

lo ammette in quella del divenire, e quindi lo reintegra anche nel nostro atteggiamento umano verso le cose. Ma il vero fondatore del concetto del possibile, nella sua massima estensione e nel suo significato fondamentale per il pensiero filosofico è Aristotele. Alla sua dottrina della *dinamis* il Faust dedica pertanto una notevole parte del suo volume, mostrando come l'idea della potenza, nelle sue varie specificazioni, s'intrincechi alla realtà stessa e come indirettamente essa condizioni anche l'idea della mera possibilità logica, che tanta importanza avrà nella storia del pensiero medievale. La speculazione aristotelica culmina tuttavia in un concetto della divinità schiettamente platonizzante, che esclude dalla sua attualità pura ogni potenza. L'estensione di quest'ultima anche nella sfera del divino è opera delle scuole post-aristoteliche, e specialmente del neoplatonismo. La potenza, come capacità produttiva, diviene così il massimo attributo di Dio. Questa concezione segna, se pure in termini trascendenti, il passaggio da un'interpretazione ontologica a una interpretazione spiritualistica e dinamica della realtà, perchè, se nel piano dell'essere il possibile è una menomazione, nel piano dello spirito invece esso rappresenta quella forza sorgiva, perennemente rinnovantesi, di fronte alla quale le singole realizzazioni, cioè l'essere di fatto, sono posizioni continuamente sorpassate. In termini più familiari, nell'uso comune noi attribuiamo alla potenza un maggior valore che non a quello che per essa si fa: la potenza creativa dell'artista va al di là delle opere già fatte, la potenza dell'uomo pratico supera gli atti con cui si manifesta, e così via. Di fronte al concetto aristotelico, e generalmente greco-classico, questo punto di vista segna un completo capovolgimento.

Bisogna tuttavia notare che il Faust, il quale, attraverso la sua indagine, sembrava avviarsi verso queste conclusioni che a noi sembrano ovvie, in realtà non le formulò, mostrando così che ancora gli sfugge il senso pieno del problema, che con tanta accuratezza di ricerche particolari egli ha trattato.

G. D. R.

ERWIN ROSENTHAL. — *Ibn Khaldûns Gedanken über den Staat*, Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre. — München-Berlin, Oldenbourg, 1932 (8.º, pp. x-118).

A breve distanza da quella dell'Ayad, annunciata in questa rivista (XXX, 213-14), segue un'altra dissertazione tedesca su Ibn Khaldûn, che, lasciando da parte le dottrine istoriologiche del pensatore arabo, studia di proposito il suo concetto dello stato. Ci pare che il lavoro del Rosenthal sia assai meglio disegnato di quello dell'Ayad, perchè egli, con maggiore senso storico, avverte che uno studio proficuo dell'opera d'Ibn Khaldûn non può essere condotto se non riattaccando questa alla storia e alla cultura araba e guardandola in relazione col pensiero, con la cultura

e con la storia medievale cristiana ed europea (p. vi); e, inoltre, che è necessario indagare l'efficacia che sul pensiero di lui ebbe la filosofia greco-ellenistica (p. vii). È dispiacevole, peraltro, che per difficoltà varie, oggettive e soggettive, egli non abbia potuto intraprendere e condurre a fondo questa duplice indagine: il che non toglie che la sua ampia esposizione, condotta sul testo, del modo in cui Ibn Khaldùn concepisce l'origine, lo svolgimento, il fine e le forme dello stato e i rapporti di esso con la religione, col diritto, con l'economia e con la cultura spirituale, sia assai istruttiva. Senonchè, nella conclusione, egli differenzia la concezione di Ibn Khaldùn, la sua idea fortemente autonoma dello stato, da quella dei filosofi cristiani, Agostino e Tommaso, e la ravvicina a quelle di Marsilio da Padova e soprattutto del Machiavelli. Ora, qui più che mai era necessaria la considerazione storica profonda: giacchè può sembrare, ma non è poi così, che la concezione statale d'Ibn Khaldùn sia superiore a quella dei filosofi cristiani in quanto concepisce lo stato autonomo e fa della religione uno dei suoi componenti o fattori; ma il fatto, che lo stesso Rosenthal nota, che per lui era presupposto l'impero indiscusso dell'Islam sulle menti e sugli animi, scema importanza a quell'asserita autonomia. I pensatori cristiani ponevano, invece, un contrasto e una negazione, che nascevano da ben più ricca vita interiore e da ben più profonda filosofia. E poichè Niccolò Machiavelli moveva da quel contrasto e da quella negazione, e attraverso e sopra di essi asseriva l'originale natura dello stato ossia della politica rispetto alla morale, questo suo pensiero è carico di passato e gravido di avvenire come non è quello dell'altro. È, dunque, alquanto ingenuo osservare che Ibn Khaldùn, diversamente dal Machiavelli, non approvava nè raccomandava cattive azioni, violenze, tradimenti, rotture di fede e assassinii a vantaggio dello stato (p. 112): quasi che in ciò sia una superiorità di lui, laddove è soltanto una inferiorità, di problema non sorto, non posto, non risolto ancorchè in modo unilaterale ed esagerato (come nel Machiavelli), e perciò neppure risolto in modo sintetico e compiuto, ossia dialettico. Il ravvicinamento al Machiavelli ci sembra, dunque, in questo caso, tanto poco fecondo come quello che per le idee storiologiche d'Ibn Khaldùn è stato più volte fatto col Vico. Meglio rimanere nel mondo arabo e in quello medievale, e qui notare somiglianze e differenze.

B. C.

HEGEL. — *Nel centenario della sua morte.* (Pubblicazione a cura della facoltà di filosofia dell'Università cattolica del Sacro Cuore). — Milano, Società editrice « Vita e pensiero », 1932 (8.º, pp. xv-395).

Con questo volume, l'Università cattolica del Sacro Cuore ha voluto onorare a modo suo la ricorrenza del centenario hegeliano. Dico « a modo suo », perchè è un curioso modo di rendere onore quello usato dal Gemelli nell'introduzione al libro, che più propriamente si chiamerebbe