

l'hegelismo giuridico spagnolo, e fa capo ad Antonio Benítez De Lugo, la quale concepisce il diritto in funzione della libertà, « perchè il diritto è l'idea, e l'idea è libera » (pag. 47). Di qui deriva il carattere sacro del diritto e il suo sviluppo dialettico secondo lo schema: idea-diritto-libertà. In politica considera l'individuo, che attraverso il matrimonio crea una unità superiore, la famiglia, a cui sovrasta la società civile che ha esistenza propria e culmina nello stato: quest'ultimo si identifica con la libertà, anzi è « la realizzazione della libertà » (pag. 52), per cui si parla di una supremazia dello stato sull'individuo.

A questa prima corrente, l'A. ascrive pure Antonio Fabié y Escudero.

b) La seconda corrente fa capo a Francesco Pi y Margall. Quest'ultimo accetta solo la base della filosofia hegeliana, non le conseguenze che scaturiscono da un punto di vista politico. Rifacendosi a Ludwig Feuerbach, nei rapporti tra individuo e Stato dà il primato al primo, per cui si può avvicinare all'individualismo della Rivoluzione francese con la sua Dichiarazione dei diritti. Lo Stato è « l'unità sintetica dell'individuo e della società, è un mero strumento al servizio di ambedue » (p. 65). Pi y Margall, che oltre a Hegel ed a Feuerbach si ispira in alcuni punti a Proudhon e Comte, cade nel suo pensiero in molte contraddizioni; come ad esempio conciliare la concezione del diritto basata sul costume, sul *Volkgeist* con il primato della ragione individuale sopra la pubblica?

Elías De Teyada accenna pure a Roque Barcia e Pablo Correa come partecipi, in certo modo, a tale linea di pensiero imperniata su un nucleo hegeliano, e rifrangentesi in molteplici indirizzi.

c) Un posto a parte l'A. dedica a Emilio Castelar, il quale si rifà a molte correnti intrecciantesi tra di loro senza una « descrizione sistematica », per cui egli « è incapace di sistema veruno » (pag. 137). Il positivismo, il krausismo, l'hegelismo sono le sue principali fonti. « Il progresso, che è fede infinita nel cammino dell'umanità (positivismo), si confonde con la storia e il suo incatenamento dialettico (hegelismo) ».

Tale pensatore, non sapendo il tedesco, analogamente del resto agli altri filosofi ricordati, assorbì Hegel per via indiretta. In politica infatti, essendo contrario ad ogni totalitarismo, tentò di adattarlo alle sue inclinazioni democratiche, affermando che « la storia del mondo è storia di libertà », intesa come progresso, di « accrescimento della personalità umana » (pag. 124). Nel diritto, appellandosi soprattutto a Kant, Castelar intende instaurare un sistema di garanzia delle libertà per ogni uomo contro qualsiasi arbitrio. « Non si può concepire un diritto contro o fuori dell'uomo, come non si può avere una *societas contra naturam* o non composta di esseri umani » (pag. 134).

Concludendo il suo lavoro, che offre un quadro esauriente dell'hegelismo giuridico spagnolo, poco ricco, a dire il vero, di pensatori originali, Elías De Teyada menziona pure i lavori di Francisco Escudero y Perosso, il quale « tentò di teorizzare le questioni morali con materiale hegeliano » (p. 141).

P. L. ZAMPETTI

SILVESTRO DA VALSANZIBIO O.F.M. Cap., *Vita e Dottrina di Gaetano di Thiene*. Filosofo dello Studio di Padova (1387-1465). *Con un'appendice di documenti inediti e rari*. Studio filosofico dei FF. MM. Cappuccini, 1949. Un vol. in-8°, pp. XIII-234. Padova.

