

## RECENSIONI

---

Matthew D. Walker, *Aristotle on the Uses of Contemplation*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. i-262, £ 75,00.

How can contemplation be central to the human good, given that it has no practical use in our daily lives? This is a question Matthew Walker tries to answer in his book *Aristotle on the Uses of Contemplation*. On standard readings of Aristotle and the *Nicomachean Ethics*, contemplation has no practical application. This becomes problematic when one considers Aristotle's commitment to the "nature does nothing in vain" principle (see for instance *De anima* III, 9, 432b19-26). This principle states that our faculties ought to have some practical applications, and these applications are the reason for their existence in the first place. If contemplation is so detached from human life and focuses on divine objects, then it raises the question, why should humans have the power to contemplate in the first place? It appears to be a waste of precious cognitive resources being so detached from human functioning. Given Aristotle's commitment to the nature does nothing in vain principle, how can he still claim that contemplation is central to the human good? It is an important problem, which could have implications for the very nature and importance of philosophy itself. In his book Walker attempts to provide a solution to the problem.

In the second chapter Walker quickly explains his inclusivist interpretation of *Nicomachean Ethics*, and then introduces a methodology which will explore different problems, namely the question of utility. What makes this book interesting is the holistic approach drawing on many different Aristotelian works, and his use of psychology and the parts of the soul. Walker draws on works such as *De anima* and *Politics*, but also on the *Protrepticus*. His use of the latter text in various parts of his argument is thought provoking because it can offer evidence of the connectedness between contemplation and practical reason. In particular, *Protrepticus* 10 stands out for arguing explicitly that contemplative knowledge is useful, it is not creative and productive, but it guides practical reason and therefore helps Walker make his case.

In chapters 3 and 4 of the book, Walker outlines one of the pillars of his argument which is the psychological approach he is taking regarding the relationship between the various parts of the soul. He begins by explaining metaphysically that all living organisms require the *threptic* (nutritive) soul, which allows for a degree of bodily regeneration, as well as reproduction. He says that a plant in possessing a threptic soul functions well through the excellent performance of the threptic faculties just described. Non-human animals on the other hand possess the *aisthêtikon* or the

perceptive soul, as well as the *threptikon*. The *aisthêtikon* gives non-human animals the powers of locomotion and perception. The non-human animal can move into and interact with the world, which aids in the functioning of the *threptikon*. Walker suggests a master-servant analogy to account for the relationship between these parts of the soul (pp. 66-67, 70). The master (or the higher degree of soul, the *aisthêtikon* in this case) must fulfill the needs of the lower degrees of soul, to perform its function to the best of its ability. In this way, the *aisthêtikon* aids the *threptikon*, for the sake of its own functioning. This teleological relationship aligns perfectly with Walker's interpretation of Aristotle's *Nicomachean Ethics* and the "nature does nothing in vain" principle. The rational soul assuming a similar relationship, ought to satisfy the *threptikon* and *aisthêtikon*, to then seek a proper exercise of a separate function, unique to its faculties. This is contemplation. A problem deriving from this interpretation is when plants or non-human animals perform their function well, they will be doing the equivalent of flourishing, if only to a different degree than humans would. This is odd because we would then be able to speak in terms of degrees of flourishing, and would have to concede that any organism, by possessing a soul, having performed their function excellently, could be described as happy. This may not be a problem for Walker specifically, because Aristotle must grapple with it as well.

In chapters 6, 7, and 8, Walker flushes out the main argument and his approach to the question of utility. He claims that contemplation is useful and has practical value. By contemplating the divine and the Gods we can learn the upper limits of the human function. Similarly, by contemplating our similarities to the divine and the Gods, we can discover the lower limits of the human function, thus sketching out our place between beast and God. The *horoi* or boundary markers that we discover only through contemplation, guide the *threptikon* and the *aisthêtikon*. Walker places contemplation as the authoritative faculty of the soul, like the master in the analogy (Walker, 2018, p. 110). The authoritative master looks after the lower functions of the soul (*threptikon/aisthêtikon*) by guiding them in this way, which then allows the master the space to perform their function excellently. By playing an active role in guiding the lower parts of the soul, contemplation can not be useless after all, and therefore would provide a solution to the utility question. It is therefore true that nature does nothing in vain, and through this argument, Walker reconciles contemplation and Aristotle's commitment to the nature does nothing in vain principle.

It is interesting to see that in support of his argument he draws on the possible closeness and similarities between Aristotle to Plato, as well as the *Protrepticus*. When asking how contemplation is useful for enabling contemplators to derive such boundary markers, Walker claims that as philosophers, contemplators gain access to the first principles or general ideas. These general ideas can provide a moral agent guidance within ethical dilemmas. In chapter 8, Walker argues that the Gods, being perfectly rational beings, are perfect role models for gaining self-awareness of our own rational soul. We only gain access to this self-awareness through contemplation. Throughout chapters 6, 7, 8 Walker has attempted to provide a solution to the problem of utility. It is at this point however, that there are a few questions worth raising.

