

debole e senza sostegno, staccata com'è dagli adeguati presupposti gnoseologici dell'agostinismo.

Nè va dimenticato che l'Iddio, alla cui esistenza arriva Pietro Aureolo, è ciò che di più indeterminato si possa pensare, è la divinità in generale, che abbraccia confusamente tutte le disparatissime concezioni che ne ha avuto l'umanità.

Non so se questo disegno sistematico dei risultati raggiunti dal P. Schmücker nel suo lavoro, basta a rilevare l'interesse di queste pagine così chiare e così ricche di accostamenti storici.

L'argomentazione è sempre convincente: anche la sua caratterizzazione dei due fondamentali procedimenti che la storia della filosofia presenta per arrivare a Dio, per me è sostanzialmente giusta sebbene non mi nasconda che a qualcuno potrà sembrare dettata da una visione dei problemi e della loro formulazione storica, non abbastanza profonda.

L'opera, oltre il resto, si presenta in una veste tipografica senza mende.

E. BETTONI

GUILLELMI OCKHAM, *Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel quam ad fidem codicum restituit* P. PHILOTHEUS BÖHNER O. F. M. (Textuum Guillelmi Ockham, fasc. I.us) apud B. Goetschmann, Zuerich, Ferdinandum Schönig, un vol. di pagg. 63, Paderbon. Saint Antony's Guild Paterson, New Jersey, 1939.

L'interesse degli studiosi di filosofia medioevale, pur non dimenticando il secolo XIII, va sensibilmente spostandosi verso il secolo XIV, il secolo del nominalismo e della decadenza.

La figura centrale, dominante di questo secolo filosofico, è senza dubbio Guglielmo Occam. Si spiega benissimo quindi come si riaccedano le discussioni intorno al significato e al valore della sua speculazione.

Da qui il desiderio comune, anzi la necessità di avere sott'occhio un testo critico delle sue opere.

Infatti, sebbene il problema del testo critico non sia così importante come quello dell'autenticità, e l'esperienza dimostri, che difficilmente la sua soluzione o meno pregiudica l'esattezza di una valutazione sostanziale del pensiero di un dato autore (così che mi pare senz'altro esagerato il discredito che certuni gettano su lavori, seri sotto ogni aspetto, solo per il fatto di non essere fondati su un testo rigorosamente critico), tuttavia la sicurezza di aver tra mano un testo critico aiuta e conforta le ricerche e qualche volta, quando è necessario ricorrere a una esegesi anche letterale, la critica può decidere e garantire l'interpretazione di un passo che ha un particolare significato per l'economia dell'insieme.

Pur dubitando molto, almeno, che un'edizione critica delle opere di Guglielmo Occam possa offrire elementi nuovi, tali da far mutare

l'interpretazione che si è data alla speculazione occamista, è fuori dubbio però che si acquisterà grandi benemerenze quello studioso o quegli studiosi che dedicheranno le loro fatiche a preparare un'edizione critica delle opere di Occam.

Un notevole passo su questa via promette di farlo un tenace medioevalista tedesco, il francescano P. Filoteo Böhner. È intenzione dell'autore di pubblicare « aliquos textus cohaerentes ex quaestionibus Venerabilis Inceptoris in primum librum Sententiarum de promtos et nonnullos integros tractatus in serie quadam sub titulo « Textus Guillelmi Ockham » (pag. 1).

Come si vede non si tratta di una vera edizione critica delle opere del grande nominalista, impresa alla quale certo non può bastare la fatica di uno solo, ma della pubblicazione di una serie di testi occamistici fatta sulla scorta dei principali codici.

L'edizione quindi ha uno scopo eminentemente pratico: quello di mettere a disposizione degli studiosi un testo corretto e il più presto possibile, praticità sottolineata anche dal fatto che l'edizione uscirà a dispense o fascicoli di 50-100 pagine, che poi saranno raccolti in volume.

Anche l'apparato critico è semplificato, in quanto si contenta di indicare solo le principali varianti e di aggiustare le citazioni delle fonti. Non soltanto sono omessi affatto gli Scolii intesi a suggerire e difendere una interpretazione del pensiero del Venerabilis Inceptor, alla maniera degli Scolii usati dagli Editori dell'Opera Omnia di S. Bonaventura, ma anche quelle annotazioni e quelle citazioni, usate ad esempio dagli editori dei vari volumi della Biblioteca Franciscana Scholastica di Quaracchi, il cui scopo è quello di rendere possibile al lettore almeno una conoscenza sommaria delle opinioni che il Maestro discute.

