

Raphael Ebgi, *Voluptas. La filosofia del piacere nel giovane Marsilio Ficino (1457-1469)*, Edizioni della Normale, Pisa 2019, pp. 187, € 28,00.

Il libro di Raphael Ebgi, *Voluptas. La filosofia del piacere nel giovane Marsilio Ficino (1457-1469)*, accolto nella prestigiosa collana “Clavis”, propone un’indagine originale e approfondita di uno dei capitoli più rappresentativi dell’Umanesimo europeo. Ebgi si propone di illustrare e chiarire l’importanza speculativa assunta dalla concezione della *voluptas*, in riferimento al magistero epicureo e lucreziano, nel complesso processo di formazione intellettuale del giovane Marsilio Ficino. Come scrive lo stesso Ebgi: «dall’analisi di diversi documenti giovanili [...] sembra possibile rintracciare il disegno di una “filosofia del piacere”, di cui rimangono solo tracce, e da cui egli prenderà poi le distanze, ma la cui influenza è individuabile anche negli scritti più maturi» (p. 7). L’opera si compone di quattro capitoli: *Platonica* (pp. 35-63); *Aristotelica* (pp. 65-90); *Epicurea et Lucretiana* (pp. 91-128); *I volti del piacere* (pp. 131-150). Le due appendici riproducono l’*Expositio de triplici vita et fine triplici* (pp. 161-166) e gli *Apologi de voluptate* (pp. 167-179). La composita trama espositiva offre al lettore una perfetta

sintesi ragionata dei molteplici elementi che, in particolare, caratterizzano la prima fase della riflessione ficiniana (1457-1469) e, in generale, la storia della filosofia del piacere quattrocentesca (cfr. p. 9). La disamina critica di Ebgi, pertanto, non limita il proprio sguardo a una trattazione irrelata della teoresi ficiniana sul concetto di *voluptas*, bensì la analizza in seno al più ampio dibattito filosofico sul piacere «che s’impose a partire dai primi decenni del Quattrocento. Un dibattito favorito e alimentato dalla riscoperta del *De rerum natura* di Lucrezio (1417)» (pp. 8-9).

L’introduzione (pp. 11-31) illustra i prodromi della rinascenza epicurea nella prima metà del XV secolo, sostenuta primariamente dalla riscoperta del *De rerum natura* di Lucrezio e dalla *Vita Epicuri* di Diogene Laerzio, fonti che ne favorirono una rapida diffusione e contribuirono ad animare il dibattito tra i massimi interpreti dell’epoca. A queste prime *auctoritates* se ne affiancarono altre, non meno significative: Platone (con particolare riguardo alla *Repubblica*, al *Fedro*, al *Fedone* e al *Filebo*), Aristotele (*Etica Nicomachea* e i *Magna Moralia*), Cicerone, Seneca, Lattanzio: «Un *corpus* ampio, che da un lato aveva aiutato a formare una più adeguata conoscenza di Epicuro [...] e dall’altro aveva favorito l’apertura di un dibattito, nell’ambito delle rifles-

sioni sull'etica e sul fine delle azioni umane, in cui le concezioni epicuree venivano messe a confronto con le più note posizioni peripatetiche e stoiche» (p. 18).

Com'è noto, la riscoperta di Epicuro fu controversa e diede vita ad aspri dibattiti: in contrapposizione a una nutrita schiera di oppositori, la filosofia epicurea trovò ascolto nella speculazione di pensatori quali Cosma Raimondi (1400-1435), autore della celebre epistola-trattato *Defensio Epicuri* (1429), Leon Battista Alberti (1404-1472) con il *Theogenius* (1440/1441), Lorenzo Valla (1407-1457) con il *De voluptate* (1431). Cimentarsi con la dottrina epicurea del piacere significava anzitutto fronteggiare le resistenze di coloro che – alla luce di un'equivoca e malintesa comprensione del significato proprio della *voluptas* teorizzata dalla scuola del Giardino – vedevano in Epicuro un pensatore *impius* e *sacrilegus*, «sostenitore di una dottrina edonistica volgare» (p. 18).

