

In disaccordo con Platone invece si trova Agostino per quanto riguarda la dottrina dell'anamnesi: il filosofo cristiano non accetta la preesistenza delle anime e preferisce parlare di illuminazione divina, piuttosto che di anamnesi. Le anime hanno dimenticato solo in senso metaforico le idee che Dio ha trasmesso loro al momento della loro origine, la conoscenza a poco a poco aiuterà a risvegliare i ricordi, che tuttavia non si devono riferire ad una vita precedente la vita terrena. Dio, come il sole della *Repubblica* di Platone, rende intelligibili le cose attraverso l'illuminazione che si deve intendere come partecipazione dell'anima all'essere di Dio, in particolare del Verbo. Questa non si deve leggere come una «invasione» di Dio nella mente umana, ma come la possibilità di conoscenza della mente.

La presenza di Dio nella mente umana è l'ultimo, e forse il più arduo, dei temi trattati da O'Daly a proposito della filosofia della mente in Agostino. Come infatti è possibile che l'uomo possieda il senso della felicità, della pienezza fin dalla nascita, se non l'ha mai provata? E come è presente Dio nella memoria, se Dio, come dice Paolo, nessuno l'ha mai visto? Le risposte a questi interrogativi si possono trovare nelle *Confessioni* e nel *De Trinitate*. Dio è presente nella memoria dell'uomo solo dal momento in cui lo conosce risalendo dalle creature al Creatore, ma le idee di verità e bene sono innate nell'uomo. Certamente esse da sole non bastano a elevarlo a Dio: occorre anche una preparazione morale ed ascetica che renda l'anima adeguata alla visione beatifica che sulla terra si può dare solo raramente e in maniera istantanea, durante i momenti di estasi, e che sarà invece duratura ed eterna nell'aldilà, dove si godrà di Dio con l'anima sola e poi, dopo la resurrezione, con l'anima e il corpo.

MARIA BETTETINI

MASSIMO DONÀ, *Sull'Assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Einaudi, Torino 1992. Un volume di pp. 161.

Il dibattito filosofico attuale, tra i suoi principali malanni, soffre di una forma di amnesia: nella fretta di disfarsi di tutto quanto si è iscritto, nel corso di questo secolo, nel registro dello storicismo hegel-marxista, sembrano cadute nell'oblio anche le interpretazioni di Hegel che fuoriescono da quel quadro categoriale. Il saggio di Donà lancia una sfida coraggiosa alla corrente liquidazionista di Hegel, individuando nell'idea hegeliana dell'Assoluto delle potenzialità inesprese, ancora da pensare; egli però restringe i referenti della sua meditazione a pochi interpreti novecenteschi di Hegel — Adorno, nella *pars destruens*, e l'attualismo gentiliano riformulato in chiave nichilista da Emo, nella *pars costruens* — evitando di confrontarsi con altri percorsi hegeliani alternativi. In particolare è del tutto ignorata l'iperdialettica dell'ultimo Merleau-Ponty, che costituisce invece uno dei più interessanti tentativi, nella seconda metà del Novecento, di ripensare l'Assoluto hegeliano.

Mi sembra che il principale merito del denso saggio di Donà consista nell'esser riuscito a rimettere radicalmente in questione il cliché che ravvisa nell'identità hegeliana di soggetto-oggetto la più compiuta manifestazione della volontà di dominio del logos sul mondo, da cui conseguirebbe sia l'antropomorfizzazione del mondo sia la teologizzazione della storia. Infatti la ricerca di Donà mostra che l'Assoluto dialettico non è una maschera occultante l'originarietà dell'evento, giacché è esso stesso attraversato da una radicale problematicità che non vanifica l'enigmaticità dell'evento, ma la approfondisce.

Il breve libro di Donà si compone di tre capitoli. Il primo affronta la struttura dialettica dell'Assoluto, ponendosi in contrapposizione all'interpretazione hegeliana formulata da Adorno in *Dialettica negativa*. Il secondo affronta il rapporto Hegel-Kant alla luce dell'aporia finito-infinito e della valutazione della prova ontologica di Anselmo. Il terzo interpreta il tempo come icona dell'Assoluto, rivisitando in questo senso la concezione hegeliana della temporalità alla luce delle *Confessioni* di Agostino.

Le linee portanti della riflessione di Donà sono già tracciate nel primo capitolo. In esso l'A. intende dimostrare che l'Assoluto, lungi dall'essere risolutivo di ogni contraddizione, rimane lacerato, perché deve inesorabilmente dialettizzare se stesso, e ciò fa sì che la sua incontrovertibilità diventi controvertibile. In questo senso l'aporia radicale cui conduce il dialettismo hegeliano, col porre *sub eodem* il condizionato e l'incondizionato come identici e differenti (cfr. p. 40), è il segno non di una difficoltà interna al pensiero di Hegel, ma della sua capacità di cogliere rigorosamente l'Assurdo, quale «cifra indelebile» della «intrinseca e irrisolvibile irrazionalità della *ratio*» (p. 7).

Nel secondo capitolo l'aporeticità dell'Assoluto è riproposta come relazione aporetica di finito-infinito, ed in questa luce è rivisitato il rapporto di Hegel con Kant, insieme alla questione della prova ontologica di Anselmo. Qui Donà ritiene di aver concepito in termini nuovi il rapporto Hegel-Kant, scoprendo dietro la critica del primo al secondo una segreta continuità, in forza della quale nel passaggio dalla filosofia kantiana a quella hegeliana non si dà superamento, ma approfondimento di uno stesso pensiero. Infatti per un verso la kantiana cosa in sé non implicherebbe dualismo: «Il noumeno kantiano [...] non allude a un mondo di *cose* separato dal nostro; bensì all'enigma che ogni cosa, ogni nostra cosa, ri-vela, e dunque tien fermo come *sua* inattingibile verità» (p. 64). Per un altro verso non regge la contrapposizione della filosofia hegeliana a quella kantiana nei termini di un'impossibile alternativa del punto di vista infinito a quello finito: la posizione di un'identità indeterminata (come sarebbe appunto quella dell'infinito in quanto tale) renderebbe «impossibile il determinarsi reciproco degli opposti in esso [sc.: infinito] relazionantisi, poiché ciò equivarrebbe infatti a valere come relazione 'finita' tra finiti, o determinazione della finitudine dei finiti [...] Di tali opposti esso può dire solo l'indeterminata, e dunque reciproca infinitudine» (p. 52). Ora, è certamente vero che l'idealismo hegeliano non si configura come la posizione di un'identità indeterminata, come l'unilaterale affermazione dell'infinito di contro al finito, bensì come il pensiero di un'identità già sempre risolvendosi in differenza e viceversa. Ma dove sta la novità di questa riflessione, e dell'interpretazione complessiva di Donà? Che cosa aggiunge effettivamente alla lettura gentiliiana di Hegel, ed alla sua riformulazione emiana in chiave negativa? L'interrogativo è legittimato dal libro stesso, che si propone appunto di fornire una *nuova* interpretazione di Hegel, ma al termine della sua fin troppo difficile lettura non mi sento di dare una risposta univoca; la mia impressione è che con questo saggio l'Autore abbia fatto solo un primo, importante, passo in questa direzione.

SANDRO MANCINI

LINO RIZZI, *Eticità e stato in Hegel*, Mursia, Milano 1993. Un volume di pp. 366.

Lo studio di Rizzi verte sul significato dell'eticità nel pensiero hegeliano, in relazione alla teoria politica dello stato. Esso intende andare controcorrente rispetto al corso più recente della *Forschung* hegeliana, connotata da un sempre più accentuato