Questo lo noto non certo per farne un torto al P. Böhner, ma unicamente per riferire esattamente intorno al carattere del suo lavoro. Lavoro che diventerà superfluo soltanto quando si riuscirà a fare un'edizione critica in piena regola dell'Opera Omnia di Occam, con tutti i soccorsi di una vasta organizzazione, cosa che, per ora almeno, appare molto improbabile.

Il fascicolo primo, col quale la pubblicazione si presenta (a quest'ora probabilmente saranno seguiti altri fascicoli che, per ragioni ovvie, non sono ancora pervenuti in Italia), contiene la prima questione del Prologo al Commento occamistico del primo libro delle Sentenze.

Il criterio di mettere in primo piano il primo libro del Commentario è giustissimo: di Occam ci interessa soprattutto il suo pensiero filosofico, ed è notissimo che i principali problemi filosofici i Maestri medioevali li affrontavano appunto nel corso del primo libro.

Il P. Böhner ha poi voluto aggiungere a parte e in carattere più piccolo il Commento al Commento di Occam del suo principale discepolo Gabriele Biel, allo scopo di aiutare lo

studioso con questa contro-discussione a penetrare più facilmente nella speculazione nuova e, anche per questo, tutt'altro che facile, del *Venerabilis Inceptor*.

Questo criterio ha una tradizione. Io però dubito molto sull'utilità di continuarla. La lettura del *Commento* dei discepoli riesce utile soltanto in pochissimi casi; quasi sempre il discepolo è assillato da preoccupazioni speculative che non coincidono con quelle del maestro. Ne deriva che l'esposizione già complicata, diventa anche più complessa e tendenziosa, per cui le difficoltà si moltiplicano sul cammino.

Conoscere i discepoli e i *Commentarii* dei *Commenti* giova molto a chi è già padrone del pensiero principale, e ne vuol cogliere gli sviluppi e le applicazioni. Voler rendere più chiaro il semplice col complesso non è mai una buona norma pedagogica, quando soprattutto il semplice è rappresentato da un *Commento* scolastico, e per di più della tarda Scolastica.

D'altra parte il voler seguire quei Maestri in tutti gli andirivieni della loro dialettica, che per lo più si affaccia intorno a problemi tutt'altro che centrali e vitali, mi pare fatica per gran parte sprecata. Si tratta ad ogni modo di questioni di lusso, che è legge economica trascurare quando è necessario fermarsi ancora sui problemi essenziali.

Se ora volgiamo la nostra considerazione ai problemi e ai pensieri svolti in questa prima questione principale del Prologo di Occam, ci occorrerà di fare qualche constatazione di notevole importanza.

E fuori dei limiti di una semplice recensione l'esame particolareggiato di queste pagine: val la pena però di accennarne lo spirito e delinearne il procedimento.

Le questioni del Prologo di solito i Maestri medioevali le consacrano a giustificare la teologia come scienza: se ne dimostra la necessità e se ne definiscono l'oggetto e i caratteri. Che rapporti corrono fra la teologia e la filosofia? L'oggetto della teologia è davvero diverso da quello della filosofia e fuori dalle sue possibilità? In che senso la teologia è scienza? Ecco le principali questioni che formano la materia sostanziale delle questioni preliminari del detto Prologo.

La possibilità di formarci dei concetti intorno alla natura di Dio e di intendere in qualche modo i dati della rivelazione, era una cosa spiegabilissima per chi si muoveva nella linea del razionalismo innatistico della scuola agostiniana, come per chi si trovava sulla linea del moderato empirismo aristotelico.

Per un nominalista come Occam invece, che negava l'oggettività di tutti i concetti, il problema della conoscenza di Dio presentava difficoltà gravissime. Se solo l'individuo esiste e l'universale non ha nulla di corrispondente nella realtà, è chiaro che la conoscenza di un oggetto, che è, per tanta parte almeno, raggiunta attraverso l'elaborazione di concetti, sarà sempre chiusa nella sfera del soggettivo, e non addirittura dell'arbitrario.

Solo l'esperienza, fondata sull'intuizione sen-

sibile dell'individuale, può garantirci di essere a contatto con la realtà.