L'opera studia un filosofo ed un insigne maestro, che, a metà del sec. XV, instaurando un nuovo metodo di scuola, in Padova, contro la corrente di pensiero allora dominante, professava un Aristotelismo moderato, sano, pieno, di equilibrio, aperto ai nuovi orizzonti, capace di smussare l'attrito nell'incontro tra il vecchio mondo medioevale ed il nuovo mondo del Rinascimento, in un tempo in cui attorno a lui ferveva l'Averroismo, si preparava l'Alessandrismo ed insolentiva la *patavina audacia*.

Presentata in una nitida edizione, illustrata con miniature inedite, documentatissima, l'opera merita la più attenta lettura e la più ampia diffusione.

Di riflesso illumina pure uno dei periodi più oscuri del Peripatetismo nell'interpretazione padovana.

B. COTTINI

FUNKE GERHARD, *Maine de Biran*. Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich, un vol. di pag. 440, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1947.

GOUHIER HENRI, *Les conversions de Maine de Biran*, Coll.: « Bibliothèque d'histoire de la Philosophie », un vol. di pag. 440, Paris, J. Vrin, 1947.

L'interesse per la filosofia di M.d.B. va aumentando d'anno in anno, come testimoniano gli studi sempre più numerosi sul suo pensiero. La corrente filosofica francese riconosce nel Biran il proprio fondatore che, contrapponendosi all'astrattismo razionalista cartesiano da un lato ed al trascendentalismo idealista dall'altro, per il primo affermò come « fatto iniziale » l'attività volontaria individuale. E tutta la filosofia contemporanea ritrova nel filosofo di Bergerac molti dei propri temi fondamentali: il primato dell'interiorità e della volontà; la complessità della vita dello spirito; la sua conoscibilità non attraverso schemi astratti ma per mezzo dell'introspezione che osserva e descrive tutti i suoi reali atteggiamenti; l'accettazione nel proprio sistema anche di ciò che non riesca intelligibile, preferendo l'incompletezza o la contraddizione alla deformazione aprioristica o all'impoverimento del contenuto; lo sforzo di sviluppare tutte le energie anche contrastanti, tentando di armonizzarle in un'unità che non imponga l'esclusione nemmeno della più piccola di esse; l'uscita, proprio per necessità interna, dal rigido immanentismo per orientarsi verso l'unione con Dio che plachi le aspirazioni infinite dello spirito e con la Grazia che sani le sue colpe ed aiuti le sue troppo deboli forze. Questi motivi della speculazione contemporanea sono già così vivi ed acuti in Maine de Biran, da invitare ad accostar attentamente il suo pensiero, nella certezza di cavarne un approfondimento ed un arricchimento di quelli.

È molto significativo che uno dei primi studi su M.d.B. usciti nel dopoguerra sia edito in Ger-

mania. Gli studiosi tedeschi non si occuparono quasi mai del filosofo spiritualista francese, le cui concezioni fondamentali si trovavano su di un piano tanto lontano dalle forme tipiche del loro pensiero. Da alcuni decenni nessuno studio degno di particolare interesse era uscito da essi: l'opera del Funke ha quindi tutto il sapore di una riscoperta e non mancherà, grazie alla serietà dell'indagine e dello sforzo interpretativo, mirante anche ad esporre il pensiero biraniano mediante categorie e concetti tipici del mondo filosofico tedesco, di suscitare in questo un più vasto interesse attorno al filosofo francese.

L'opera consta di due parti: nella prima F. inquadra M.d.B. nella problematica filosofica, politica e culturale dell'epoca; nella seconda espone la filosofia del Biran, dapprima secondo il suo sviluppo storico e poi nella sua costruzione sistematica.

