

HERMANN KUHAUPT, *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*. Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion hrsg. v. G. Wunderle, un vol. di pagg. XII-108, Würzburg, C. J. Becker, 1938.

In questo ottimo studio, l'A. esamina la teoria della conoscenza di N. Hartmann tenendo presente specialmente l'opera *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*; non è trascurata però neppure la presentazione del realismo che troviamo in *Zur Grundlegung der Ontologie*.

L'A. si domanda se N. Hartmann sia veramente realista e, per rispondere a questa domanda, distingue due significati del termine realismo: realismo noetico e realismo metafisico. Il realismo noetico consiste nell'affermazione che il soggetto coglie nella conoscenza una realtà distinta da se stesso; il secondo consiste nell'affermazione che la realtà extra-soggettiva non è posta da un Pensiero assoluto. Il realismo metafisico si identifica dunque, nella terminologia dell'A., col naturalismo e il materialismo e non è affatto connesso col realismo noetico. La concezione scolastica è realismo noetico ma idealismo metafisico.

Precisamente l'opposto, secondo l'A., deve dirsi della filosofia di N. Hartmann. N. Hartmann non arriva a fondare un realismo noetico, poichè secondo lui la conoscenza termina ad una rappresentazione della realtà, non alla realtà stessa; mentre afferma il realismo metafisico perchè ritiene che la realtà non derivi da un Pensiero, non si adegui ad un Pensiero (Hartmann nega il concetto tradizionale di verità ontologica).

All'idealismo noetico di N. Hartmann l'A. contrappone il realismo scolastico, all'irrazionalismo hartmanniano l'affermazione tradizionale che *ens et verum convertuntur*.

S. VANNI ROVIGHI

ALESSANDRO COSTA, *La mèta della vita in Dante, Goethe, Schopenhauer, Wagner e Leopardi*, un vol. in-16 di pagg. XIV-195, Milano, Bocca, 1938-XVI.

Anche questa volta Alessandro Costa si rivela apostolo, o — meglio — *evangelista* dello Schopenhauer: di quel suo Schopenhauer — naturalmente — buddhista più che kantiano, da tempo a noi noto. In questo lavoro, anzi, il Costa non si contenta di ripeterci il suo ibrido credo buddhistico-schopenhaueriano — già sufficientemente da lui enucleato nei precedenti volumi sul Buddha, sullo Schopenhauer, sui rapporti tra filosofia e religione, — ma vuole anche provarne quasi sperimentalmente l'assoluta validità, applicandolo come strumento d'esame agli Autori studiati.

I risultati si immaginano. Nessuno sforzo critico per individuare storicamente nell'arte e nel pensiero dei singoli Autori la inconfondibile visione che della vita e della sua meta suprema essi ebbero, ma solo la preoccupazione assidua di ridurre tale visione alla teologia buddhistico-schopenhaueriana o — almeno — di paragonarla per fini polemici con essa. Opere ed uomini esaminati, dunque, non sono che pretesti di propaganda troppo spesso ingenua e di facile apologia.

Il poema di Dante, a cui è dedicato il più ampio e impegnativo dei saggi che compongono il volume, per l'assillo del problema morale che tutto lo pervade e per la sua complessa, minuta analisi dell'anima umana, sembra all'Autore estremamente vicino ai massimi poemi indiani e specialmente al *Mahābhārata*: da questa presunta affinità prende le mosse l'esegesi dantesca del Costa e corre dritta a scoprire, nientemeno, che le *Upaniṣad* e la *Divina Commedia* giungono in sede teoretica a conclusioni perfettamente identiche.

Il tentativo di una definitiva « conciliazione tra Natura e Asceticismo » ci darebbe — secondo l'A. — « tutta la ragione d'essere della Divina Commedia » (pag. 26). Questo tentativo però non avrebbe alcun significato positivo, ma solo un « significato che possiamo chiamare simbolico » (pag. XII). Fondato su una visione ontologica del reale — e cioè su una « fugace illusione » della nostra brama di vita, che invano tenta di « trovare nella vacua immobilità delle astrazioni, un'assoluta realtà » (pag. 11) — e rivelandosi proprio perciò costituzionalmente incapace a rispondere alle insopprimibili esigenze del problema morale, finirebbe necessariamente per confessare l'assurdità delle sue premesse e la sua assoluta precarietà, mettendo così a nudo l'equivoco d'ogni costruzione ontologica e razionalistica e simboleggiando col suo crollo la immancabile vittoria della libertà morale su ogni costrizione della natura e del pensiero. Tutta l'ar-