Riferiamo questa gnoseologia al caso di Dio. A proposito di Dio non si può parlare nè di esperienza, nè di intuizione come per le altre cose: e allora che cosa ci renderà possibile la sua conoscenza? E nel caso che una certa conoscenza si ammetta, bisognerà seriamente impegnarsi a trovare una via nuova per giustificarla.

Ebbene, in questa prima questione vediamo appunto Occam arrabattarsi (mi pare la parola più appropriata) a giustificare la teologia nell'insieme del suo nominalismo, teologia che egli non poteva certo buttare a mare come un qualsiasi empirista moderno.

La questione è impostata così: « *Utrum sit possibile intellectum viatoris habere notitiam evidentem de veritatibus Theologiae* ». La parola più significativa e più interessante di questo titolo è questa: *notitiam evidentem*. Non è necessario al mio scopo tentare di definire con precisione che cosa intenda Occam per notizia evidente. Tanto più che i testi che offrono le pagine di cui mi occupo sono tutt'altro che chiari e sufficienti.

Basterà notare che per Occam una verità contingente è evidente soltanto quando i termini sono intuiti, e che la teologia è un assieme di verità soprannaturali necessarie e contingenti.

Per verità teologiche Occam intende tutte quelle verità che sono necessarie all'uomo viatore per conseguire l'eterna felicità. Fra esse ve ne sono alcune, ad es.: « Dio esiste, Dio è buono, sapiente, ecc. », che sono raggiunte anche nella metafisica.

Questo offre l'occasione di spiegare come mai una verità possa essere oggetto di due scienze diverse come la metafisica e la teologia.

Premesse queste precisazioni preliminari il *Venerabilis Inceptor* incomincia a trattare direttamente la questione. Per chiarezza di procedimento divide la discussione in sei articoli, di cui il secondo, il terzo e il quarto brevissimi.

Il più importante è il primo, nel quale Occam cerca di stabilire questi punti: l'apprensione e il giudizio sono due atti distinti dell'intelletto; l'apprensione a sua volta può essere intuitiva e astrattiva.

Con l'intuizione, che non è soltanto sensibile, ma anche intellettuale (e qui si intende precisamente parlare della intuizione intellettuale), si coglie l'oggetto come esistente o come non esistente *hic et nunc*, mentre con l'apprensione astrattiva si coglie dell'oggetto intuito, soltanto la pura essenza, o l'« *essentia absoluta* » avicenniana.

La cognizione intuitiva e quella astrattiva differiscono fra loro « *non penes objecta, nec penes causas suas* »; sono soltanto due maniere diverse di apprendere un oggetto. Così che di ogni cosa noi abbiamo una notizia intuitiva ed una astrattiva.

Essendo due cose fra loro distinte, sono quin-

di anche separabili « de potentia Dei absoluta ».

Stabiliti questi punti con la dovuta ampiezza (pur ammettendo che Duns Scoto in qualche passo almeno insegna qualche cosa di simile, Occam è cosciente di esporre una dottrina originale) passa nei successivi articoli a farne applicazione al caso di Dio.

Articolo secondo: « Deus de potentia Dei absoluta potest tali duplici notitia cognosci, ita quod una sit intuitiva et alia abstractiva ».

Tuttavia non ci sono ragioni probative, ma solo argomenti persuasivi.

Articolo terzo: queste due cognizioni di Dio sono separabili.

Articolo quarto: una conoscenza intuitiva di Dio è impossibile con lo stato di via, non così una conoscenza astrattiva.

Articolo quinto: « De potentia Dei absoluta » Iddio può causare nell'intelletto dell'uomo viatore una conoscenza evidente di alcune verità teologiche « et forte aliquarum non ».

Tra queste ultime sono tutte le verità teologiche contingenti, la cui evidenza poggia solo su una cognizione intuitiva.

Delle verità necessarie, soltanto quelle che hanno predicati assoluti o essenziali di Dio, sono evidenti.

Il sesto articolo è consacrato alla soluzione di alcuni dubbi, che riguardano quasi tutti la distinzione fra cognizione intuitiva e astrattiva.

Anche solo questo schematico ragguaglio fa capire come la speculazione nominalista si sia chiamata « via modernorum » rispetto alla Scolastica classica del secolo XIII.

La teologia per Occam appare come un assieme di cognizioni certe per fede, ma senza nessun legame con la filosofia.