Il lato più originale e nuovo dell'opera mi pare sia quello che si riferisce all'attività politica e sociale di M.d.B. Finora i suoi critici avevano tutti, salvo qualche rara eccezione, concentrato la attenzione sul suo mondo interiore, sottolineando anzi lo sforzo del Biran per isolarsi dall'esteriore che lo distraeva e turbava. F., pur ammettendo nella personalità del B. atteggiamenti di introversione, afferma che essi non escludono, data la complessità polimorfa del B. stesso, l'azione sul mondo esterno. Il concetto stesso di « effort » implica anzi necessariamente il polo esterno della resistenza: l'attività spirituale nasce appunto e si afferma come reazione su di esso nelle sue concrete e svariate situazioni. M.d.B. quindi non può essere definito in termini esclusivamente teoretici: la sua caratteristica peculiare deve esser posta proprio nella sintesi viva di pensiero ed attività, di azione interiore teoretizzata nella filosofia e di azione sulla realtà esterna che, per non esser mai stata teoretizzata proprio per la sua assoluta purezza di azione *simpliciter* posta, non è elemento meno essenziale nella *Weltanschauung* biraniana. F. trova una conferma della stretta unità fra filosofia e azione politica in B., nell'ispirazione fondamentale di questa ultima la quale, nella sua analogia con la concezione guizotiana del « juste-milieux » tra rivoluzionarismo e reazionismo, cioè tra libertà sfrenata e sua assoluta limitazione, denuncia chiaramente la derivazione immediata dal concetto filosofico di « effort », cioè appunto di attività libera, ma limitata dalla resistenza.

La tesi del F. merita d'esser presa in considerazione e mi auguro venga sviluppata con l'ausilio di quei documenti editi ed inediti di cui purtroppo il F., a causa del suo atteggiamento prevalentemente teoretico, oltre che delle difficoltà dovute alla guerra, non fa sufficientemente uso.

Benchè ricca di analisi assai fini, l'opera del F. mi pare manchi nella determinazione dell'anima metafisica ispiratrice di tutto il sistema e di tutta l'attività del B. Non può bastare a definirla la posizione assunta nei confronti del rapporto dialettico io-mondo, come pretenderebbe il F. Tutto ciò è ancora troppo esteriore e artificiale e non riesce a toccare il punto veramente centrale, la « metafisica iniziale » da cui deriva anche la concezione dei due termini stessi, io e mondo. Questa manchevolezza diviene particolarmente evidente negli ultimi

due paragrafi della parte seconda dove F., analizzando il significato dell'opera di M.d.B. ed il posto che ad essa bisogna assegnare nella storia della filosofia, pone entro un medesimo schema, basato appunto sul rapporto io-mondo nelle sue possibili varietà di unione o di separazione dei due termini e di concezione attiva o passiva di ciascuno di essi, il realista Aristotele, il fenomenista M.d.B. e l'iniziatore della filosofia idealista Kant. I termini, di io, mondo, attività, passività ecc., nei vari filosofi, pur essendo eguali nell'espressione verbale, solo superficialmente possono essere ritenuti paragonabili nel loro significato profondo.

L'opera si chiude con una ricca bibliografia, talvolta però troppo sommaria nella descrizione dei volumi; e con alcune tavole sinottiche che permettono l'inquadramento delle opere di M.d.B. nei confronti dei precedenti filosofi e dell'ambiente culturale e storico dell'epoca.

Lo studio di Gouhier differisce notevolmente da quello di F.: tanto questo è di carattere teoretico e mira a provare la compatta coerenza della filosofia e della vita di B. con la sua concezione fondamentale, tanto quello è di carattere nettamente storico e sottolinea, anche troppo, il momento del divenire nel pensiero biraniano. Abbiamo così una specie di « biografia filosofica » di M.d.B. che, per la ampiezza del disegno e la ricchezza di documentazione, dev'essere ritenuta uno strumento ormai indispensabile per ogni ulteriore indagine sul suo pensiero.

