

sioni riguardanti l'altissima dignità dell'uomo che troviamo particolarmente nell'*Oratio*, rileva come il conoscere umano appare, nella sua funzione cosmica, qualche cosa di essenziale all'universo stesso, pur rimanendo solo Dio la sorgente perenne dell'essere, mentre l'uomo, in quanto uomo, continuamente aspira alla perfezione che sente pulsare in sé senza arrivare mai a possederla pienamente. E se l'umanesimo accoglie e favorisce l'astrologia — ed anche in questo il Ficino è umanista, malgrado spunti contrari — Pico, più coerente alle sue teorie celebranti la natura umana, mentre ammette ed esalta la magia, rifiuta e confuta il determinismo astrale (v. cap. « Il mondo elementare e la magia » — « Il mondo celeste e l'astrologia » parte III^a). Nel cap. « La conoscenza di Dio » della parte III^a, l'A. cerca di penetrare l'opera del Pico in quanto volta a conoscere il rapporto « che lega Dio alla realtà e lo fa vivo e operante nel mondo e nell'uomo ». L'impossibilità per l'intelletto di cogliere Dio determinatamente non è limitazione per lo spirito umano, ma prova della sua infinità di cui l'infinità divina è base e termine. Quando Pico si sforza di dimostrare conciliabile l'identità dell'Ente con l'Uno e la trascendenza del secondo sul primo, vuol mostrare che l'intimità di Dio con la creatura è conciliabile con la sua incolmabile lontananza. Pico concepisce la realtà come il vestimento del quale si è velata la luce assoluta (v. cabbala).

Nel rapporto tra l'Uno e i molti non ammette moltiplicazione di termini intermedi. Mediatore è il Figlio di Dio, visto come attuale processo unificante e sapienza divina.

Riguardo all'identità dell'Uno con l'Ente per Pico, ugualmente in sostanza hanno visto Platone ed Aristotele (contrariamente al pensiero del Ficino: il Parmenide nella sua II^a parte non è un trattato teologico ma un esercizio dialettico). L'Uno è visto come unità che sussume il molteplice, come processo di unificazione formale di infinite distinzioni che si attua secondo un processo diadico. L'antitesi fra *πέρος* e *ἄπειρον* viene trasformata in quella di materia e forma e così in Platone Pico trova le radici dell'aristotelismo.

Bisogna concedere però una certa superiorità dell'Uno sull'Ente, non come non-ente contrapposto all'ente, imperscrutabile, scisso irrimediabilmente dalla realtà, ma come forma di una vita più piena, perenne attuazione non mai esaurientesi. Quindi Dio è *super-ens*. Ma con ciò non determiniamo Dio come Ente reale, ma affermiamo il suo modo d'essere le cose, il suo sussistere come sintesi unitaria dell'Universo.

Il Cristo è a un tempo autore della molteplicità come Logos, Sapienza per cui il creato si manifesta, e attualità mediatrice per cui il reale si redime, la realtà ritrova perennemente se stessa in un continuo processo unificatore.

Sull'interpretazione della dottrina cristologica del Pico e sulla determinazione dei rapporti tra Dio, il mondo e l'uomo che ad essa si riallacciano, non possiamo consentire col Garin.

Come non possiamo consentire nell'affermazione che chiude l'ultimo capitolo della parte III^a dedicato alla filosofia dell'amore del Pico, per cui la realtà è colta nel suo intimo impulso a raggiungere la « pax unifica ». Affermazione che definisce l'aspirazione infinita dell'essere « concreto » verso l'ideale come « il significato e la verità del tutto: quel Dio che eternamente cerca ».

Nella « Conclusione » l'A., dopo aver sintetizzato quanto era venuto esponendo, caratterizza la complessa figura di Pico come non riducibile, sia alle tendenze del Cusano e del Ficino, che alla scolastica, sia all'umanesimo che al naturalismo di certi aristotelici, sfuggente ad ogni tentativo di ridurla entro schemi determinati, incarnante in sé « forse meglio di ogni altra, l'anima del Rinascimento italiano, di cui rivive piuttosto le aspirazioni che non le costruzioni sistematiche ».

A. BERNASCHINA

ALBERT HARTMANN, *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik*. Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philosophie hrsg. v. H. Günther, Bd. 26, un vol. in-8 pagg. 191. Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1937.