One first question concerns the authoritative role contemplation assumes in Walker's argument. In keeping with the narrative of his early chapters (3 and 4), Walker places the *threptikon* and the *aisthêtikon* in a master-servant style relationship. While it is true that all living organisms have a *threptikon*, which needs to be satisfied, the higher functions of the soul fulfill this function for the sake of their own unique ends. In the case of the non-human animal, it fulfills its threptic needs to go on living

the life of pleasure. The problem, in the case of human beings, however is that there is no independent contemplation and no independent activity of the rational part: this does not fit with the argument of the third and fourth chapters of the book. Contemplation, on Walker's account, fulfills the needs of the lower parts of the soul as its function and does nothing else. The master-servant analogy does not hold here either, because the master's function would not be something independent, but instead would be to continue to look after the lower parts of the soul.

A second concern would be the usefulness of the general first principles in the moral dilemmas facing us daily. In *Nicomachean Ethics* 1.6, Aristotle appears to be rejecting this Platonic idea that one's grasping of universals will help in particular situations. Now, in Walker's interpretation, contemplation helps us to grasp the general truth, but the risk is that we may be led back to the objection of *Nicomachean Ethics* 1.6, where Aristotle denies that these general truths provide any aid to practical matters and the daily life of ethical beings. Aristotle's approach in *Nicomachean Ethics* (1097a1-13, 1143b10-25, 1144a5-10) instead suggests that we ought to follow *phronesis* (practical wisdom) if we desire to know what we should do. The Aristotelian wise man (the *phronimos*) will be full of practical knowledge and know what one ought to do in each situation. This passage (*Nicomachean Ethics* 1.6), then, gives us a strong objection to the sort of usefulness Walker claims contemplation provides. The chapter is quickly but not adequately discussed on pages 208-209. He gives a less than compelling argument claiming that for Aristotle, animals can live without kidneys, however their life is better with them, and similarly it is better for us to be able to contemplate rather than to not (Walker, 2018, p. 209). He says that contemplation, by giving us access to the boundary markers which guide practical reasoning, perfects practical reasoning. This claim seems to undermine the importance of contemplation: if we can live without it, how important can it really be?

A final concern is that Walker risks refuting the ultimate status of contemplation with his own argument. Contemplation on his account is supposed to provide us with boundary markers allowing us to grasp both the upper and lower limits of the uniquely human function. We are different than Gods because we are mortal, and we are different than beasts because we have a rational soul. The problem is that on this account, the uniquely human function and therefore a human being's ultimate end would be praxis and practical wisdom, not contemplation. Contemplation, while technically a higher function in the hierarchy, is a shared faculty with the Gods. Moral action, *praxis*, and active participation in practical wisdom is the uniquely human function and should then be the most important for humans. But this is more a problem for Aristotle than Walker, whose merit is to make this difficulty more visible and clear.

Despite concerns and criticisms, Walker's book is surely deserving of careful consideration. It is well structured, and it addresses an interesting issue. Attempting to avoid the usual debates, Walker opts for a different approach taking special care to show that the question of utility is a problem for all interpreters of Aristotle. His interesting holistic approach brings together a wide variety of texts including the *Protrepticus*. This holistic approach, coupled with the focus on psychology and the soul, allows the reader to identify problems more clearly, while providing valuable insight.

Austin VanderBurg<sup>\*</sup>

<sup>\*</sup> a.m.vanderburgt@students.uu.nl; Universiteit Utrecht.

Lorenzo Bianchi e Antonella Sannino (a cura di), *La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018, pp. 361, € 55,00.

In un libro divenuto rapidamente un classico della storiografia Richard Kieckhefer ha definito la magia medievale «as a crossroads-point»; il volume curato da Lorenzo Bianchi ed Antonella Sannino, *La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna* conferma l'appropriatezza di tale definizione: gli studi qui contenuti mostrano come la magia costituisca un vero e proprio punto di intersezione tra discipline e tradizioni diverse e quanto essa abbia continuato ad incidere nella cultura europea ben oltre la fine del Medioevo – arabo, ebraico e latino – durante il quale ha ricevuto la sua prima sistematizzazione teorica, continuando ad interessare ed impegnare medici, fisici e filosofi fino al Seicento inoltrato. Gli studi confluiti in questo volume costituiscono una parte delle relazioni presentate nel corso delle edizioni più recenti del Seminario internazionale *La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna* promosso da Lorenzo Bianchi e Antonella Sannino presso l'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» con frequenza annuale dal 2005 al 2015. Essi rispecchiano l'ispirazione che ha sostenuto un'attività seminariale tanto intensa e prolungata: promuovere un incontro tra studiosi del Medioevo e dell'età rinascimentale e moderna su un tema che permettesse di cogliere gli elementi di continuità e discontinuità all'interno del dibattito filosofico, le rotture e le sopravvivenze di quella che è stata definita una «costellazione» di concetti, pronti a scomporsi e ricomporsi in fasi e contesti diversi. Ne risulta un libro ricco ed articolato che, pur composto da una silloge di lavori specialistici, ha un aspetto unitario.