L'analisi della ricezione di Epicuro nel Quattrocento ci induce a considerare un ulteriore tratto distintivo del magistero umanistico, ovvero il tentativo di cogliere analogie e differenze tra i principi della filosofia epicurea con quelli di altre scuole, in special modo platonica, aristotelica e stoica. A tal proposito, in riferimento a una proposta di innesto della dottrina epicurea sull'aristotelismo, si evoca il caso paradigmatico di Francesco Filelfo (1398-1481), «il quale non solo, in una lettera risalente al 1428, ricorda come lo stesso Aristotele avrebbe affermato che la *voluptas* è quel "bene" (*bonum*) che tutte le cose desiderano, ma si spinge, in un'epistola coeva, a difendere apertamente Epicuro» (p. 20). Oltre a ciò, Ebgi mostra come il ritorno di Epicuro e di altri antichi filosofi in epoca umanistica non fu affatto una mera vicenda di storia delle idee: le dottrine riscoperte vennero a collocarsi appieno nell'acceso dibattito sul rapporto tra filosofia e cristianità e sulla concordia tra Platone e Ari-

stotele, oltre che nell'articolato processo storico dei drammatici rivolgimenti politici del tempo (cfr. pp. 25-26).

In conclusione della sezione introduttiva, necessaria «per comprendere le ragioni e la portata dell'interesse suscitato dalla dottrina del piacere in Marsilio Ficino» (p. 26), l'autore rileva l'assenza di una compiuta analisi speculativa della sua giovanile "filosofia del piacere". Per questa ragione, se si vuole approdare a una piena comprensione dell'impatto di tali dottrine sulla produzione ficiniana più matura, dovranno essere riconsiderati quei documenti che sono a fondamento delle prime fasi di costituzione della sua teoresi. In primo luogo, merita una rilettura maggiormente approfondita l'opera al cui centro è il tema della *voluptas*, vale a dire il *De voluptate*, spesso a torto considerato un «testo dossografico e compilativo, ma che, a una più attenta analisi, si rivela ricco di spunti di grande interesse» (p. 27). La riflessione di Ebgi, tuttavia, non si sofferma oltremodo sugli scritti ficiniani successivi al 1469, giacché questi sanciscono l'esplicito allontanamento di Ficino dalle dottrine di Epicuro e di Lucrezio, come testimoniano segnatamente il *De christiana religione* (1473-1474) o il *De felicitate* (1474): «Certo, non conosciamo le ragioni che spinsero Ficino ad allontanarsi dalle sue posizioni giovanili [...]. In ogni caso, quel che più interessa è che quelle eterodosse commistioni tra epicureismo, aristotelismo e platonismo [...], per quanto rigettate apertamente a parole, non svanirono però senza lasciare tracce» (p. 31).

I capitoli a seguire del volume (I, II, III), considerando non solo il *De voluptate* ma anche i commenti al *Convivio* e al *Filebo*, tentano di approfondire l'interpretazione ficiniana elaborata intorno alle tre principali scuole filosofiche dell'antichità (platonismo, aristotelismo ed epicureismo), rimarcando le correlazioni e le analogie che il nostro filosofo vi coglie (cfr. pp. 28-29). Il primo capitolo –