Non soltanto i nessi sono inafferrabili al pensiero umano, ma anche i semplici concetti teologici sono garantiti dalla autorità di Dio e solo nella sua attività rivelante trovano il loro fondamento. Non è più la conoscenza umana che dall'ordine naturale si innalza, con l'aiuto della rivelazione, all'ordine soprannaturale, ma è Dio che all'ordine naturale sovrappone un altro ordine totalmente distinto.

Si capisce benissimo come in quest'ordine di idee sia potuta risorgere un'altra volta una dottrina delle due verità, e siano vissuti accanto l'agnosticismo e il fideismo.

Naturalmente una semplice questione preliminare non è necessario che presti l'occasione per mettere in rilievo il momento di verità, che anche questi errori certo hanno avuto.

E. BETTONI

LOTZ J. B., *Sein und Wert, Eine metaphysische Auslegung des Axioms « Ens et bonum convertuntur » im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre, Erste Hälfte: Das Seiende und das Sein (Forschungen z. neuer. Philos. u. ihrer Geschichte, hsg. v. H. Meyer, IX), un vol. in-8 di pagg. 148, Paderbon, F. Schöning, 1938.*

La metafisica si svolge, od almeno esige di

svolgersi, in un giro di pensieri così organico ed in una tale sfera di sufficienza che da qualunque punto alcuno vi penetri è portato a considerare l'intero dispiegarsi dell'essere che ne è l'oggetto. E c'è chi vi si applica muovendo da punti quasi periferici, come quando si sale di essere in essere dalle forme più concrete a quelle più libere e in sè raccolte fino all'essere che è tutto essere. Altri seguono un cammino più misurato e, prima di salire, si propongono di determinare la struttura dell'ente finito, sia categoriale come trascendentale. Altri ancora volgono la riflessione sugli aspetti più propri dell'ente, da esso inscindibili, nei quali si riassumono ad un tempo le esigenze formali come la struttura stessa dell'ente, nota o supposta nelle due vie precedenti. Non è da credere tuttavia che le tre vie siano indipendenti o ciascuna in sè sufficiente; piuttosto esse si richiamano e si completano a vicenda: la differenza tocca la sola preferenza di metodo e dell'ordine da seguire nel percorrerle.

Il P. Lotz ha seguito la terza delle vie indicate, più sintetica e comprensiva. Mai l'essere mette così in chiaro la sua struttura come quando è considerato nei suoi rapporti fondamentali che sono i Trascendentali. Sono essi, si sa, aspetti o momenti diversi nei quali l'essere disvela i suoi contenuti secondo che soggiace ad una forma specifica di considerazione. L'essere infatti, se prescindiamo da considerazioni secondarie, o si presenta come assolutamente in se indiviso e strutturato, o si trova nella relazione di oggetto per un'intelligenza e di oggetto per una volontà — sono i tre Trascendentali: Uno, Vero, Bene. Se la metafisica è la dottrina dell'essere, quale di questi tre aspetti è il più adatto a rivelare la natura dell'essere? Parrebbe, a prima vista, l'Uno in quanto dice che l'ente si conserva malgrado la molteplicità delle parti, od anche il Vero che mostra l'essere nella sua trasparenza di oggetto. Invece secondo l'A. è piuttosto il « Bonum », non propriamente nel suo aspetto ristretto etico o psicologico, ma in quanto il « Bonum » dice movimento, attuazione, operazione: l'essere non si rivela compiutamente che come processo. C'è una prima determinazione astratta dell'essere, l'e. generalissimo = e. vuoto (*leeres Sein*) dice sempre l'A., l'e. della razionalità pura; e c'è una determinazione irrazionale, l'e. eterogeneo della moderna filosofia dei valori (Scheler). Ma c'è una posizione di mezzo, in una determinazione dell'essere dall'interno (*von innen*) in quanto l'e. è considerato nel suo movimento verso il valore che è dispiegamento (*Entfaltung*) dell'essere. Il movimento primordiale dell'essere è il « tendere » (*Streben*); pertanto l'interpretazione (*Auslegung*) dell'essere è un'interpretazione del tendere, e l'interpretazione del tendere è l'interpretazione delle interpretazioni (pag. 14). L'A. divide la sua ricerca in due parti: nella prima determina come il costitutivo dell'essere e dell'esistente si rivela nel tendere; nella seconda — non ancora uscita — determinerà come di fatto il tendere realiz-