Aprire il volume il saggio di Carmela Baffioni, *L'epistola 52 degli Ihwān al-Safa' «Sulla magia». I «Fratelli della purezza»* – ossia gli Ihwān al-Safa' – furono autori della prima enciclopedia medievale delle scienze, risalente agli ultimi decenni del X secolo. Baffioni analizza qui una delle epistole nelle quali è articolata l'opera, la 52, dedicata alla magia, mostrando come quest'ultima sia strettamente legata alle altre scienze iniziatiche – medicina, alchimia e astrologia – a loro volta connesse le une alle altre. Baffioni precisa inoltre la distinzione tra la magia propria dei profeti, che in virtù di un collegamento con l'Intelletto Agente possono assurgere alla conoscenza vera, e quella appannaggio di chi è dedito alle «opere, arti, occupazioni, affari» (p. 34), resa efficace in virtù di un nesso con l'anima universale attraverso la mediazione della Natura.

Daniel De Smet, *La cosmologie néoplatonicienne du Kitāb Gāyat al-Hakīm et la légitimation philosophique de la magie*, individua nel Kitāb Gāyat al-Hakīm, opera di cui sono ancora incerti sia l'autore che la data di composizione, una forma di neoplatonismo islamizzato: le ricette per confezionare talismani, filtri e pozioni magiche contenute nel testo sono alternate a passi dedicati a questioni di astrologia, filosofia della natura, cosmologia e metafisica. Se ad una lettura superficiale l'opera potrebbe apparire disordinata e poco originale, De Smet dimostra come l'autore abbia piuttosto voluto fornire una legittimazione filosofica alla pratica magica, ricorrendo a fonti neoplatoniche individuate, in particolare, in parafrasi arabe di Plotino e Proclo.

Il contributo di Marienza Benedetto, *Tra illusione e scienza: la magia nel medioevo ebraico*, è dedicato all'ampio gruppo di filosofi ebrei che, durante il Medioevo, hanno contrastato la diffusione della magia cercando di rivelarne l'infondatezza, distinguendo, da un lato, le pratiche magiche dai miracoli, dall'altro, i maghi dai profeti. Il lavoro di Marienza Benedetto è corredato in "Appendice" dalla traduzione italiana di uno dei testi più rappresentativi di tale tradizione, la sezione 4, dedicata alla magia, de *Il supporto della fede* di Isaac Pulgar.

Le difficoltà incontrate dalla storiografia filosofica nel definire chiaramente la magia sono richiamate nella prima parte del suo saggio da Antonella Sannino, *Nigromantia secundum physicam, nigromantia imaginum: arte e immagine in Guglielmo d'Alvernia*, dove è tratteggiata la discussione sviluppatasi tra Ottocento e Novecento. Sulla base delle considerazioni di Wittgenstein rispetto al *Ramo d'oro* di Frazer e, in particolare, di Cesare Vasoli rispetto alla monumentale ricerca di Lynn Thorndike – ancora improntata alle categorie di Frazer – ed alle indicazioni metodologiche di Paolo Lucentini, Sannino individua in Guglielmo d'Alvernia un autore «esemplificativo da diversi punti di vista» (p. 91) per chiarire alcune difficoltà nel comprendere correttamente la magia. Guglielmo d'Alvernia, in particolare, definisce la magia, alternativamente, come “scienza” e come “arte”, non senza ambiguità, risolta solo al termine della sua produzione, allorchè impiega la locuzione *scientia magica* per la *idolatria imaginum*, che implica l'intervento dei demoni, e la definizione *ars magica naturalis* per indicare l'operazione con cui l'uomo è in grado di replicare gli eventi naturali le cui cause continuano però a sfuggire alla sua comprensione. Il contributo di Antonella Sannino è corredato da una “Appendice” in cui confluisce una selezione di passi del *De legibus* e del *De universo creaturarum et spiritualium* di Guglielmo d'Alvernia, ordinati in modo sistematico.

Valeria Sorge, *Note sulla magia nell'averroismo bolognese: Taddeo da Parma*, individua nella *Expositio super Theorica planetarum Gerardi* di Taddeo da Parma un testo esemplare del «nuovo quadro epistemologico relativo alla classificazione delle scienze tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo» (p. 132). Si tratta in effetti di uno dei pochi testi dell'averroismo bolognese giunti integri fino a noi, perciò particolarmente utile per studiare il modo in cui il dibattito sullo statuto della scienza svoltosi a Bologna negli anni di passaggio tra XIII e XIV secolo abbia condotto anche ad una precisa definizione della distinzione tra previsione astrologica e divinazione profetica. Sorge focalizza dunque la sua attenzione sul discrimine tra *mathematica concessa*, o *propria*, e *mathematica illicita*, o *impropria*: la prima coincidente con la matematica del quadrivio e comprendente la vera astronomia – ed astrologia –, la seconda comprendente invece le arti teurgiche, compresa la divinazione magica che chiama in causa la mediazione di entità oscure. Sorge analizza dunque le fonti utilizzate da Taddeo da Parma per definire tale *mathematica illicita*, individuate nel *De radiis* di Alkindi, in Guglielmo di Moerbeke ed Alberto Magno, ma anche nella tradizione ermetica magica dell'ancora misterioso Ermete Elbidis, che Taddeo reputa il compilatore del *Liber prestigiorum*, attribuito invece a Thebit ben Qurra ed il cui traduttore in latino è stato identificato in Adelardo di Bath da Vittoria Perrone Compagni.