Platonica – muove dall’attestazione dell’interesse del giovane Ficino per la tematica platonica della *voluptas*, sulla base di trascrizioni e postille ficiniane presenti nel manoscritto londinese Additional 11274 della British Library. Questa precoce riflessione troverà il suo esito più significativo nel *De voluptate*: in esso «Marsilio offre la sua prima, compiuta esposizione dell’insegnamento di Platone sul piacere» (p. 39). Ed è proprio a partire dai paragrafi secondo e terzo che Ebgi pone mente alla lettura e all’analisi critica dei primi due capitoli del *De voluptate*, offrendo integrazioni teoriche di notevole rilevanza. Segue un secondo capitolo intitolato *Aristotelica*, ove si mostra al lettore che la riflessione sulla dottrina platonica del piacere «acquisisce rilievo teorico [...] anche per gli aspetti che, secondo Ficino, essa presenta in comune con la dottrina etica» (p. 65) dello Stagirita, a partire dall’*Etica Nicomachea*, «un testo [...] che contribuì a riportare il tema della *voluptas* al centro del dibattito filosofico» (p. 65). Il capitolo in questione consta di quattro paragrafi, che non si limitano a restituirci la temperie storico-culturale entro cui germinò e si schiuse l’opera ficiniana: sempre alla luce del *De voluptate*, Ebgi illustra l’interpretazione che Ficino propone dell’*Etica* aristotelica, enucleando i principali passaggi teoretici della sua lettura. In aggiunta a ciò, l’autore mette in luce uno degli elementi più caratteristici della lezione ficiniana, ovvero «la contaminazione [...] tra platonismo e aristotelismo, o meglio, l’originale rilettura di Aristotele in chiave platonica, non deve sorprendere; essa infatti è funzionale al raggiungimento di uno degli obiettivi principali del *De voluptate*, la dimostrazione della concordia tra Platone e lo Stagirita» (p. 85). Si giunge, infine, agli ultimi due capitoli (*Epicurea et Lucretiana*; *I volti del pia-*

cere) in cui la rinascita quattrocentesca del paradigma epicureo viene ulteriormente indagata e l’autore, confortato da un dovizioso armamentario di fonti e rimandi testuali ficiniani, arricchisce la narrazione della stagione epicureo-lucreziana vissuta dal giovane filosofo di Figline, una delle stagioni «più rilevanti e meno approfondite dalla letteratura umanistica» (p. 96). Il volume trova compimento nella proposta di due appendici testuali: *Expositio de triplici vita et fine triplici* (pp. 161-166) e *Apologi de voluptate* (pp. 167-179). Ebgi ci offre in lettura una selezione di cinque scritti sul piacere, già commentati nel quarto capitolo *I volti del piacere* e dei quali viene presentato il testo originale latino accompagnato dalla traduzione italiana. Tali scritti, redatti da Ficino negli anni delle sue riflessioni sul *Filebo* platonico, si trovano raccolti nel ms. Vat. Lat. 5953, in appendice alla prima redazione del *Commento al Filebo*, e nel ms. Plut. 21.8 della Biblioteca Laurenziana di Firenze. La lettura delle appendici testuali non è affatto marginale, bensì si iscrive appieno nel progetto di una ricomprensione – in maggior misura documentata – dell’evoluzione del pensiero ficiniano; inoltre, come scrive lo stesso Ebgi sull’importanza delle appendici qui proposte, è vero che «nelle sue opere più mature [...] Ficino prenderà distanza da simili posizioni; eppure da quegli scritti che siamo andati qui analizzando sembra possibile ricavare una filosofia del piacere in sintonia con le riflessioni proprie di questa tradizione. Un pensiero che [...] non mancherà del resto di lasciare un segno nella sua teologia platonica, e, attraverso di essa, nelle riflessioni che caratterizzeranno la cultura filosofica di fine Quattrocento» (p. 158).

Pier Davide Accendere*

* davide.accendere@uniupo.it; Università del Piemonte Orientale, Vercelli.

Salomon Maimon, *Sui progressi della filosofia. Predisposto per il concorso della Reale Accademia di Berlino per l'anno 1792: Quali progressi ha compiuto la metafisica dai tempi di Leibniz e Wolff?*, a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli, ETS, Pisa 2019, pp. 96, € 10,00.

