

sia, a sua volta, analogo e, nello stesso tempo, dà risposta ad un articolo del prof. John E. Thomas, che critica la sua dottrina sull'analogia. La risposta alla questione è affermativa; infatti « analogia » può significare: a) una relazione fra quantità; b) una relazione fra cose; c) una relazione fra più significati di un termine. Inoltre non esiste la possibilità di includere questi tre significati del termine in un significato generico di cui essi siano specificazioni. Evidentemente, nella frase « analogia è termine analogo », il soggetto è preso in uno dei suoi tre possibili significati analoghi ed esattamente nel terzo.

Ometto, per amore di brevità, il capitolo quinto, nel quale l'autore risponde alle critiche del prof. Beach, senza portare, a mio avviso, nessun elemento nuovo alla sua dottrina sull'analogia, e passo ad esporre il contenuto del sesto. Il termine anima è analogo? Parrebbe di sì, in quanto i suoi vari significati stanno fra loro in rapporto di « prius et posterius ». L'anima razionale, ad esempio, indica qualcosa di più rispetto all'anima sensitiva, che è contenuta in essa come il meno perfetto nel più perfetto. Senonché non in tutti i casi in cui una nozione è divisibile in più nozioni « per prius et posterius » si esclude l'univocità, ma solo quando la priorità si ha sul modo di partecipare alla ratio communis, come nel caso delle differenti partecipazioni alla ratio di « essere » o di « bene ». L'univocità non si esclude, invece, quando, ferma restando la partecipazione nello stesso modo alla ratio communis, si ha una posteriorità o priorità che dipende dalle « proprias rationes », cioè dalle differenze specifiche. Questo è quanto si verifica a proposito dell'anima, e per ciò essa è un termine univoco.

MARIO FADDA

N. PETRUZZELLIS, *Erasmus pensatore*, Napoli, Libreria Scientifica Ed., 1969. Un volume di pp. 210.

L'attenzione del Petruzzellis per Erasmo non è di oggi: il primo nucleo del libro che ora compare era stato proposto alla attenzione degli studiosi già nel 1948.

L'attuale edizione costituisce uno sviluppo, ed un ampio aggiornamento bibliografico-critico, del saggio del 1948; il fatto che il libro esca in questo anno 1969, che è anno di celebrazioni erasmiane, costituisce una felice coincidenza.

La prospettiva interpretativa del Petruzzellis (che, avanzata nel 1948, ha ricevuto poi conferme in ricerche di studiosi stranieri quali il Bouyer), tende a liberare il giudizio sulla personalità di Erasmo dalle accuse di opportunismo, di egoismo individualistico generatore di comode fughe dagli impegni concreti sui grandi problemi religiosi e politici dell'epoca, di tendenza all'evasione in un separato mondo di *otia* letterari; soprattutto, al di là del piano biografico (ma anche in connessione con esso), l'interpretazione del Petruzzellis mette in rilievo il sincero tentativo erasmiano di sintetizzare umanesimo e valori cristiani, senza cedimenti sostanziali all'antiumanesimo luterano.

L'esame della personalità di Erasmo già permette al Petruzzellis, sulla base dell'esame di molteplici fonti (ed in particolare dell'epistolario), di mostrare un Erasmo che compie la sua scelta di vita (incentrata sugli studi) non già per un vuoto amore formalistico delle lettere, ma per amore dei valori morali: la morale erasmiana, ricorda il Petruzzellis, « nasce da una esperienza di vita, che fu uno sforzo di realizzare un equilibrio, una *aurea mediocritas*, venata di un sottile epicureismo spirituale, e da un ideale di cultura, vissuto come parte integrante e fattore di equilibrio morale e di armonie spirituali » (p. 33).

Le lettere devono essere studiate ed insegnate ai fanciulli il più presto possibile (pp. 184-185) in quanto attraverso di esse si può pervenire ad una vita morale imperniata su di un equilibrio ed una armonia che hanno anche una dimensione estetica; ma le lettere non devono essere studiate per pure ragioni formali. Gli elementi biografici che il Petruzzellis adduce confermano la delineazione di questo Erasmo letterato, sì, ma non edonistico ricercatore di un comodo quieto vivere a tutti i costi.