Sulla tradizione ermetica e sulla sua ricezione torna Pasquale Arfé, *Hermetic Magic in Cusanus*, al termine di un'ampia analisi condotta sia sui sermoni che sulle opere maggiori, Arfé mostra come le critiche rivolte da Cusano contro la magia non siano mai estese ad Ermete Trismegisto. È anzi in particolare nel sermone CLXXXIX, pronunciato a Bruneck nel giugno 1455 che Cusano avvicina la fiducia nell'efficacia della magia ermetica alla fede cristiana: Arfé sottolinea l'originalità di Cusano nell'individuare nella fede sincera un elemento efficace al fine di unire tutte le religioni e di rendere la stessa magia una sorta di “teurgia spirituale” grazie alla quale è possibile suscitare la forza di una fede tale da – come recita la Scrittura – muovere le montagne.

Il saggio di Simonetta Bassi, *Figure della trasformazione: Circe fra magia e politica*, è dedicato ad una «fra le più antiche e perturbanti» (p. 176) tra le «figure della

trasformazione», quella Circe che ricorre nelle opere di Omero, Ovidio, Apollonio Rodio ed Apuleio, e che torna nelle opere degli scrittori rinascimentali in vesti mutate, secondo interpretazioni del mito assai originali. Bassi passa in rassegna testi di Giovanni Pico, Marsilio Ficino, Agrippa, Pomponazzi, Jean Bodin, Luigi Tansillo, ma si sofferma soprattutto sul modo in cui la figura di Circe risulta del tutto trasformata da Giordano Bruno: il Nolano inserisce la maga in una riflessione di carattere specificamente politico, evocandola al fine di ristabilire verità e giustizia in un mondo pieno di falsità e corruzione. Bassi analizza dunque la figura di Circe nell'*Asino* di Machiavelli. In quest'opera la maga assolve la medesima funzione che il Segretario Fiorentino attribuisce alla fortuna: essa non interviene a ristabilire la giustizia, ma si limita a sovrintendere alle dinamiche di mutamento in cui ciascuno è inserito, senza mostrare alcuna compassione per gli uomini ma semplicemente garantendo la ciclicità di un andamento ineluttabile nella sua necessità. Bassi traccia dunque il discrimine che separa Bruno e Machiavelli: se per quest'ultimo niente può alterare il rigido movimento del reale, il Nolano ritiene al contrario che la prassi magica permette all'uomo di inserirsi nel ritmo della vicissitudine e modificarne il corso.

L'originalità della riflessione cinquecentesca attorno alla magia è ribadita da Lorenzo Bianchi, *La magia naturale a Napoli tra Della Porta e Campanella*. A partire da un'analisi del *Del senso delle cose e della magia*, Bianchi chiarisce la complessità della magia nell'opera di Campanella – inserita in un'interpretazione generale della realtà in cui sono precisate le articolazioni tra metafisica e fisica, teologia e filosofia naturale – attraverso un confronto con le opere di Giovan Battista Della Porta. Pur condividendo il vitalismo ed il sensismo di quest'ultimo, Campanella reputa Della Porta incapace di spiegare i fenomeni magici: tutto concentrato sulla dimensione del "meraviglioso", Della Porta sconta un limite epistemologico che gli impedisce di inserire i fenomeni magici in una coerente interpretazione di insieme del mondo naturale. Bianchi restituisce la ricchezza del dibattito attorno alla magia e mostra come esso abbia continuato ad interessare la cultura europea ancora in pieno Seicento: lo dimostra, in primo luogo, la composizione dell'Accademia dei Lincei, alla quale Della Porta risulta iscritto dal giugno 1610, un anno prima di Galilei, e nella quale si trovano insieme «pensatori e istanze diverse quando non lontane tra di loro, riconducibili al naturalismo rinascimentale, alla tradizione platonica o ermetica, ma anche alla nuova scienza galileiana» (p. 224). Ne è una prova anche l'opuscolo redatto da Naudé nel 1641 contenente trentasei *Epigrammata* composti per i ritratti dei letterati presenti nella biblioteca di Cassiano dal Pozzo, «un quadro della cultura e della scienza dei primi decenni del XVII secolo» (p. 225), nel quale, accanto ad arsitotelici come Fortunio Liceti, Jacopo Mazzoni o Jean Crassot, a scienziati come Galilei e Benedetto Castelli e a storici come Paolo Giovio o Nicolas Peiresc compaiono anche Telesio, Ferrante Imperato, Giovan Battista della Porta e, appunto, Tommaso Campanella, la cui immagine appare come «l'effigie mirabile d'un uomo ammirevole» (p. 227).