Il pensiero di Salomon Maimon ha incontrato negli ultimi tempi un rinnovato interesse: nel 2019 è stata infatti pubblicata la prima versione italiana del *Ver-such über die transzendentalen Philosophie* (a cura di Stefano Volpato, Aracne, Roma) ed è apparso un numero monografico di «Discipline filosofiche», *Salomon Maimon: alle origini dell'idealismo tedesco* (XXIX, I/2019, a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli e di Lidia Gasperoni); si aggiunge ora la traduzione di *Sui progressi della filosofia*, un agile e magmatico saggio, con cui Maimon intende partecipare al dibattito sui mutamenti avvenuti nella filosofia del XVIII secolo, dibattito promosso dall'Accademia delle scienze di Berlino dopo il ciclone causato da Kant e dalla sua *Critica della ragion pura*. La coincidenza della pubblicazione di questi tre nuovi testi è degna di nota, soprattutto per il fatto che l'attenzione sistematica per la filosofia di Maimon si era arrestata in Italia al 1972, anno della pubblicazione da parte dell'editore Mur-sia dell'ultima monografia completa, *La filosofia di Salomone Maimon*, di Francesco Moiso. Ma questa "riscoperta" di Maimon risponde a un intento storiografico - fatto che sarebbe di per sé già importante - o prelude anche a un'interpretazione del suo pensiero che possa essere feconda per la risoluzione di alcune questioni filosofiche attuali? È forse prematuro rispondere a questa domanda, anche se alcuni spunti teoretici e interpretativi possono già essere evidenti con la traduzione e la curatela di *Sui progressi della filosofia*.

Ernst Cassirer, tra i primi a sottolineare la rilevanza della filosofia di Mai-

mon, notava come questi procedesse nei suoi scritti con uno stile quasi talmudistico, talvolta contraddittorio: questo incedere argomentativo si ritrova anche in questo breve scritto, volto soprattutto all'esame e della filosofia kantiana e a giudizio su di essa. Maimon ripercorre tutta la storia della filosofia convinto che la filosofia kantiana abbia rappresentato un momento di svolta nella storia della filosofia («A chi non è nota la grande riforma [...] che Kant ha compiuto con la filosofia wolffiana e leibniziana», p. 34) precisando però come sia ancora incerto se si tratta di una vera rivoluzione, fatta salva l'accettazione della proposta trascendentale kantiana («Sono convinto della legittima istanza della filosofia critica», p. 32). Occorre tuttavia mettere alla prova il progetto kantiano, inteso come una dottrina trascendentale di un'esperienza oggettiva in generale, con la sua capacità di rendere conto di un'esperienza particolare; è necessario, cioè, come nota Azzariti-Fumaroli nell'*Introduzione* (pp. 5-27), spostare la «questione relativa alla legittimità dell'uso dei concetti dell'intelletto (*quid iuris*), in favore di quella relativa al loro uso concreto in giudizi concernenti oggetti determinati (*quid facti*)». Maimon concluderà notando come non sia possibile utilizzare in modo pratico quei concetti (p. 11), come, cioè, sia problematico il passaggio dalla scienza pura all'esperienza.

Si precisa allora un possibile apporto del trascendentalismo di Maimon alla filosofia in generale; egli distingue infatti i compiti assegnati alla filosofia da quelli propri del criticismo, affermando come spetti a quella definire la «forma di tutte le scienze» (p. 33), a questo, invece, la determinazione della possibilità «degli oggetti di un'esperienza in generale» (p. 43). Maimon cerca dunque, da un lato, di superare la nozione leibniziana di verità di ragione, accettando la sua non contraddittorietà logica; dall'altro, subordina la legittimità di un'indagine trascenden-

tale alla possibilità non contraddittoria di un oggetto di conoscenza in generale, sia esso empirico o intellegibile. Egli segue così la stessa via di Kant che, nella *Critica della ragion pura*, radica l'atto sintetico dell'intelletto in una funzione logica analitica. Maimon sembra tuttavia accentuare l'astrattezza metacritica della conoscenza trascendentale, prospettando una conoscenza di dominio ancor più astratto e conferendo ad essa una validità oggettiva in opposizione ai dati particolari dell'esperienza che appiano più "liberi" dalla rispondenza a concetti logici. La logica generale e la filosofia trascendentale costituiscono così gli ambiti di una scienza pura, in cui è possibile distinguere un piano più generale, quello della logica formale appunto e quello della formalità dell'esperienza, che si uniscono tuttavia in una logica dell'immaginazione produttiva che – nota Azzariti-Fumaroli – prenda il posto dello «Schematismo trascendentale» e fornisca il concetto di un oggetto in generale: «la scienza in quanto scienza ha come oggetto il momento *possibile*. Solo che questo possibile deve essere reale, cioè deve appartenere a un oggetto. La mera *manca*za di contraddizione non è al riguardo bastevole» (p. 41).

