

JAMES McEVoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Clarendon Press, Oxford 1982.  
Un volume di pp. 560.

Il volume di J. McEvoy offre allo studioso del pensiero filosofico medievale quella che è sicuramente da ritenere la prima completa e, per certi aspetti, monumentale monografia su Roberto Grossatesta, risultato di oltre un decennio di ricerche e di frequentazione dei testi del vescovo di Lincoln. Monumentale, perché fa tesoro di tutti gli studi prodotti sul Grossatesta; completa, perché McEvoy esamina e approfondisce tutti gli aspetti della vasta e multiforme produzione grossatestiana, dagli opuscoli filosofici e scientifici, ai commenti aristotelici, alle traduzioni, agli scritti teologici e pastorali, suggerendo come chiave di lettura quella che possiamo chiamare la « categoria della luce ». L'opera si articola in quattro parti. Quella introduttiva (*The Man and the Scholar - A Portrait of Robert Grosseteste*), che delinea la figura del Grossatesta, è molto precisa; l'A. non si sofferma tanto a elencare opere e studi, quanto a mettere in luce la persona e perfino tenta di delinearne i lati del carattere (usando soprattutto lettere e testimonianze di amici riportate indirettamente da Thomas Eccleston). Alcuni punti sono particolarmente evidenziati: la motivazione teologica (bisogno di riforma) delle traduzioni di Padri greci; l'integrità e la coerenza a fondamento dell'atteggiamento di disobbedienza del Grossatesta nei confronti di Innocenzo IV; il legame con gli ordini mendicanti; la sua attività di vescovo; gli amici. Ne esce una rappresentazione viva e suggestiva della personalità del Grossatesta, che, tuttavia, non prevarica o non forza i dati di cui siamo in possesso. La parte II (*The Angelic Light*) ci introduce nel complesso mondo grossatestiano cercando di leggerlo dall'interno, secondo la sua evoluzione. In essa vengono analizzati a fondo l'opuscolo *De Intelligentiis* e il commento al *De caelesti Hierarchia* dello Ps. Dionigi. Nel primo, il pensiero di Grossatesta a proposito della natura angelica risente degli influssi di Avicenna; l'impostazione di fondo è agostiniana e giustamente l'A. fa presente che Grossatesta non ha particolari categorie metafisiche da applicare agli angeli, ma usa l'analogia con l'anima umana e con Dio. Solo con lo Ps. Dionigi si ha una nuova interpretazione, fondata su di un neoplatonismo diverso (anche se non in contrasto) da quello di S. Agostino. McEvoy considera, poi, il commento al *De caelesti Hierarchia*, affrontando dapprima alcune questioni, quali lo scopo del commento del Grossatesta e l'analisi dell'atteggiamento del Grossatesta come traduttore e commentatore. Mi pare ben documentata ed utile la sintesi presentata alle pp. 74-88 sul metodo di traduzione, sul modo di commentare (principalmente con riferimento al *corpus areopagiticum*): l'A. presenta una sintesi delle ricerche personali, degli studi di Franceschini e di McQuade; se ne ricava un quadro che manifesta compiutamente l'opera di Grossatesta e permette al lettore di verificare attraverso numerosi esempi le indicazioni e le affermazioni dell'A. Rilevante è la domanda che si pone McEvoy: in quale misura è possibile separare il pensiero dello Ps. Dionigi dal contributo originale dato dal Grossatesta nel commentarlo? McEvoy nota che la principale reazione personale di Grossatesta allo Ps. Dionigi consiste nella estensione e nello sviluppo delle idee di quest'ultimo. Questi contributi sono frequenti e si trovano quasi in ogni pagina dei suoi commenti, e questo rende difficile una loro classificazione sistematica. Inoltre, sono in un certo senso quasi mascherati e solo una conoscenza profonda dei testi permette di individuarli. Conoscenza che non fa difetto al McEvoy e che gli permette di cogliere l'insegnamento di Grossatesta commentatore e di enucleare i capisaldi della sua angelologia, sulla scorta delle gerarchie pseudo-dionisiane.

Dagli angeli alla natura (*The Light of Nature*). Oggetto della III parte del volume è la cosmologia grossatestiana, che ha il suo testo fondamentale nel *De Luce*. Dopo aver richiamato le conclusioni di Beaumker, Baur, Duhem, Koyré a proposito dell'influsso avuto da Aristotele nella formulazione della cosmologia del Grossatesta, McEvoy si propone di rivedere tutta la questione analizzando i rapporti tra la dottrina del *De Luce*, il *Genesi* e Aristotele. Egli individua le fonti del *De Luce* (la tradizione biblica e quella esegetica, l'influsso della speculazione araba e giudaica, gli elementi platonici, il simbolismo dei numeri, l'impronta aristotelica) per concludere che Grossatesta ha elaborato una sintesi del *Genesi* e del sistema fisico aristotelico. L'analisi del McEvoy è esaustiva;

i risultati sono convincenti e hanno un sicuro fondamento, anche se talvolta — a mio avviso — andrebbe riconosciuta maggior importanza alla dimensione eclettica del pensiero grossatestiano.