La sopravvivenza in pieno Seicento di una concezione della natura che ancora attribuisse carattere scientifico a metoposcopia, chiromanzia e a concetti quali *sympathia rerum* e *signatura rerum* è confermata da Oreste Trabucco, *La Belle magie di Lazare Meyssonier*. Meyssonier, che si fregiava del titolo di «Conseiller et Médecin ordinaire du Roy, Docteur en médecine de l'Université de Montpellier», fu corrispondente di Descartes ed al tempo stesso ammiratore di Campanella. Trabucco definisce Meyssonier un uomo «ambiguo, irrimediabilmente bifido» (p. 232), più volte oggetto di attacchi polemici da parte di medici e scienziati, attacchi ai quali risponde con un profluvio di pubblicazioni. Ebbe contatti con medici e fisici ed

intrattenne carteggi sia con Mersenne che con Descartes, egli non esitò ad accogliere gli esiti più recenti della ricerca scientifica nelle proprie opere, dando vita a quelle che sono qui definite «commistioni ardite» (p. 247), confluite nel *La Belle Magie ou Science de l'esprit*, «summa della sua pluriennale attività di *philosophe et médecin*» (p. 268), pubblicata a Lione nel 1669. In essa Meyssonnier riprende le teorie dei maggiori esponenti del paracelsismo francese ed indica tra i propri autori Della Porta, del quale egli stesso aveva ripubblicato la *Magia*, ancora a Lione, nel 1650, corredando il volume di una introduzione scritta di suo pugno.

Il saggio di Mariassunta Picardi, «*Il ne s'en faut servir que par récréation*»: *Charles Sorel, la magia e l'unguento delle armi*, è un'analisi del trattato scritto da Sorel nel 1636 al fine di contrastare la dottrina che riteneva possibile curare le ferite senza agire direttamente su di esse, bensì spalmando un unguento sull'arma da taglio che le avesse procurate oppure sugli indumenti intrisi del sangue del ferito. Sorel avrebbe più tardi dedicato alle scienze occulte il terzo volume – redatto nel 1641 – della sua *Science universelle*, l'enciclopedia alla cui composizione il grande libertino ha lavorato tra il 1634 ed il 1688 e giudicata da Picardi «il suo lavoro più importante» (p. 276). Picardi ricostruisce la discussione sviluppatasi nei primi decenni del Seicento attorno all'efficacia delle medicazioni a distanza. A conferire una parvenza di legittimità a tali interventi erano gli scritti di medici di ispirazione paracelsiana come Goclenio e Croll, ai quali Sorel contrappone «una visione tradizionale della medicina e dell'uso degli unguenti a scopo terapeutico» (p. 292). Sorel contesta soprattutto l'idea che, sotteso alla realtà naturale, esista un sistema di forze, in relazione le une con le altre, tale da conferire successo all'azione a distanza, ipotesi di fondo per attribuire solidità ad una concezione magica. Egli respinge la convinzione che gli enti naturali agiscano gli uni sugli altri in virtù di simpatia ed antipatia o di influssi occulti che l'uomo possa riprodurre, sulla base di argomentazioni che in modo evidente risentono delle acquisizioni più recenti della scienza dell'epoca: è proprio alle «nuove soluzioni teoriche» (p. 303) che Sorel fa ricorso nel suo trattato. Il saggio di Picardi è completato da una "Appendice" contenente la traduzione integrale del trattato sull'unguento delle armi di Charles Sorel. Completano il volume gli "Indici" redatti da Massimiliano Chianese.

Andrea Suggi\*

Sandrine Roux, *L'empreinte cartésienne. L'interaction psychophysique, débats classiques et contemporains*, Classiques Garnier, Paris 2018, pp. 438, € 48,00.

Questo volume è dedicato al problema filosofico della interazione mente-corpo. Come è chiaro già nel titolo, l'autrice intende imbastire un dialogo tra autori classici (Descartes e i "cartesiani") e la filosofia contemporanea, segnatamente la filosofia anglofona dell'azione e della mente. L'approccio scelto dall'autrice è originale e attraente. In effetti, gli storici della filosofia di impronta analitica, in anni passati, ci avevano abituato alla traduzione dei filosofi classici nel linguaggio e nelle categorie della filosofia contemporanea. Non sempre si era trattato di una operazione feconda di risultati. Anzi, molto spesso l'originale (il filosofo classico) era uscito irriconoscibile da queste operazioni, le sue finalità e la sua metodologia essendo ricostruite a partire da un'ottica e da strumentazioni a lui del tutto estranee. Sandrine Roux tenta invece un

\* a.suggi@libero.it; Liceo «Niccolini-Palli», Livorno.

approccio nuovo alla scelta di far convivere filosofi classici e contemporanei, ovvero quello di leggere il problema filosofico dell'interazione mente-corpo e le soluzioni proposte dai filosofi cartesiani confrontandoli con l'impostazione del problema e con le soluzioni proposte da alcuni filosofi contemporanei. Il confronto è motivato da una convinzione di fondo: se è vero che sarebbe fuorviante parlare di «problemi eterni» in filosofia, tuttavia esistono problemi «che, nati un'epoca determinata e in un pensiero particolare, persistono fino ai nostri giorni nei loro enigmi fondamentali» (p. 37).