L'esperienza particolare sembra costituirsi come dato di fatto con un rapporto non sempre chiaro con il pensiero: essa gli è opposta e, nello stesso tempo, può essere definita "reale" nei limiti della rispondenza a regole razionali: «le caratteristiche [dell'oggetto] non è necessario che siano unite *al di fuori della ragione*, ma, anzi, in essa e *attraverso essa*» (p. 41). Maimon suggerisce un particolare rapporto tra filosofia e scienza, che potrebbe forse essere meditato ancor oggi. Egli non pretende che la filosofia intervenga nella determinazione degli oggetti di studio delle scienze particolari, ma riserva a esse oggetti specifici, frutto di ricerche altrettanto specifiche. Maimon affida invece alla filosofia l'ufficio di de-

terminare le regole epistemologiche ultime che permettano la validità delle scienze e la conoscenza degli oggetti: «Seguendo Kant, la *filosofia* non comprende semplicemente le *forme trascendentali del pensiero* e le condizioni del loro uso, vale a dire i metodi per sussumere il particolare nel generale (trascendentale) e per determinare il particolare soltanto in quanto esso viene sussunto nel generale; bensì anche i metodi particolari, per mezzo dei quali si traggono le nuove (comparative) generali determinazioni, che sono contenute nel pensiero» (p. 48). La filosofia avrebbe, nello stesso tempo, uno *status* regolativo e costitutivo, che sottintende una modificazione del criticismo a favore di una sua interpretazione forse più idealistica. Maimon prospetta inoltre un concetto più attento di esperienza che inizierebbe con una forma di datità immediata per configurarsi in livelli sempre più oggettivi e scientifici.

Maimon lascia comunque intendere che si dia un'opposizione tra pensiero ed esperienza, scissione che non si può mai risolvere: «La *filosofia* invece non ha gettato alcun ponte per mezzo del quale il passaggio dal *trascendentale al particolare* è reso possibile» (p. 46); e definisce la sua filosofia, come già aveva fatto nel *Versuch*, come una forma di dogmatismo razionale e di scetticismo empirico, i cui antecedenti sono in fondo ritrovati nella distinzione leibniziana tra possibilità razionale e fattualità empirica, tra pensiero ed essere. Maimon sembra indicare tuttavia anche una soluzione a tale scissione, proponendo una definizione di pensiero relazionale che sarà forse recepita con ben maggior fondamento speculativo dalla dialettica hegeliana: scrive infatti Maimon: «Il *pensare* [...] non significa avere solo rappresentazioni d'oggetti con cui il soggetto si comporta in modo meramente passivo, ma *determinare i loro rapporti* attraverso la spontaneità della facoltà di pensare» (p. 72); l'esperienza si può

configurare come una relazione costitutiva fra oggetti, che perde una forma di rigidità unilaterale, di parzialità. La limitatezza scettica dell'esperienza consiste nella negazione della totalità delle forme logiche, necessarie per razionalizzare compiutamente oggetti e il loro rapporto; ma una funzione relazionale della ragione è già un antidoto a uno scetticismo assoluto. Potrebbe essere questo un modello di relazione tra filosofia e scienze implicante domini d'esperienza parzialmente razionali, tenuto presente da Hegel nello sviluppo del suo sistema maturo. Pensava Hegel a questo complesso concettuale, quando, nel 1802, nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, scrive di uno scetticismo empirico e intellettuale costitutivo della dialettica, quel "ponte" negletto da Maimon tra ragione ed esperienza? È, questa, un'ipotesi che necessiterebbe di molte cautele e di molte verifiche testuali. Il problema della conoscenza di Maimon da parte di Hegel è del resto *vexata quaestio*: com'è noto, Hegel non cita mai Maimon nelle sue opere nemmeno negli scritti jenensi, là dove sarebbe naturale trovarvi un giudizio sulla lettura maimoniana di Kant.