Anche l'Erasmus teologo, visto spesso come un nicodemista, aderente, *in interiore homine*, alla riforma, ma rifiutantesi apertamente ad essa, per viltà o per amore del solito quieto vivere, viene ripresentato dal Petruzzellis in nuova luce: Erasmo pubblicò la sua vigorosa difesa della libertà (il *De libero arbitrio*) nel 1524, quando ormai la riforma aveva guadagnato consensi e potenti appoggi a livello di principi (pp. 16-18); in quel momento, quindi, le ragioni di convenienza non consigliavano di schierarsi solo con la parte cattolica; ma poi, e soprattutto, l'esame degli scritti erasmiani ci dice che Erasmo intese piuttosto opporsi alla dittatura di alcuni privati teologi, che non alla autorità della Chiesa cattolica (pp. 16, 26-32 e *passim*).

Erasmus non fu un teologo sistematico, così come non fu un filosofo sistematico; egli manifestò sempre una forte avversione contro la sottigliezza esasperata di molte elaborazioni teologiche della scolastica; questo lo portò, talora, ad assumere posizioni di protesta contro l'insistenza dei pensatori su questioni teologiche che non erano, in sé, pure questioni bizantine, ma che ai suoi occhi apparivano tali, e questo può avere contribuito ad accreditare l'immagine di un Erasmo agnostico (o quasi deista), laddove si trattava solo di un Erasmo antipedante.

Del resto — è questo un punto centrale dell'interpretazione del Petruzzellis — l'opera di Erasmo deve essere ripensata in una prospettiva evolutiva, fuori da un appiattimento atemporale; da questo punto di vista, è rilevabile in Erasmo una modificazione di pensiero (non peraltro tale da produrre mai un radicale cambiamento): i dubbi e le polemiche iniziali in sede teologica si attenuarono poi, e l'adesione alla ortodossia cattolica si accentuò (pp. 198-200).

Più in generale, il Petruzzellis osserva opportunamente come l'indagine sull'evoluzione del pensiero di Erasmo sia essenziale alla comprensione della mossa personalità di quest'ultimo: questo vale anche in campo morale, ove è possibile riscontrare uno spostamento da un giovanile atteggiamento di moralismo convenzionale, accompagnato da inflessioni realmente mondaneggianti, ad una fase finale più coerente con l'impegno cristiano.

Resta peraltro indubbio che il fulcro dell'opera di Erasmo è quello moralistico: Erasmo non fu un grande filosofo morale; ebbe però un'importanza *storica* fondamentale, nella critica del costume del suo tempo, soprattutto contro il formalismo ed il fariseismo dominanti.

Particolarmente importanti ci paiono le pagine dedicate alla questione del significato dell'*Elogio della follia*: non si tratta, osserva il Petruzzellis, di un'opera celebratrice della vitalità irrazionale, come taluno ha voluto, o di un'opera di mero giuoco (magari accademico), ma di un scritto che ha un suo fondo di serietà.

La polemica della follia contro le esibizioni o le affettazioni di una saggezza falsa, apparente, superficiale non esclude la possibilità di una superiore sapienza; c'è una seconda follia, benefica, che è l'oblio della vita faticosa, e l'evasione serenante negli studi. Soprattutto, osserva il Petruzzellis, « chi voglia capire l'*Elogio della follia* deve considerarlo nel contesto della complessa attività di Erasmo, di cui non costituisce se non la *pars destruens*. Erasmo flagellò pedanti, plagari, letterati conformisti e adulatori, ma alle lettere consacrò tutta la sua vita con immutata passione e delle lettere sostenne l'alta missione civile, educativa e morale. Mise alla berlina politicanti inetti e bellicosi, ma nella *Institutio principis christiani* additò chiaramente gli intenti, il compito e gli ideali di una sana politica; derise le follie dell'amore, quando si riduce ad una passione futile, incontrollata e malsana, ma esaltò la dignità del matrimonio cristiano nella *Matrimonii christiani institutio*; colpì superstizioni e abusi di ogni genere, ma detestò il fanatismo e l'intemperanza di frenetici riformatori; satireggiò teologi da strapazzo quali « istrioni della teologia », ma poté scrivere senza infingimenti nella lettera apologetica a Martino Dorp del maggio 1515 queste precisazioni: " Attribuisco tanto valore alle lettere teologiche, che sono solito riservare solo ad esse il nome di lettere (per antonomasia) " » (pp. 53-54).