Ora, come indica Jaegwon Kim, un filosofo che, come vedremo, è centrale nell'analisi di Sandrine Roux, il problema mente-corpo nasce con Descartes ma non si esaurisce con l'età cartesiana, anzi persiste come problema filosofico fino ai nostri giorni anche quando il contesto metafisico che l'aveva suscitato può dirsi superato o addirittura respinto. La persistenza del problema invita a inseguirlo dalla sua origine fino ai nostri giorni con la speranza di rispondere a queste domande: esistono soluzioni convincenti al problema dell'interazione mente-corpo, una volta che si sia accettata la loro almeno parziale irriducibilità? Queste soluzioni sono novità dei nostri tempi, o è possibile intravederne il nucleo concettuale nelle soluzioni a suo tempo proposte da Descartes e dai cartesiani? Oltre al perdurare dei problemi, è possibile pensare a un perdurare delle soluzioni?

Sandrine Roux affronta questi problemi senza “attualizzare” i filosofi del XVII secolo, anzi l'intento è quello di ricostruirne con cura le argomentazioni e il contesto, e, alla luce di questa ricostruzione storica, di estrarne quanto possa essere letto come solidale con riflessioni contemporanee sui medesimi problemi. Il libro assume così un duplice interesse: quello storico-filosofico per la ricostruzione e l'analisi degli argomenti dei filosofi della prima modernità; quello teorico per il valore delle analisi contemporanee che Sandrine Roux discute, che talvolta assume, e che sovente critica.

Il volume si divide in tre grandi parti precedute da una impegnativa introduzione metodologica. La prima parte è dedicata al problema della comunicazione del movimento e alle difficoltà di spiegare la causalità tra enti eterogenei. Protagonisti di questa parte sono da un lato Descartes e i primi autori “occasionalisti”, La Forge e Cordemoy; dall'altro il filosofo Jaegwon Kim e le tesi da questi sviluppate nel volume *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* (The MIT Press, Cambridge [Massachusetts] 1998). Nell'analisi di Kim, l'interazione tra un ente materiale e un ente immateriale va incontro a difficoltà insuperabili e non diverse da quelle a suo tempo poste da Elisabetta allo stesso Descartes. Si tratta di spiegare come eventi mentali possano causare eventi materiali; ad esempio, come il desiderio di bere sia in grado di provocare la scarica di neuroni nella parte del cervello che è in grado di attivare i muscoli che consentono di prendere un bicchiere d'acqua. Per meglio chiarire i termini della difficoltà, Kim introduce l'argomento detto dell'«accoppiamento» (p. 68 ss). In base a questo argomento, quando due eventi fisici identici  $a$  e  $b$  (due colpi di pistola) possono entrambi essere causa di un evento fisico  $c$  (un foro nel vetro), l'accoppiamento tra la vera causa e l'effetto può essere effettuato solo in base a relazioni spaziali (vicinanza, angolazione). Ora, nel caso in cui l'accoppiamento dovesse essere effettuato tra due eventi immateriali identici (due stati mentali) e un evento materiale, quelle relazioni sarebbero assenti e risulterebbe quindi impossibile stabilire quale dei due eventi immateriali  $a$  e  $b$  sia causa dell'evento materiale  $c$ . Più in generale, riuscirebbe impossibile stabilire se una mente  $a$  sia legata causalmente a un certo corpo  $c$ . Da cui la conclusione: senza relazioni spaziali la causalità è una categoria vuota e inapplicabile, quindi è impossibile stabilire una relazione causale tra eventi materiali e eventi immateriali.

Il legame con Descartes è stabilito dallo stesso Kim, che riprende l'obiezione che Elisabetta aveva a suo tempo rivolto a Descartes: come è possibile la causalità mentale? Perché ci sia causalità ci deve essere contatto, e questo è impensabile tra un ente immateriale e un ente materiale. Descartes aveva risposto a Elisabetta facendo appello alla "terza nozione primitiva", quella che individua la mente e il corpo come uniti sostanzialmente a formare un composto con proprie regole e leggi, non riducibili alla somma delle leggi che regolano rispettivamente il corpo e la mente. Ma Elisabetta non si era dichiarata soddisfatta dalla risposta di Descartes, e confessava francamente che, per risolvere questa questione, avrebbe trovato più naturale una ipotesi decisamente materialista. Kim è d'accordo con Elisabetta. Il fatto è che l'unione mente-corpo cui fa appello Descartes è pensabile solo se c'è causalità, e la causalità tra un ente immateriale e un ente materiale non potrà mai essere provata. Resta da vedere se questo costituisca la specificità del rapporto causale mente-corpo, come pensa Kim. È quanto l'apparato concettuale dei primi occasionalisti, in particolare Cordemoy e La Forge, permette di mettere in discussione. Sia Cordemoy sia La Forge hanno infatti portato argomenti volti a problematizzare la causalità tra enti finiti, anche quando la condizione della spazialità è assicurata, ovvero tra i corpi.