Salomon Maimon è un filosofo singolare: istruito nell'ebraismo più ortodosso, innesta la sua storia intellettuale nella filosofia settecentesca e nelle scienze "profane", fino a guadagnarsi gli elogi di Kant, che riconosceva, soprattutto nel *Versuch*, la più acuta e conseguente disamina della sua filosofia. Così procedendo, egli mette in luce, e *Sui progressi della filosofia* ne è testimonianza, problemi speculativi che hanno in Kant la loro origine e che attraversano la storia del pensiero successivo: a questi problemi Maimon offre anche delle soluzioni germinali, che incidono sui maggiori filosofi tedeschi del XIX secolo.

Enrico Colombo*

Vladimiro Giacché, *Hegel. La dialettica*, Diarkos, Santarcangelo di Romagna (RN) 2019, pp. 208, € 17,00.

Nonostante l'affermazione iniziale dell'Autore (p. 5), il libro *Hegel. La dialettica* è più di un'introduzione al pensiero hegeliano. Lo stesso Vladimiro Giacché, dopo aver ricostruito nei capitoli precedenti il sistema hegeliano, nel capitolo 8 "Pensare con Hegel" (pp. 87-114) intende mostrare l'originalità dei suoi concetti e la loro fecondità per la risoluzione di problemi posti dalla filosofia e, soprattutto, dalla realtà attuali. Egli indica innanzitutto dei principi metodologici, che dovrebbero essere sempre meditati all'inizio di ogni disamina scientifica: propone che si osservi la necessità di una ricostruzione minuta e puntuale del pensiero del filosofo studiato e della sua collocazione nella temperie speculativa e storica del suo tempo; ciò vale come condizione per mettere alla prova i concetti così delineati con nuovi interrogativi cogenti: occorre «avvicinarsi il più possibile agli schemi concettuali di cui essi [i filosofi in generale] facevano uso. [...] Soltanto *dopo* aver compiuto questo lavoro si può cercare di capire come quei filosofi possono aiutarci a pensare» (p. 5).

Giacché struttura il suo libro in otto capitoli: i primi sei sono dedicati all'esposizione critica del sistema di Hegel (pp. 11-80); nel settimo fornisce al lettore una rassegna ragionata delle interpretazioni hegeliane (pp. 81-86) e, infine, come s'è detto, riserva al capitolo otto le riflessioni sulla attuale ricchezza dell'hegelismo. Compone anche un'antologia delle opere di Hegel, con il duplice fine di avvicinare il lettore alla viva parola del testo e di provare le proprie scelte scientifiche (pp. 117-201); offre inoltre pagine dei maggiori studiosi di Hegel del XIX e del XX secolo, da Rudolf Haym a Remo

* enricoachillecolombo@gmail.com; Liceo scientifico statale "Paolo Frisi", Monza.

Bodei. Il risultato è un libro, nello stesso tempo, propedeutico alla conoscenza di Hegel, attento alle difficoltà del suo pensiero, composito nella forma e unitario nel suo intento: mostrare l'adeguatezza della ragione dialettica al dominio concettuale della complessità dei diversi ambiti d'esperienza dell'uomo.

Giacché si sofferma in particolare sulla natura sistematica del pensiero di Hegel: questi, a far tempo dagli anni jennensi, coglie l'urgenza di un modello nuovo di razionalità, che non si attenga all'opposizione delle differenti determinazioni della realtà, ma che, al contrario, sia in grado di porre tra esse relazioni. La sollecitazione a riformulare il concetto di ragione giunge a Hegel dalla constatazione delle contraddizioni date dall'esperienza, che è sì definita e storica, ma è anche parte di un insieme complesso e, appunto, contraddittorio: scrive Giacché «La ragione è capace di pensare la complessità, in quanto è capace di pensare la "contraddizione"» (p. 90).