chitettura della *Divina Commedia* si ridurrebbe, insomma, ad una dimostrazione per assurdo della tesi del Costa: Dante nello sforzo ostinato di trovare, sulla base dell'ontologia e del razionalismo medioevale, una soluzione del problema morale — che per se stesso nega (vedi Schopenhauer) ogni nesso causale e perciò ogni soluzione intellettualistica — renderebbe vano e contraddittorio tutto il discorso logico della *Commedia* e giungerebbe perciò inconsciamente — « come un Brahmano della più schietta marca » (pag. 82) — addirittura alla « negazione di ogni realtà e di ogni pensiero » (pag. 109). La visione ultramondana di Dante — lungi dall'essere svuotata d'ogni reale valore — rivelerebbe così, e soltanto così, l'universale, eterna verità della sua « favola » e — per così dire — l'anima di verità della sua poesia: infranti, per l'ansia di libertà che tutta la vivifica e quasi la dilata, i vincoli d'ogni inutile sofisma e vinto ogni illusorio allettamento della brama di vita, la *Divina Commedia* si chiuderebbe « lasciando nel lettore il sentimento nuovo, profondo e vivissimo che tutto quello che abbiamo veduto e sentito è stato — non c'è dubbio — un simbolo, è stata mitologia; e i simboli e la mitologia, certamente, sono e restano tali, con tutti i loro difetti, equivoci, contraddizioni e assurdi; ma la tristezza del mondo, aggravata dallo spettro mostruoso di una sua necessità assoluta, senza uscita e senza giustizia, — quella è stata vinta e dissipata » (pag. 83).

Questo per Dante. A conclusioni sostanzialmente analoghe, seppure in apparenza antitetiche, porterebbe lo studio del Goethe.

Al poeta tedesco sarebbe mancata una profonda sensibilità etica: illuso dal velo di Maia, si sarebbe ostinato a voler « vedere la Vita soddisfatta di se stessa » (pag. 109) e, perciò, non solo come uomo, ma anche come artista, sarebbe rimasto lontano da una compiuta visione del mondo e della sua ultima meta, dimostrando implicitamente l'inganno della sua e di ogni altra presunzione ottimistica. Il Goethe drammaturgo — il solo, in fondo, esaminato dall'A. — vedrebbe di solito « nei penosi contrasti della vita sociale quasi solo il prodotto di semplici malintesi » (pag. 93): non coglierebbe mai il dolore incalcolabile della nostra brama di vita e non giungerebbe perciò mai alla tragedia e quindi alla catarsi. Solo nel *Faust* si addentrerebbe « nel campo serio della colpa e dei rimorsi » (pag. 103), e cioè in un dramma che, sgorgando dal fondo dell'anima umana, investe le radici stesse della vita; ma resterebbe così scosso e disorientato dalla insolita intensità delle passioni rappresentate che non riuscirebbe più a dominare la sua materia d'arte: perciò « mentre nel Poema di Dante la grande moltitudine degli episodi è tutta strettamente diretta all'altissima mira a cui tende il Poema, nel Fausto si succedono stravaganze sopra stravaganze, come chi cerca e non trova modo di giungere ad una conclusione » (pag. 109). E tutto questo — secondo l'A. — per una sola ragione: sebbene il Goethe « abbia reso quel senso esclusivamente cristiano, d'una colpa immanente nello stesso impulso vitale chiamato Amore, con evidenza che turba... egli stesso non ne ha sentito, nè inteso, l'altissimo, più che tragico significato: la Rinunzia alla Vita » (pag. 113).

Ed eccoci finalmente a Schopenhauer e Wagner uniti in un saggio unico intitolato ad ambedue, ma, in realtà, dedicato solo al Wagner.

Tra Schopenhauer e Wagner vi sarebbero rapporti ancora più intimi di quelli che intercorrono tra San Tommaso e Dante: « Schopenhauer è stato veramente per Wagner la stella polare che lo ha guidato nella creazione dei suoi tre massimi lavori » (pag. 142). Il filosofo ha svelato al poeta la sostanziale differenza tra *eros* e *charitas* e lo ha sollevato dalle vuote declamazioni sulla felicità dell'esistenza umana alla sublime visione d'un mondo in cui l'amore — non più apoteosi della vita — « rimane semplicemente come la forza onnipotente, infinita, che sopraffà e annienta il meschino individuo incapace dell'infinito » (pag. 132) e lo conduce, libero dai ceppi illusori della ragione e del reale, alla salvezza suprema. Di questa visione soltanto vivrebbero i capolavori wagneriani e solo per essa si innalzerebbero con il loro canto ad altezze inaccessibili, degne solo del *Purgatorio* e del *Paradiso* dantesco. *Tristano e Isotta* « muoiono disfatti dal fascino dell'ideale che sfugge ad ogni forma di coscienza, ad ogni possibile realtà » (pag. 132); dall'*Anello dei Nibelunghi* emerge la « negativa certezza che, non nel mondo, anzi, non nella Vita può ritrovarsi quella Salute o Redenzione che... l'uomo va pur sempre ricercando, con inestinguibile speranza » (pag. 143), e il *Parsifal* è tutto un inno alla Vittoria, alla Santità, alla perfetta Salvazione.