Quando attribuiamo un effetto fisico a un evento anch'esso fisico, osserva Cordemoy, in realtà il potere causale di questo ci sfugge, tanto più che, se anche questo potere causale fosse reale, sarebbe in ogni caso da riferirsi a «mille cause impercettibili», quali sono le parti infinitesimali della materia in movimento. Sandrine Roux commenta osservando come il test dell'«accoppiamento» proposto da Kim sia ripetibile anche per la causalità tra corpi, secondo Cordemoy. Questa osservazione dà il destro all'autrice per misurare fin da questa prima parte quella che sarà la chiave della sua difesa di Descartes. Le critiche rivolte contro la capacità del dualismo cartesiano di spiegare l'impressione del movimento sul corpo da parte di un ente immateriale trascurano o non prendono sul serio la nozione e le conseguenze della "terza sostanza", ovvero di quello che per Descartes è il "vero uomo". Come a suo tempo Elisabetta, Kim trascura la prova dell'unione sulla quale si appoggia Descartes per sostenere che tra mente e corpo vige un vero rapporto causale, ovvero i sentimenti di piacere e dolore. Questa specifica classe di sensazioni supera il problema dell'«accoppiamento», perché in questo caso una causalità del corpo sulla mente implica un effetto unico e non duplicabile: il dolore sarà avvertito in una particolare zona del corpo e con una sensibilità peculiare a quell'individuo. Queste caratteristiche sono quelle che fanno sì che il corpo sia sentito come il "proprio" corpo e non come un corpo qualunque. Se il superamento dell'esame dell'«accoppiamento» fosse in grado di provare che esiste la causalità tra enti eterogenei, i fenomeni di piacere e dolore costituirebbero un argomento in favore della causalità mente-corpo. La terza nozione primitiva, come vedremo, sarà la guida grazie alla quale Sandrine Roux costruirà i suoi argomenti in favore della resistenza di Descartes alle critiche alla causalità mente-corpo che gli sono state rivolte nel quadro del dualismo delle sostanze che, per l'appunto, non è quello all'interno del quale Descartes teorizza e argomenta la causalità mente-corpo.

Questo libro, come afferma la stessa autrice, non è uno studio sull'occasionalismo e tuttavia le pagine di Sandrine Roux esaminano con acume le problematiche che sono al centro dell'occasionalismo. E' il caso, in particolare, della seconda parte del libro.

Gli studi più recenti sull'occasionalismo hanno visto spostarsi l'indagine dal problema del rapporto mente-corpo a quello della causalità in generale e segnatamente della causalità tra corpi, come si è visto nel caso di La Forge e di Cordemoy. Sandrine

Roux, al contrario, riconduce l'attenzione al problema della causalità tra enti eterogenei, la mente e il corpo. Del resto, l'autrice ha pienamente ragione nel ricordare che alcune domande si rivolgono in particolare alla causalità della mente sul corpo. E' il caso dell'argomento che, secondo la formulazione datagli da Geulincx, si è soliti indicare con la formula *Quod nescis*, ovvero l'argomento che esclude che un evento possa essere causa di un altro, laddove il primo ignori le modalità con il quale il secondo si realizza. Secondo questo argomento quel che impedisce alla mente di essere causa di eventi che riguardano il corpo è l'assenza di conoscenza dei meccanismi fisiologici necessari a metterli in atto (movimento dei muscoli, dei tendini ecc.). Malebranche fa di questo argomento un cardine della messa in discussione del rapporto causale tra mente e corpo, quando, nella *Recherche de la Vérité*, inaugura il fuoco di fila contro la causalità mente-corpo, senza peraltro nemmeno menzionare il problema della loro eterogeneità.

Sandrine Roux mostra come Descartes abbia esplicitamente respinto la necessità di conoscere la fisiologia per spiegare l'azione della mente sul corpo (p. 268 ss), e come il principio *Quod nescis* non sia stato accolto dai primi "cartesiani". E' il caso di Clerselier, Cordemoy, La Forge. In particolare, Clerselier e La Forge l'hanno esplicitamente respinto utilizzando argomenti che potevano trovare in Descartes, ossia la specificità del rapporto tra la propria anima e il proprio corpo rispetto al rapporto tra l'anima e gli altri corpi. Ora, è proprio perché la volontà è sufficiente per muovere un certo corpo che quel certo corpo può dirsi il proprio. Lungi dal costituire un problema nella causalità mente-corpo, l'assenza di conoscenza è semmai il carattere distintivo di appartenenza di un certo corpo a una mente. Inoltre, proprio perché la mente ignora come operano i nervi, gli spiriti, i muscoli che permettono al braccio di sollevarsi quando lo desidera, nervi, spiriti, muscoli non sono strumenti di cui la mente si serve per muovere quel corpo, ma fanno parte dell'insieme del meccanismo scatenato dalla sola volizione. Al contrario, per mettere in moto gli altri corpi non basta volerlo, ma si deve aver almeno compiuto un'azione preliminare, ovvero quella di mettere in moto il proprio corpo. Osserva giustamente l'autrice che, eventualmente, si potrebbe parlare di un diverso dualismo, quello dell'anima e del proprio corpo da un lato e dell'anima e degli altri corpi dall'altro. Anche in questo caso la terza nozione primitiva gioca un ruolo chiave nell'argomento cartesiano.