Un'idea di ragione relazionale mette in atto un molteplice rapporto con l'esperienza dell'uomo: da un lato, la ragione deve render conto delle sue manifestazioni; dall'altro, queste sono il suo contenuto logico-concettuale-storico, in cui si origina e si compie la sua progressiva affermazione come totalità. Questo assunto permette a Giacché di avanzare un tentativo di soluzione di una delle questioni hegeliane più dibattute, quella, cioè, della chiusura del sistema e della sua impossibilità di conoscere l'esperienza successiva al momento storico vissuto da Hegel. Il concetto di ragione relazionale implica infatti che si diano tutte le categorie logiche e le condizioni ontologiche di piena comprensione della realtà: è ammissibile che si diano strutture posteriori d'esperienza razionalmente imperfette, che esprimono, cioè, come nota Giacché, una «contraddizione aperta» (p. 102). Essa può esser tolta, riconoscendo l'inadeguatezza della realtà rispetto a un modello di

piena razionalità e la possibilità che quelle determinazioni siano inserite in una relazione di contraddizione superata. Quella ragione relazionale, esito principe dell'idealismo, può allora essere pensata come ragione critica, in grado di pronunciarsi sul "livello" di razionalità della realtà. La fine della storia, presunto e deprecato esito dell'hegelismo, non sarebbe dunque ammissibile: la ragione si nutre anzi di nuove contraddizioni storiche. Un esempio di queste contraddizioni – ulteriore spunto di ricerca – può essere così delineato: il concetto di ragione relazionale e critica è in grado di comprendere la presenza di "residui" di momenti storici già superati e di mantenerli in momenti logico-storici successivi? Essi si configurerebbero, infatti, come elementi non contemporanei e oggetto di una contraddizione irrisolta, aperta. Ma sarebbero in realtà semplicemente irrazionali o manterrebbero una loro determinazione? Per esempio, guardando a un tema discussissimo nella filosofia posthegeliana: come si concilia, nell'esperienza spirituale, la presenza dell'ebraismo in uno Stato cristiano-germanico?

È poi degno d'interesse che Giacché riprenda poi taluni spunti provenienti dalle interpretazioni hegeliane di J.N. Findlay degli anni Settanta del Novecento: la dialettica, secondo Findlay, avrebbe la funzione di dottrina metateorica. Questa definizione si presta naturalmente a molte obiezioni, prima fra tutte quella di un fraintendimento intellettualistico e logico-formale della ragione, che tenderebbe a eliminare le determinazioni logico-storiche del pensiero hegeliano. Essa implica tuttavia l'attribuzione alla ragione dialettica di un compito razionalizzatore delle scienze empiriche, ciascuna delle quali si occupa, con categorie proprie la cui validità è riconosciuta dalla ragione, di un oggetto particolare di conoscenza. Come scrive Giacché: «Le implicazioni di ogni categoria sono approfondite e spiegate con il risultato di passera a categorie di

ordine superiore, che includono le precedenti in un ambito di significato sempre più vasto» (p. 104). Si può allora affermare, in conclusione dell'esame di questo chiaro e acuto saggio, che la filosofia hegeliana trasmette agli uomini del XXI secolo la nozione di ragione relazionale e processuale; essa si costituisce in un dialogo tra pensiero e storia, che deve evitare le secche dell'astrattezza logica e

della temporalità storicistica (cfr. pp. 90-91), tuttavia già razionale, come frutto dell'azione dell'uomo. Questo rapporto di progressiva inclusione e di incessante razionalizzazione, a livelli sempre più complessi, di dati reali genera strutture capaci di pensare la complessità e l'unità dell'esperienza dell'uomo.

*Enrico Colombo**

* enrichocolombo@gmail.com; Liceo scientifico statale "Paolo Frisi", Monza.