L'ultima parte in cui si articola il volume (*The Light of Intelligence*) è la più complessa e considera l'uomo e il suo posto nel cosmo. Fatta propria la tesi di Van Steenberghe a proposito dell'eclettismo dei primi decenni del XIII secolo, l'A. considera l'impatto del *De Anima* con l'Occidente latino, e, dopo aver esaminato e risolto la questione cronologica degli scritti grossatestiani sulla psicologia, elenca le *auctoritates* riconosciute da Grossatesta a questo proposito, che sono Aristotele, Ambrogio, Agostino, Boezio, Algazel, Avicenna, Anselmo, lo Ps. Dionigi, Platone (*Timeo*), lo Ps. Agostino (*De Diff. Spiritus et Animae*), lo Ps. Andronico (*De Passionibus*), Averroè (anche se molto limitatamente). Quindi, in alcuni capitoli di rilevante portata McEvoy ricostruisce dai vari scritti del Lincolnense la sua dottrina sull'anima e sulla conoscenza. Prende le mosse da una definizione teologica della natura umana, illustra, poi, il problema delle relazioni tra l'anima e il corpo; usa il *De Intelligentiis*, in particolare, ma ci sono riferimenti a molti altri scritti, per documentare l'evoluzione del pensiero del Lincolnense. Fra i numerosi temi e problemi considerati, è di capitale importanza quello che affronta la questione del *medium* tra corpo e anima, problema schiettamente platonico. Il fatto di porsi la questione del *trait d'union* tra il corpo e l'anima manifesta come non sia stato superato il dualismo: a me pare, che nonostante tutti gli sforzi per mostrare in quale modo l'anima sia forma sostanziale del corpo (come fa McEvoy), in Grossatesta rimanga e torni sempre il problema (platonico nell'origine) del rapporto tra anima e corpo. Infatti, lo ritroviamo in tutta la sua importanza quando Grossatesta affronta il problema della conoscenza intellettuale, perché dal *De veritate* al *Commento agli Anal. Post.* è sempre sottolineato il ruolo negativo che ha il corpo, anche se è attraverso i sensi che l'anima si « risveglia » dal suo torpore (causato, però, dal corpo in cui si trova). Per certi aspetti, proprio a proposito del problema della conoscenza si tocca con mano, quasi, il carattere eclettico dell'impostazione grossatestiana; ma non si tratta di giustapposizioni o di espedienti né si rileva opposizione tra la dottrina dell'illuminazione (agostiniana) e la posizione aristotelica, perché in Grossatesta si tratta di differenti livelli o gradi di conoscenza e di differenti modi di essere degli universali, cui corrisponde un particolare tipo di conoscenza. E giustamente McEvoy sottolinea il fatto che Grossatesta, quando tratta il problema della conoscenza, parla sempre di una classe di individui, i *perfecte purgati*, che soli possono vedere nella luce *prima-exemplar* le cose che conoscono; e i *perfecte purgati* sarebbero i mistici, un ristretto gruppo di uomini che hanno avuto accesso alla divina illuminazione. All'interno della vasta trattazione sulla conoscenza, McEvoy affronta esaurientemente i molteplici aspetti del problema, quali il concetto di scienza, la natura e la funzione degli universali, dopo aver visto naturalmente l'anima e le potenze dell'anima — questioni che per la prima volta egli tratta compiutamente. Tra gli altri temi richiamo l'attenzione del lettore sulla questione dell'*intellectus agens* in Grossatesta — questione storiografica che risale fino a Gilson — e su quello dell'illuminazione da parte di un'intelligenza separata e dell'illuminazione e della conoscenza simbolica nei commenti dionisiani. A proposito di quest'ultimo punto, a me pare un po' forzata la motivazione portata da McEvoy (cfr. p. 354) per dare una giustificazione dell'interesse di Grossatesta per il *corpus areopagiticum*, perché la volontà o la necessità di contrapporre a quella aristotelica una visione che la superasse non mi pare possa spiegare del tutto un vasto programma di traduzioni (dal momento che ne esistevano già altre) e di commenti. Così facendo, si potrebbe anche correre il rischio di attribuire una eccessiva importanza alla vicenda dionisiana del Lincolnense, a scapito magari di altre sue grandi iniziative, ad es. quella della versione dell'*Ethica Nic.*, dei commenti e delle glosse. Il vasto capitolo sul posto dell'uomo nel cosmo porta a compimento l'itinerario compiuto da McEvoy nel ripercorrere le tappe del pensiero del vescovo di Lincoln: parallelo, quello del cosmo e del microcosmo, che fa di Grossatesta il continuatore della tradizione del sec. XII e permette, come rileva McEvoy, di individuare in Grossatesta la figura nella quale forse il passaggio dal sec. XII al XIII è più visibile, più documentabile.

