

sua affinità a Dio di cui è partecipazione, non sono riusciti a coglierne ed analizzarne la dimensione esistenziale e storica sopraffatti dalla profondità dell'influsso di Dio; se il pensiero moderno e contemporaneo, pur guadagnando la principalità dell'io e la priorità reale della libertà, con tutte le conquiste in merito alla concretezza e complessità dell'atto libero, si è smarrito nel vortice della storia e del tempo per non aver sufficientemente garantita la consistenza spirituale dell'io, è ora che si avvii quella sintesi intesa come l'espressione del rapporto ontologico del finito all'infinito, quale intervallo che occorre coscientemente riempire con atti di autentica e costruttiva libertà » (p. 339).

Accennando alla tesi della teologia come scienza pratica, l'autore coglie l'occasione per mostrare come Scoto si immetta nella tradizione agostiniana, che tematizza il problema della salvezza dell'uomo come il perno intorno al quale convergono tutte le verità rivelate; il carattere pratico della teologia consiste nell'identificazione del sapere con la salvezza o, meglio, nella subordinazione di ogni sforzo speculativo all'unione con Dio. La teologia pratica non si distingue dunque dalla speculativa perché, a differenza da questa, trascuri il chiarimento delle caratteristiche delle verità scritturali, ma perché riconduce tutto all'uomo, secondo un orientamento antropologico.

Come accade per tutti i tentativi di ripensare in termini globali il pensiero di un autore, il volume di Todisco chiede molto al lettore, soprattutto allo storico della filosofia, che desidererebbe un più lineare procedimento, confortato da una minuta esegesi di testi. Alla fine si scopre però la presenza in esso di uno sforzo originale mirante a una ricomprendimento d'insieme della speculazione di Scoto, spesso diluita nei molteplici e complessi rivoli delle singole prese di posizione dottrinali, e ciò dà la misura della lungimiranza dell'indagine.

ALESSANDRO GHISALBERTI

F. CORVINO, *Studi di filosofia medievale*, Adriatica ed., Bari 1974. Un volume di pp. 256.

Raccolta di sette saggi, di cui il primo inedito, di argomenti vari per oggetto e collocazione cronologica, omogenei tuttavia per la metodologia scientifica comune ed esemplare: chiara individuazione e delimitazione del tema da trattare, rapida sintesi della più significativa letteratura e critica esistente in proposito, formulazione della tesi dell'autore, dimostrazione di essa con costante riferimento ai documenti o opere dell'autore studiato, con una informazione precisa che permette al lettore il riscontro immediato delle basi argomentative del Corvino.

Si darà un rapido resoconto di ogni saggio, soffermandoci su quelli più significativi.

Il primo scritto riguarda *Gli scrittori politici del nono secolo*, dei quali all'autore preme far risaltare la diversità degli atteggiamenti politici al di là del comune richiamo agli ideali tradizionali. Il discorso verte in particolare sui rapporti tra società ecclesiastica e laica, tra cultura e politica, evolventisi in stretta correlazione. Nel secondo saggio si discutono le *Influenze bizantine sulla cultura occidentale nel periodo anteriore alle crociate*, e si fa notare come la critica romantica abbia lasciato in proposito una pesante eredità di pregiudizi e svisature ancor oggi non completamente fugati. A questi due primi saggi di argomento storico ne seguono cinque di discussione filosofica. S'inizia con uno studio sulla *Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta*, in cui l'autore, dando più spazio a sant'Anselmo che a san Pier Damiani, segue con mano felice il procedimento razionale di sant'Anselmo, mostrandone il rigore e la coerenza argomentatrice. In effetti sant'Anselmo sarà fedele al metodo esposto nel prologo del *Monologion*, in cui dichiara di voler provare le sue argomentazioni prescindendo dall'autorità della Sacra Scrittura e facendo leva solo sulla *rationis necessitas* e sulla veri-