Una filosofia come quella di Hegel non poteva mancare di provocare opposizioni, provenienti in parte da pensatori di correnti diverse, in parte dal seno della stessa scuola del filosofo di Stoccarda. Sono due rappresentanti di questa posizione che il presente volume: *Il tardo idealismo e la dialettica di Hegel* vuol mettere in evidenza, sia quanto alla loro opposizione al capo della cui scuola sono usciti, sia quanto al patrimonio che da questa scuola hanno avuto in eredità: Weisse e Fichte jun. Bené a proposito il titolo parla della dialettica hegeliana: l'uno e l'altro dei pensatori in



questione la riconoscono come punto di valore fondamentale nel pensiero del loro maestro. Weisse vede in essa « lo strumento indispensabile per il compimento solido di ogni conoscenza scientifica »; Fichte pensa che nella dottrina della mediazione dialettica « non solo è messo in evidenza l'unico giusto processo metodico, ma vi si accenna anche, in modo esemplare, ai più profondi svolgimenti spirituali », e vede in essa « la vera grandezza della scoperta di Hegel ». È stata un'idea felice di H., che dà una bella unità al presente libro, quella di veder scaturire proprio a questo punto l'opposizione dei due pensatori: Weisse, pur riconoscendo il valore del metodo, non ne è soddisfatto perchè vede nella filosofia di Hegel accanto alla « verità formale » la « falsità materiale », accanto alla « squisitezza solida del suo metodo » la « sterilità sconsolante dei suoi risultati »; Fichte — ed in ciò egli si distingue anche da Weisse — vuol ridurre il metodo al suo giusto valore di mezzo che mi fa conoscere quanto vi è di oggettivo nella natura, e preferirebbe staccarsi completamente dalla scuola di Hegel, anzichè vedere « il giusto modo di filosofare in tutta quella maniera ed arte del processo dialettico dei concetti che sembra armato di metodo rigoroso, ma che in sè è arbitrario e facile da trasformare ». Weisse è spinto ad occupare la sua posizione da un motivo che fa impressione alla maggioranza degli oppositori di Hegel: la realtà, nel suo sistema, ha, di fronte allo spirito, il posto della negazione, del non essere, mentre l'evidenza immediata, « la coscienza della realtà » impone di concepirla come una cosa positiva. Il reale poi gli si presenta specialmente come bello, come libero; concezione quest'ultima che nelle sue applicazioni a Dio (pagg. 25 e segg.) naturalmente erra. Volendo perciò conservare la dialettica, bisogna metterla non più nel concetto, ma nel conoscente libero. Centro del pensiero di W. resta sempre la ricerca del metodo che si adatterebbe tanto alla logica, regno della necessità, quanto alla filosofia naturale e storica, regno della libertà; egli sembra aver trovato questo metodo nel « movimento genetico » che è la legge di un moto circolare che di continuo si ripete, conciliando il movimento di pensiero soggettivo con quello della cosa reale. Il motivo che muove Fichte all'opposizione contro Hegel, è in parte analogo a quello di W.: il rispetto davanti all'oggetto nella sua realtà individuale ed alla trascendenza di Dio; questo rispetto lo conduce a postulare una dialettica positiva, di fronte a quella negativa di Hegel, cioè la visione intuitiva e speculativa della realtà di fronte alla costruzione mentale mediante le categorie.

Due capitoli del presente libro sono specialmente interessanti. Il primo parla del motivo fondamentale della lotta contro Hegel; lo vede in un fraintendimento tradizionale delle dottrine del filosofo, cristallizzato in due proposizioni. La prima è questa: se la sua filosofia è l'autoconcezione dello spirito assoluto, con ciò finisce la linea del progresso, mentre H. dice dall'altra parte che ogni filosofia è relativa al suo tempo. L'altra proposizione è strettamente connessa con questa: l'idea assoluta ha mediati in sè tutti gli altri dati dello spirito, ridotti con ciò a pura idea. La difesa che l'A. fa di Hegel contro queste accuse rivela dei lati interessanti nel suo pensiero, ma specialmente quanto al secondo punto non soddisfa pienamente. E ciò grazie ad un fattore che H. spiega nel secondo dei detti capitoli, sull'interpretazione totale che Fichte dà al sistema di Hegel, e che è esattamente l'ambiguità fondamentale della filosofia di Hegel, vista qui a proposito del problema del panteismo o teismo in Hegel, ma che facilmente si può estendere anche ad altri argomenti.

Le critiche che Hartmann muove contro le concezioni di Weisse e di Fichte, critiche alla loro volta di Hegel, dimostrano in generale che o travisano Hegel — mi pare che lo faccia anche lui alle volte, in senso opposto però, con interpretazioni troppo benigne — o la loro critica non è efficace — ed in ciò ha ragione; fin quando non si abbandona la base hegeliana, una critica efficace sarà impossibile. E se si abbandona questa base, come fa p. es. Trendelenburg, a proposito del quale l'A. dice che vuol misurare il sistema filosofico con una misura matematico-biologica? Allora appunto sarà il caso di discutere una questione fondamentale che H., data l'indole storica di questo volume non ha discussa; se cioè il metodo hegeliano sia autorevole, se abbia le sue basi oggettive.

L'esposizione del libro di H. è chiara, disposta felicemente e rivela tanto in Hegel quanto nei suoi oppositori i pregi del pensiero; certe pagine specialmente su Hegel sono scritte bene, come d'altra parte si trovano, a proposito di Fichte in modo particolare, pagine che si leggono con soddisfazione per l'aderenza che vi si manifesta, alla realtà ed all'ideale etico.

I. PFIFFNER