A questa vittoria, a questa perfetta salvazione rivelata dallo Schopenhauer e cantata dal Wagner, avrebbe anelato, senza purtroppo giungervi, Giacomo Leopardi. Ha sentito egli il dolore nascosto nelle radici della vita, ma, ciò nonostante, — come per il Goethe — « la brama d'esser felice rimane per lui l'eterna, inestinguibile, assolu-

tamente reale base della esistenza » (pag. 174). Traviato dalla confusione tra *eros* e *charitas*, con tutto il suo desolato pessimismo, è rimasto attaccato all'*amore di se stesso* all'*amor proprio*. Vi è rimasto, anzi, — a giudizio dell'A. — così attaccato che quando nella lotta tra materialismo e spiritualismo è riuscito a demolire criticamente « il concetto di Spirito assoluto » (pag. 181), irridendo alle *magnifiche sorti e progressive* del genere umano, ha lasciato tuttavia « libero il campo alla mitologica ipostasi della Materia — e al Materialismo » (pagg. 184-185), solo perchè « l'*amor proprio* è per lui un fatto di sì indiscutibile realtà, che gli prende addirittura l'aspetto di base assoluta della Natura universale » (pag. 183) e gli si identifica con « quell'*ens realissimum*, che la filosofia ha sempre sognato sotto il fugace aspetto della esistenza reale » (pag. 184). Vittima della brama di vita, il Leopardi si sarebbe, così, preclusa la via ad un approfondimento e ad una soluzione del problema dei problemi, quello della responsabilità umana. Fermatosi alla visione di « un Ariman senza il suo contrapposto: Ormuzd » (pagina 184), non sarebbe giunto « a veder quello che è e sarà gloria immortale del suo fratello in Pessimismo, Arturo Schopenhauer: la semplice e chiara visione della identità... tra l'Universale e l'Individuo o (con parole medioevali) tra *natura naturans* e *natura naturata*: tra Spirito e Materia; tra Anima e Corpo; tra Grazia e Predestinazione » (pag. 186): non avrebbe, cioè, trovato nell'*abnegatio sui* la liberazione dal *brutto poter che ascoso a comun danno impera*.

Comunque — e questo solo importa! — Dante, Goethe, Wagner, Schopenhauer, Leopardi, chi positivamente, chi negativamente, « ciascuno nel modo che il suo personale sentire gli suggeriva, ha detto che quella Mèta cercata da Religioni e Filosofie, non si trova nella Vita » (pag. 195).

Questa la conclusione e questa — se non erro — tutta la tesi del Costa, dispersa fra le tante digressioni — non so se divulgative o polemiche — sul problema morale, sul libero arbitrio, sulla predestinazione e via dicendo.

Non è questo il luogo per una critica puntuale. Nè pochi, nè lievi, certo, sono i difetti del lavoro e quasi tutti evidenti anche ad una prima, sommaria lettura. Mancanza di senso storico, assenza di rigore scientifico, dommatismo, imprecisione di termini e di concetti si notano si può dire in ogni pagina e infirmano l'opera del Costa. Ciò nonostante, gli uomini e i problemi esaminati — per la spregiudicatezza, sia pur non sempre lodevole, con cui sono discussi e per la stessa disinvoltura con cui sono spesso accostati — si presentano talvolta sotto una luce così nuova, da offrire lo spunto a ripensamenti e sviluppi non privi d'interesse.

A. DI PIETRO

UGO SPIRITO, *La vita come ricerca*, un vol. in-8 di pagg. 236, Firenze, Sansoni, 1937-XV.

Opera che ha un lontano sapore di sfiducia. È il filosofo che ha valutate tutte le possibili strade che può percorrere il pensiero e poi si sofferma a provare quasi la dolcezza di lasciarsi naufragare nel leopardiano mare dell'infinito.

« Io... sono tutto... ma il vuoto mi circonda » (pag. 55). In queste parole si caratterizza l'ansia dello spirito contemporaneo, che ha perduto ogni fede, ha chiara la coscienza del proprio limite, ma sente nello stesso tempo una inesausta ribellione al limite stesso che si concreta in una ansiosa ricerca di libertà.

Questo contrasto dal tutto al nulla, è la prima espressione di una antinomia in cui si concreta il « mistero della vita », antinomia che « non lascia riposo » che è « un'ansia faustiana che mai non quieti », « pensiero che mi fa sentire infinitamente ricco e infinitamente povero ». « L'uomo comincia a porsi il mondo come problema » ed è così che « spinti dalla stessa logica del processo... si è dato inizio ad una serie di superamenti e superatori ».

Entro ogni espressione del pensiero moderno troviamo « due termini dell'antinomia »: coscienza del limite (so di non sapere) e superamento di questo limite nella ricerca. È qui che l'Autore si chiede: poichè ogni soluzione ha portato con sè l'antitesi, poichè si è ben visto che ogni volta, ed in modo più esplicito nel pensiero moderno da Cartesio e Kant si è sentito il bisogno di cominciare da capo, si deve dunque concludere che l'essenza della vita è la ricerca?

Ricerca? « poichè pensare equivale cercare ma insieme trovare » (pag. 21) pare che l'esprimere l'essenza della vita come ricerca implichi con ciò stesso la « fede di trovare » e pare che il mito della ricerca si esprima ancora in una ricerca di Dio « da parte del pensiero » di Dio, cioè dell'assoluto che sia la soluzione definitiva, la quiete del cercare; se non che il porre un concetto di ricerca in questi termini sarebbe già il