*tatis claritas*, in cui la *ratio* non è solo l'attività razionale dell'uomo, ma sta a indicare anche l'intima coerenza della Rivelazione. Proprio su tale convinzione di sant'Anselmo, originale in ciò rispetto alla tradizione precedente, secondo il Corvino, s'innesta il problema della libertà di Dio, la cui attività creatrice risulterebbe in qualche modo legata, e quindi resa meno libera, da uno schema razionale. Anselmo è consapevole del problema e dà risposte che l'autore vede articolate in tre fasi in successione cronologica, e in cui si può individuare un elemento tipicizzante comune in progressivo risalto, cioè lo sforzo di definire rigorosamente il significato di *libertas* e di *potentia*, in modo da prescindere dalla struttura formale della frase in cui tali parole siano usate. Ad esempio, il *poter scegliere il male* non è una *libertas* o una *potentia*, come la struttura positiva della proposizione può far pensare, bensì un'*impotentia*: è infatti più libero chi, possedendo il bene, può solo conservarlo, di chi può perderlo. Quindi Dio è davvero libero perché non può scegliere il male, ma solo realizzare il bene. L'interesse per l'analisi del linguaggio quale mezzo per risolvere problemi filosofici e metafisici è confermato nell'ultimo e incompiuto trattato di sant'Anselmo, che esamina appunto i significati di *potestas*, *possibilitas* e *necessitas* e dei loro contrari, in cui assistiamo ad un tentativo di formalizzare il linguaggio comune appunto per evitare certi inconvenienti che esso reca in sé. Il rilievo che il Corvino opportunamente farà a proposito dell'affinità di certe tesi bonaventuriane con posizioni contemporanee, quali quelle di Meinong e Russell, non può non essere allargato anche all'ultimo Anselmo, il cui orientamento alla formalizzazione del linguaggio comune corrisponde appieno all'analoga esigenza dei filosofi del linguaggio moderni. Assai impegnativo il saggio su *La teoria della verità di Bonaventura da Bagnoregio*, in cui la generale definizione di verità come adeguazione della cosa e dell'intelletto è distinta in una verità inerente alle cose, *incomplexa*, e una legata al modo del conoscere umano, *complexa*. Si esamina quindi tale conoscenza umana, e si studia il problema del rapporto tra i tre modi *significandi*, *intelligendi*, *essendi* fino a postulare l'esistenza di un'idea innata come principio regolativo del conoscere ed elemento formale del giudizio. Su tale idea innata s'innesta la dimostrazione bonaventuriana dell'esistenza di Dio, che sintetizza in modo originale il tema agostiniano e quello anselmiano. L'esposizione di detta prova è condotta esemplarmente dal Corvino sulla base della *Q. d. de mysterio Trinitatis* bonaventuriana; ma, come ha mostrato la Vanni Rovighi (in *San Bonaventura*, Milano 1974, pp. 40-45), è nell'*Itinerarium* che san Bonaventura esplicita la teoria della conoscenza intellettuale su cui le argomentazioni della *Q. d. de mysterio Trinitatis* si fondano. Un richiamo all'*Itinerarium* e un confronto col *De mysterio Trinitatis* sarebbero certo stati fecondi. Il quinto studio riguarda *I commenti al «De anima» aristotelico di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino*, in cui l'autore mette in luce il fatto che Alberto Magno scrive il suo commento in clima non sospetto d'averroismo, e come invece muti l'ambiente culturale nel decennio seguente, quando san Tommaso inizierà il suo commento. In effetti Alberto Magno utilizza Averroè, ma solo allo scopo di esporre teorie altrui, senza discuterne la coerenza con le verità cristiane. Dal Commento emerge comunque la sua posizione personale in psicologia, riconducibile secondo il Corvino ad una generale prospettiva di *peripatetismo neoplatoneggiante*, in coerenza col quale Alberto Magno accetta alcune tesi averroistiche nell'interpretazione di Aristotele. Rispetto a questo di Alberto Magno il Commento di san Tommaso si caratterizza per scrupolo filologico ed intuito d'interprete. Nel sesto saggio è trattata *L'influenza di Giovanni Duns Scoto sul pensiero di Guglielmo d'Occam*; qui l'autore è guidato dalla preoccupazione interpretativa di individuare senza preconcetti le concordanze e divergenze tra i due autori, tenendo presente che Occam dialoga con Scoto più che con i maestri precedenti, secondo quindi una problematica comune, ma che spesso le sue soluzioni divergono da quelle del predecessore. In comune entrambi hanno due tesi dal valore particolarmente polemico verso san Tommaso: l'Aquiniate afferma infatti la non conoscibilità del singolare e la materia come principio di individuazione; sia Scoto che Occam ammettono invece una conoscenza intuitiva del singolare da parte dell'intelletto e valorizzano positivamente l'individuo, l'uno riconoscendo nell'*haecceitas* il principio d'individuazione, l'altro dichiarando insensata la ricerca stessa di tale principio. D'altronde poi, per quanto riguarda la dottrina della