Ritengo però eccessiva ed inesatta l'interpretazione data da G. di un M.d.B. in continua mutazione, scisso nella sua personalità di pensatore fra tendenze contraddittorie, che non riescono a conciliarsi (pag. 8), preso nel gioco di « multiples intuitions également originelles dont chacune imprime à la pensée un mouvement de conversion » (pag. 9). Questo modo di concepire il pensiero biraniano porta Gouhier a dare alla sua opera un carattere quasi di raccolta di saggi, ciascuno dei quali analizza un « dialogo » diverso di B. con un filosofo o un problema. Anche qui mi pare si debba rimproverare a G. di non aver saputo penetrare sino nelle profondità più riposte del pensiero biraniano per trovarvi quell'intuizione fondamentale capace di dare un'unità radicale anche ai suoi lati apparentemente contraddittori ed a tutto il suo processo di evoluzione. A tratti l'evidenza della realtà costringe G. ad ammettere un'unità fondamentale d'ispirazione anche in momenti apparentemente irriducibili (cfr. per es. a pag. 12-13 e 328-329): ma egli non intende l'avvertimento che ne deriva e non ne trae profitto per un approfondimento dell'indagine.

G. non può quindi nemmeno intendere il senso esatto dell'ultima fase del pensiero di B. il quale, una volta giunto alla Fede ed alla pratica cristiana, si sente preso da dubbi ed esitazioni: il che va spiegato non tanto con la struttura pendolare del suo moto di ricerca, come afferma G., quanto piuttosto con l'incapacità della sua concezione fondamentale metafisica a sostenere, a causa del suo fenomenismo, una fede che, come la cristiana, implica, per essere giustificata, un realismo metafisico e gnoseologico. G. ammette bensì (cfr. a pag. 420-

422) che la certezza riconquistata dopo il tormentoso periodo di dubbio esce ormai dai quadri della filosofia biraniana: ma pare voler interpretare questo superamento come un semplice momento nuovo, un'ennesima « conversione ». A me sembra invece che chi abbia colto l'anima profonda del B. non può non intendere come, mentre i vari « dialoghi » precedenti non erano che momenti di uno sviluppo organico, quest'ultimo dialogo con Dio non poteva aver luogo che nel superamento di una concezione, incapace ormai di contenere la realtà raggiunta.

Il volume si chiude con un'aggiornata bibliografia (salvo per il Funke, il Ghio e l'Antonelli che non sono citati), riguardante in modo particolare gli scritti di M.d.B. L'indicazione degli studi critici invece è purtroppo in gran parte dispersa entro l'indice analitico, con grande scomodità per il ricercatore che deve sfogliare decine di pagine per trovare ciò che gli interessa, senza la possibilità d'esaminare, in un quadro d'insieme, distinto per materie, le varie opere.

G. BRASCA

AUGUSTO GUZZO, *L'io e la Ragione*, un vol. di pag. 380, Brescia, Morcelliana, 1947.

*L'io e la ragione*, edito dalla Morcelliana di Brescia, costituisce, nel disegno dell'Autore (disegno pubblicato in « *Filosofi italiani contemporanei* », a cura di Sciacca), il primo di ben sei volumi, i cui titoli saranno: *La moralità; La scienza; L'arte; La religione; La filosofia*; e il cui tutto avrà come titolo supremo: *L'uomo*.

Già nel « disegno » l'opera si preannunciava come una sintesi totale del sapere filosofico, ossia come una autentica *Summa*, anno 1947, sia pure circoscritta al solo problema uomo. È da immaginare quale interesse destò il disegno e quale interesse desta questo volume, quando inoltre si tiene presente ch'esso costituisce la fase culminante e matura dello sviluppo spirituale del Guzzo.

Il libro è diviso in due sezioni: la prima espone la teoria, la seconda raccoglie, col titolo « Discussioni e giustificazioni », a volte delle vere e autentiche piccole monografie, con le quali l'Autore, discutendo dottrine classiche e contemporanee, accompagna passo passo l'esposizione della teoria e mostra, con una profonda e spesso « nuova » polemica, il perchè della sua conclusione teorica nei confronti di indirizzi e pensatori. Basterebbe questa seconda sezione, veramente notevole e attualissima, per fare dell'opera un lavoro di pregevole consultazione. Per avere un'idea di quanto interesse può destare, basta scorrere i titoli di alcune discussioni: *L'inspectio cartesiana e quella agostiniana; Natura e libertà; Io e l'io; Le categorie aristoteliche; Le categorie nella « Critica della ragion pura »*.

