo agire la volontà sia «mossa», nel senso tecnico della parola, dall'intelletto.

Dire che l'intelletto «muove» la volontà non significa solo che l'attività intellettuale precede e introduce l'atto di volere, ma che lo «determina» a modo di causa efficiente.

Duns Scoto giudica pericolosa questa terminologia: essendo la conoscenza necessitata dall'evidenza, la volontà cesserebbe di essere libera e, quindi, cesserebbe di essere volontà, se nel suo agire fosse determinata, cioè «mossa» dall'intelletto. Reciprocamente se l'atto di intendere fosse determinato dal volere, cesserebbe di essere un atto intellettuale.

Intelletto e volontà infatti sono tutt'e due intenzionalmente volti all'essere, ma in modo diverso: all'essere come vero, l'intelletto, all'essere come bene, la volontà; la distinzione perciò andrebbe perduta se questo parallelismo operativo non fosse rispettato fino in fondo.

Bisogna escludere quindi che in qualche caso i dettami della ragione siano costringenti al punto da togliere alla volontà la sua prerogativa essenziale, quella di andare all'essere liberamente.

Il primato della volontà in Duns Scoto significa essenzialmente solo questo: che essa, a differenza dell'intelletto, è un'attività intrinsecamente libera e, in quanto tale, è la regina di tutte le altre facoltà dell'anima.

Questo vale sul piano psicologico; di riflesso, sul piano morale sarà l'assenza o la presenza dell'amore, inteso come libera adesione al Sommo bene, che darà l'ultimo suggello della moralità ad ogni atto dell'uomo.

Che cosa si vuole di più «scolastico» di questa dottrina? Perciò non riesco a capire come l'A., a conclusione della sua confusa analisi del pensiero scotista possa vedere «nella figura del maestro francescano la prima — ma non compiuta — espressione della metamorfosi in atto del pensiero e della mentalità scolastica» (p. 38).

Per la stessa ragione non comprendo come l'A. abbia l'aria di ritenere rivoluzionarie le affermazioni di Occam: «voluntas non necessario conformatur iudicio rationis» (p. 54). «Diligere Deum est actus solus virtuosus et non est alius (al posto di — aliud — penso) quam virtuosus» (p. 55), che sono perfettamente in linea con tutta la tradizione francescana.

E a proposito di Occam, quale medioevalista aggiornato potrebbe ammettere come cosa pacifica che Occam «nega alla ragione ogni accesso al mondo della fede» (p. 45) e che per il Venerabilis Inceptor «al dominio delle verità di fede appartiene... il problema dell'esistenza e della natura di Dio»?

A p. 62 leggo: «La posizione di Buridano... pur essendo per certe sue linee generali analoga a quella dell'aquinate (*sic*) ne diverge per spirito, considerata la scarsa fiducia accordata alla ragione umana, cui vien meno quel «lumen», che Tommaso faceva derivare da Dio capace di guidarla dentro i recessi della metafisica». Di quale «lumen» si parla? E' un «lumen» speciale, diverso da quello della ragione elargito a tutti gli uomini? Il sospetto che qui si fraintenda la funzione del «lumen gloriae» di S. Tommaso è avvalorato da quanto si legge nella nota 10 della stessa pagina: «Alla ragione S. Tommaso accorda la capacità di poter dimostrare un certo numero di verità soprannaturali, comuni alla fede stessa: ad esempio l'esistenza di Dio; la necessità di un Dio unico (monoteismo); la eternità dell'anima, ecc.»; dove si qualificano come soprannaturali verità che per S. Tommaso sono verità di ragione, anche se riproposte nel *Credo*, e dove si confonde l'immortalità con l'eternità.