Il Petruzzellis dedica anche pagine attente all'Erasmus pedagogista, all'Erasmus politico della pace (la preoccupazione etica risulta dominante nelle riflessioni erasmia-

ne sulla politica), all'Erasmus esteta ed al difensore della libertà (qui sta il punto più chiaro di opposizione di Erasmo alla riforma, negatrice della libertà del volere, e di legame con l'umanesimo, oltre che di anticipazione della riforma cattolica; pp. 137-177).

La delineazione della figura e dell'opera di Erasmo esce, dalla ricerca contenuta nell'opera del Petruzzellis, notevolmente approfondita, ed arricchita di elementi; opportuna è stata perciò l'iniziativa di questa nuova, ampliata edizione di tale opera.

ADRIANO BAUSOLA

P. FAGGIOTTO, *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, I. Pubblicazioni della Scuola di perfezionamento in filosofia dell'Università di Padova, Padova, Cedam, 1969. Un volume di pp. 241.

Nella filosofia moderna il problema della metafisica viene impostato secondo modalità che comportano necessariamente la condanna della sua presunta fondatezza, ovvero rendono impossibile qualunque tentativo rivolto a rivendicarne l'autenticità. Le ragioni storico-culturali che hanno contribuito in maniera determinante alla radicalizzazione della polemica antimetafisica o alla nascita di una metafisica spuria, secondo il Faggiotto, possono essere ravvisate soprattutto nel pragmatismo che ispira il pensiero moderno, per il quale le attività speculative hanno senso solo nella misura in cui contribuiscono all'instaurazione del *regnum hominis*. In questa prospettiva la unica forma di sapere che ha diritto effettivo di cittadinanza è quella che può essere resa vera dai risultati pratici che è capace di promuovere. La scienza, che si struttura secondo il criterio della verifica sperimentale, diviene perciò il paradigma al quale deve informarsi l'attività dello spirito, affinché possa conservare il proprio valore nel contesto generale della vita umana.

Nel campo stesso della scienza ben presto le esigenze operative, connesse alla sussunzione critica del progetto di realizzare il dominio dell'uomo sulla natura, determinano l'ipostatizzazione metodologica della concezione matematicistica del reale. In tal modo, l'istanza pragmatistica, articolandosi attraverso lo scientismo e, in modo particolare, attraverso il matematismo, impone di circoscrivere l'assunzione tematica dell'esperienza entro l'orizzonte limitato in cui si configurano le scienze fisico-matematiche, operando l'eliminazione acritica dell'esigenza razionale che la caratterizza nell'interesse della sua problematicità (p. 19). In questa prospettiva però, osserva opportunamente l'A., qualunque tentativo inteso a riproporre una visione metafisica del reale non può non prospettarsi paradossalmente come una sorta di denuncia della propria inconsistenza critica, perché si trova impigliato in questioni che inficiano in maniera integrale la presunta autenticità dello scopo che esso si ripromette di conseguire.

Il ridimensionamento della portata problematica dell'esperienza, secondo il Faggiotto, ha inizio con Bacone, poiché questi, stabilendo l'equazione di *scientia e potentia*, si preclude la possibilità di ammettere come legittimo un concetto di esperienza diverso da quello di tipo operativo. Invero l'analisi puntuale delle sue opere consente di trovare, accanto ad un'esperienza che si risolve interamente nella serie dei dati sensibili, un'altra forma di esperienza, che può essere concepita come l'organizzazione razionale delle percezioni. Anche questa configurazione dell'esperienza, osserva tuttavia il Faggiotto, esclude la possibilità della metafisica, perché la razionalità ad essa immanente è « tutta orientata in senso naturalistico e pragmatico » (p. 41).

L'istanza matematicistica avanzata da Galileo conferisce maggiore rigore all'indagine scientifica, però comporta il pericolo di trasformare quest'ultima in una metafisica inautentica. In questo contesto, il concetto di esperienza proposto da Bacone si arricchisce di contenuti che riflettono i caratteri della ragione; tuttavia non si tratta di una ragione problematica, ma piuttosto di una ragione geometrica, il cui ruolo cri-