La prima sezione, divisa in tre parti, ha i seguenti titoli: *Autocoscienza coscienza conoscenza; La verità e la ricerca; Il pensiero*.

Tale è la ricchezza dei motivi e delle osservazioni, che — come è stato detto — il libro si può

chiamare una *Summa*, non nel senso che assumi ma nel senso che di molti problemi — e vorrebbe di tutti — sono prospettate dinamicamente le posizioni antitetiche e si è voluta offrire la soluzione, e a volte certi nodi gordiani vengono sciolti con una acuta novità d'impostazione. Si prendano ad es. le pagg. 226 e 227.

« Inutile cercar di spiegare la sensibilità col sistema nervoso: anche questo dev'essere il sistema nervoso d'un soggetto per poter funzionare » (226).

Sensibilità coscienza e autocoscienza sono in un rapporto tale, per cui « l'autocoscienza è il trascendentale della coscienza, l'autocoscienza è il trascendentale della sensibilità », nel senso che il « trascendentale, non essendo trascendente, non precede l'uso empirico al quale è immanente, pur rendendolo esso solo possibile ». « Io sono cosciente di me nella concreta coscienza dei miei atti e di questi sono cosciente nell'apprensione di "ciò" che tali atti mi fanno sentire ». « Solo un ipse può sentire » (227).

Che son poi tutte tesi della Scolastica, come quella della forma che è atto e perfezione della materia, tesi per cui nessuna materia (o soggetto inferiore) può esprimere da sé la forma, ma, solo quando le è proporzionata, viene sollevata dalla forma stessa all'attualità della perfezione; con in più — presso i tomisti — la distinzione fra trascendentale che non precede l'uso empirico (in quanto, trascendentale, è proprio la forma in atto secondo, cioè vista nella operosa concretezza dell'attuale sviluppo) e — come dire? — lo stesso trascendentale che ha un altro modo di essere ed un altro aspetto, quello di reale ed esistente possibilità e capacità. Distinzioni e presupposizioni necessarie per evitare l'assurdo idealistico d'un essere (il trascendentale) che, non essendo *in nessun modo*, comincia ad essere solo nel momento in cui si realizzano le condizioni del suo essere, condizioni di cui egli è a sua volta condizione (!). L'assurdo di un medico che per essere tale deve esercitare la medicina, e prima di ogni momento che la esercita non è medico (neanche potenzialmente) ma tale diventa (post) per l'esercizio delle sue funzioni, le quali, in tanto sono funzioni mediche, in quanto sono a motivo di un *post* che, ancor non essendo, non le rende neanche mediche.

Nello stesso modo, criticato a pag. 229, nel rapporto tra sensibilità e pensiero, la concezione che « pone la verità in un mondo separato da quello che ci si rivela nei sensi », osserva che la dottrina della presenza virtuale dell'universale significherebbe « assenza attuale dell'universale », e perciò, per uscire dal vago, deve significare che « nell'apprensione sensibile noi [quoad nos, direbbero gli scolastici] abbiamo minor consapevolezza dell'universalità degli universali in essa già presenti, non che essi, quali sono nell'apprensione sensibile, siano meno schiettamente universali che nel pensiero logico » (229). Tesi nota, dicevamo, e più a fuoco nella concezione classica, che fa il pensiero logico (o logica del concetto « essere ») tessuto del reale (o modi dell'essere), e che perciò fa il pensiero (detto impropriamente universale, ch'è l'universale riflesso

A. Guzzo, *L'io e la Ragione*, Brescia, Ed. Morcelliana, 1947