conoscenza intuitiva, Occam, pur assumendo da Scoto il punto di partenza, la modifica secondo uno sviluppo logico che, servendosi del "rasoio" metafisico, cerca di giustificarla basandosi solo sull'esperienza. L'ultimo intervento è una ricerca semantica su *Il significato del termine « natura » nelle opere filosofiche di Occam*, condotta soprattutto sul testo delle *Quaestiones in libros Physicorum*, in cui l'autore rileva due significati del termine studiato. Un primo significato, ristretto, per il quale la natura è *la materia e la forma sostanziale della cosa*, e un secondo senso, ampio, per cui naturale equivale a *necessario, non contingente*, in opposizione ai prodotti della volontà libera; proprio in quanto necessario il mondo naturale è intellegibile, ed essendo gli eventi reali un misto di natura e libertà sono intellegibili e imprevedibili insieme.

Concludendo, sembra di poter affermare che tra i saggi del Corvino, tutti di alto valore scientifico, spicchino quelli su sant'Anselmo, san Bonaventura e sant'Alberto Magno, che ai pregi del rigore filologico uniscono una non comune chiarezza espressiva, particolarmente apprezzabile in quanto lo spesso ostico linguaggio filosofico medievale viene tradotto in espressioni moderne che rendono la lettura invitante e non esclusiva degli « addetti ai lavori ».

LUCIA URBANI ULIVI

A. MANN PATERSON, *Francis Bacon and Socialized Science*, Ch. C. Thomas Publ., Springfield (Ill.) 1973. Un volume di pp. IX-191.

Nella storiografia di lingua inglese si è soliti presentare F. Bacone come un empirista — il primo in una lunga tradizione di pensiero —, se non addirittura come il padre della filosofia moderna, l'esaltatore per eccellenza della tecnologia, il profeta della futura società industriale europea e questa immagine — ormai stereotipata — del filosofo nasce dallo spirito fortemente nazionalistico con cui gli storici inglesi leggono le opere del loro connazionale. Tale, almeno, è il giudizio della Paterson. In particolare, essi trascurano ogni indagine sugli eventuali legami intrattenuti da Bacone con la cultura continentale, così come questa si imponeva tra il sedicesimo ed il diciassettesimo secolo, ed hanno perciò il torto di sottrarre il pensatore ad ogni suggestione, giungendo sino al punto di crederlo un autore decisamente originale, il responsabile in prima persona delle dottrine, dei suggerimenti e delle previsioni di cui è ricca la sua opera. Tra tanti, solo Kuno Fischer, nel libro *Francis Bacon von Verulam*, fuoriesce dagli schemi interpretativi più tradizionali e riconosce senza difficoltà l'importanza che, al fine di una migliore ed esauriente comprensione del nostro autore, rivestirebbe la conoscenza accurata delle numerose relazioni che intercorrono tra Bacone stesso ed i suoi predecessori italiani. Ma il suggerimento di Fischer, formulato nel 1856, cadde nel vuoto ed è soltanto in epoca molto recente che F.H. Anderson (*Francis Bacon: his Career and his Thought*, Los Angeles 1962) prima e B. Farrington poi (*The Philosophy of Francis Bacon*, Liverpool 1964) lo riprendono nella dovuta considerazione: quest'ultimo, ad es., non esita a riconoscere in G. Bruno il vero predecessore di Bacone, la fonte della sua ispirazione filosofica. Il volume della Paterson si inserisce con agilità e vigore polemico in questo nuovo corso della storiografia anglo-americana e l'A., studiosa attenta ed informata della filosofia rinascimentale italiana, oltre che del periodo storico di transizione tra l'epoca medioevale e quella moderna in Inghilterra, risulta di certo una delle persone più qualificate a documentare la sua convinzione circa un contatto diretto fra Bacone e la speculazione più avanzata del tempo. Comunque, rispetto a Farrington, la Paterson amplia notevolmente l'ambito delle influenze filosofiche che furono esercitate su Bacone e cita, accanto a Bruno, anche Machiavelli, Leonardo da Vinci, Galilei e, soprattutto, Nicola Cusano, la cui teoria sulla identità degli opposti viene da lei considerata come il nucleo centrale nella impostazione baconiana e rappresenta quindi, a suo dire, la chiave di lettura assoluta-