

dipendenza da qualcosa di più grande di noi; ma v'è in più « l'immediato sorgere e l'immediato riflettersi del pensiero speculativo nella tragedia della vita pratica », cioè un elemento teoretico, o meglio un tormento teoretico, che spinge la religiosità individuale e quella dell'umanità ad epurarsi, a sublimarsi, quindi a sciogliersi dal vincolo e dalla soggezione primitiva. Lo sforzo per l'appagamento di questa esigenza è ciò che il Caramella designa col nome di teosofia, che è più comprensivo di quello più comunemente usato di teologia, perchè non include soltanto la sistemazione dogmatica e dottrinale dei principii della fede, ma anche le fasi precedenti della costruzione religiosa, come il mito e il simbolo. In questa accezione, la teosofia si distingue però dalla filosofia, pur avendo comune con essa la natura e l'aspirazione, perchè è sempre legata a un dato alógico o prelogico, cioè a un racconto, a una favola, che essa non riesce mai del tutto a sciogliere in un organismo di concetti, benchè si sforzi incessantemente di razionalizzarlo.

Se l'impostazione generale della tesi del Caramella è crociana, nel senso che nega uno specifico apriori religioso, più particolarmente vi-chiana è la sua concezione della teosofia, che ripristina, o meglio rinnova, l'« universale fantastico » della *Scienza nuova*. Ed egli se ne giova anche, con molto acume, per rivedere e ritoccare talune ricostruzioni della storiografia filosofica e religiosa. Così, p. es., egli accentua il carattere « mitico » o più generalmente teosofico della speculazione greca; e, d'altra parte, nella storia della teologia cristiana vede una filosofia *in fieri*, distinta però dalla pura e schietta filosofia, perchè indissolubilmente legata al racconto biblico.

Questa visione dei rapporti tra religione, teosofia e filosofia non è, per il Caramella, che una prima esemplificazione di una più ampia concezione filosofica che si riallaccia alla dialettica crociana dei « distinti ». Ma basti per ora questo cenno: un appropriato esame richiederebbe un troppo lungo discorso.

G. D. R.

M. KAMIL AYAD. — *Die Geschichts- und Gesellschaftlehre Ibn Halduns.*
— Stuttgart-Berlin, Cotta, 1930 (nella *Forschungen*, pubbl. dal Breysig).

È una diligente monografia su Ibn Haldun, celebrato precursore, e anzi anticipatore, della « filosofia della storia » e del Vico. Ma giova cogliere quest'occasione per dire che questo posto è stato affatto arbitrariamente assegnato allo scrittore arabo dagli specialisti e professori che si lasciano illudere dalle apparenze e corrono dietro ad esse; perchè Ibn Haldun nè si lega alla filosofia della storia intesa come una soprastoria, nè dà la mano alla nuova dottrina della conoscenza e alla filosofia dello spirito del pensatore napoletano. Non resta se non chiamarlo filosofo della storia con lo stesso diritto onde il prof. Paul Barth intitolava un suo libro *Philosophie der Geschichte als Soziologie*. Il vero è che l'opera d'Ibn Haldun sta nel

quadro della filosofia araba e delle sue fonti greche e aristoteliche. Divisa in tre parti, un'introduzione dottrinale, una storia generale dell'umanità e una storia dei Berberi, non mostra alcuna penetrazione o relazione della prima con le altre due parti, della teoria con la storiografia effettiva, la quale in lui (dice il Kamil Ayad, p. 17) « non si solleva sopra il mediocre » e appartiene alla storiografia tradizionale e volgare, quasi cosa di altro autore. Il che forma gran differenza dal Vico, nel quale le parti storiche sono le sue teorie filosofiche stesse nel loro moto e nella loro concretezza. L'introduzione dottrinale è una sorta di Politica all'antica o di Sociologia alla moderna, e sarebbe difficile trovarvi alcunchè di sostanziale che non sia già nei politici e storici antichi, in Aristotele, in Polibio, e negli altri. Le manca « ogni carattere speculativo » e « si muove in modo innegabile nell'indirizzo di una dottrina della storia puramente sperimentale » (p. 81): il che induce il suo critico, tra gli altri avvicinamenti, ad avvicinarla all'opera del prof. Breysig, che, come si sa, pretende costruire una « dottrina dell'essenza e delle forme del divenire storico in base all'esperienza » (ivi). Tradotta in francese già da oltre settant'anni, e più volte esposta e raccomandata, e, come si è detto, assai esaltata, l'opera d'Ibn Haldun non ha saputo suscitare profondo interesse, perchè, sotto apparenza larga e grandiosa, ha, in fondo, del banale. Non sono fatti così i pensieri nuovi, fecondi e creatori, *weltgeschichtliche*.

B. C.

A. PHILIP MC MAHON. — *Sextus Empiricus and the Arts* (estr. dagli *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. XLII, 1931: 8.º, pp. 59).

Si può dire che il merito dello scetticismo di Sesto Empirico, e in generale di quello antico, fu di avere mostrato l'assurdo della credenza che la verità sia un rispecchiamento della realtà, e l'arte l'imitazione di un oggetto esterno alla mente. Posta, infatti, questa duplice teoria, era agevole fare scoppiare le discrepanze, in arte, tra imitazione e cosa imitata, e inferirne l'analoga discrepanza tra quel che i nostri sensi ci presentano e quel che è la realtà esterna. Ma l'inferenza ulteriore, che maturerà nei secoli, condurrà in avvenire a cangiare quella teoria dell'arte e, di conseguenza, quella teoria del conoscere. Il Mc Mahon, che ci dà una perspicua esposizione dello scetticismo antico, e più particolarmente di Sesto Empirico, si propone in un altro saggio di mostrare per l'appunto la manchevolezza che lo scetticismo scoprì nella dottrina della sostanza e in quella dell'imitazione e che rendeva necessaria una diversa dottrina, la quale, quanto all'arte, fu iniziata dal neoplatonismo, che rifiutò la dottrina dell'imitazione.

B. C.