Chiudono il volume due Appendici. La prima è un catalogo dei manoscritti ritrovati, delle edizioni e delle traduzioni delle opere del Grossatesta relativo agli anni 1940-1980; una continuazione, quindi, e un aggiornamento dell'opera di S.H. Thomson, ulteriormente arricchito da un altro contributo del McEvoy apparso nel « *Bulletin de Philosophie médiévale* » (S.I.E.P.M.), XXIII, 1981, pp. 64-90 e XXIV, 1982, pp. 69-89. La seconda Appendice entra nel merito della cronologia degli scritti di filosofia naturale del Grossatesta, questione dibattuta tra gli specialisti e che può essere risolta, in mancanza di testimonianze esplicite, solo attraverso l'analisi comparata del contenuto. Di grande utilità, infine, sono la bibliografia e gli indici, in particolare l'*Index rerum*.

Nel corso della presentazione ho avuto modo di anticipare valutazioni e giudizi positivi del lavoro del McEvoy. Ho rilevato che è il risultato di molti anni di studio, e il lettore avvertito apprezza la ricchezza della documentazione, si 'perde' volentieri nelle note e segue McEvoy nelle tappe del suo itinerario. Anche se non mancano pregevoli pagine di sintesi nelle varie parti del libro, occorre tuttavia rilevare che talvolta l'analiticità dell'esposizione rischia di andare a scapito, nel lettore, di una visione d'insieme più chiara. Ma, tenuto conto che Grossatesta non ha lasciato opere sistematiche quali *summae* o *quaestiones*, va riconosciuto a McEvoy di aver saputo dominare una produzione vastissima, spesso inedita. Egli ci presenta una figura del vescovo di Lincoln vista sotto diverse angolature che concorrono a restituirci la grandezza di un uomo che, unico tra i pensatori medievali, fu ad un tempo filosofo naturale, esegeta, teologo, pastore fedele e traduttore scrupoloso.

PIETRO ROSSI

GIANNA GIGLIOTTI, *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983. Un volume di pp. 341.

La ripresa del kantismo non è sufficiente, per l'A., a fare del neocriticismo un movimento unitario e compatto. È possibile piuttosto rintracciare nel desiderio di riuscire là dove Hegel era fallito, nel tentativo di abbracciare la totalità del sapere, l'aspirazione che consente di avvicinare nel nome di un movimento filosofico unico « pensatori profondamente diversi e talora persino in polemica tra loro » (p. 11). Un altro elemento di coesione è la concordanza nell'affidare alla ripresa del trascendentale kantiano la soluzione del problema di una filosofia come « *totalità non metafisica* del sapere, come ri-comprensione di tutta la realtà nel rispetto della sua autonomia di fronte alla ragione » (p. 12). A tutti i filosofi qui presi in esame è comune l'esigenza del sistema, che si traduce non di rado in un'artificiosità strutturale del loro svolgimento di pensiero. « Quell'esigenza è connessa a una delle radici più forti e profonde di tutta la riflessione neocriticistica, è cioè connessa a una riaffermazione del trascendentale che deve essere riconosciuto e affermato soltanto dopo la sua realizzazione storica » (p. 13). Secondo la Gigliotti, l'esigenza di una unità che si costruisca rispettando le intrinseche differenze, prima fra tutte quella tra natura e storia, muovendo dal fatto della loro realtà, guida l'itinerario teorico del neocriticismo fino al suo esaurirsi in un momento storico in cui la necessità di riconoscere la multiformità degli aspetti della vita socio-culturale umana mette a nudo l'impossibilità di garantire alle forme trascendentali e ai valori trascendenti una autonomia, condizione e ragione al tempo stesso della loro unificazione.

La difficoltà tipica dell'impostazione neocriticistica della scuola di Marburg è individuata nella definizione del rapporto fra il « trascendentale » e lo « storico ». I temi principali del « neocriticismo sud-occidentale » sono tutti presenti invece nei *Präludiven* di Windelband. « Si può legittimamente considerare la nozione non del tutto scevra da equivoco di 'coscienza normativa' (*Normalbewusstsein*) come il centro in cui si assommano i temi tipici della problematica circa la *validità*, che Windelband riprende dal suo maestro Rudolf Hermann Lotze » (p. 23). Rispetto alla scuola di Marburg il neocriticismo