La differenza tra il rapporto dell'anima con il proprio corpo e dell'anima con gli altri corpi evocata da Louis de La Forge permette a Sandrine Roux di utilizzare con acume i lavori di Arthur Danto e della categoria di "azione di base" a proposito dei movimenti volontari che, in quanto tali, non richiedono alcuna conoscenza dei meccanismi fisiologici da parte della volontà perché non presuppongono un'azione precedente, né si servono di strumenti. L'utilizzazione della nozione di "azioni di base" per risolvere il problema posto dal principio *Quod nescis* è agevolata dal rifiuto che sia Descartes sia Danto oppongono all'uso della metafora del pilota e della nave per descrivere il rapporto mente-corpo. L'autore che è più pertinente evocare, in questo caso, è Louis de La Forge, dal momento che è La Forge a respingere quella metafora per le ragioni per le quali anche Danto la respinge, e che sono diverse da quelle in nome delle quali Descartes l'aveva respinta. Descartes l'aveva giudicata inadeguata a spiegare come mai modificazioni del proprio corpo vengono avvertite come sensazioni che a quelle modificazioni non assomigliano in alcun modo. La Forge, come poi Danto, la respinge invece perché proietterebbe sul rapporto mente-corpo un modello che vale solo per il rapporto con i corpi esterni. Lo spostamento della metafora, secondo l'autrice, conserva comunque il suo profondo senso

cartesiano, dal momento che Descartes aveva rifiutato la metafora del pilota e del vascello in nome della specificità dell'unione sostanziale, ed è questa specificità che impedisce di considerare il proprio corpo come uno strumento esterno, come potrebbe essere il vascello rispetto al pilota. Per questo la filosofia contemporanea, con la sua nozione di "azione di base" propone argomenti che permetterebbero di capire il senso profondo del rifiuto cartesiano del principio *Quod nescis*. Descartes, Clerselier e La Forge non sarebbero caduti nella trappola di assimilare il rapporto che l'anima ha col proprio corpo a quello che l'anima intrattiene con gli altri corpi, al contrario di Malebranche, che sarebbe caduto in questo equivoco, e avrebbe utilizzato subliminamente la metafora del pilota e del vascello per impostare il problema della causalità tra la mente e il proprio corpo.

Nell'ultima parte del suo studio, Sandrine Roux affronta il problema di quel che è veramente «curioso» – per utilizzare l'espressione di Henri Gouhier – nell'unione della mente con il corpo, ovvero la totale dissomiglianza tra eventi fisici che interessano il proprio corpo e i loro effetti psichici. Come è possibile che «i movimenti di una materia sprovvista di ogni qualità sensibile, ossia che non contiene niente che sia dolore, solletico, calore, fame, sete ecc. possano dar luogo a tali sentimenti che [...] non presentano alcun elemento di somiglianza con le cause fisiche da cui derivano?» (p. 329) L'autrice propone un collegamento con le identiche difficoltà che si riscontrano nel fisicalismo contemporaneo a proposito della coscienza fenomenica e dei *qualia*, ovvero con le difficoltà di ridurre la coscienza fenomenica a qualche cosa di fisico. Si tratta del problema di fronte al quale il fisicalismo trova ostacoli ancora non superati, che Kim esprime chiedendo come sia possibile che una serie di eventi fisici possa all'improvviso divenire una esperienza di coscienza, ovvero come possa la coscienza esistere in un mondo fisico.

Di fronte al problema della coscienza, l'autrice, con Kim, può parlare di una «rivincita di Descartes». Questa consisterebbe nella incapacità di ogni fisicalismo non riduzionista di dare conto della causalità tra mentale e fisico meglio di quanto non abbia fatto Descartes. La terza sostanza cartesiana, in quanto alternativa al dualismo, offre un modello di interazione mente-corpo in grado di respingere le principali obiezioni contro il dualismo e se lascia problemi aperti, può almeno rallegrarsi dell'incapacità di ogni fisicalismo di chiuderli. Insomma, la terza sostanza cartesiana non incontra maggiori difficoltà nello spiegare il fenomeno della coscienza e dei *qualia* di quanto ne incontri qualunque tipo di fisicalismo non riduzionista. Come Elisabetta aveva obiettato a suo tempo a Descartes, solo la piena riduzione del mentale al fisico renderebbe pienamente comprensibile la causalità tra stati mentali e stati fisici, ma proprio questa piena riduzione deve fare i conti con la resistenza che offrono la coscienza e i *qualia*. In quanto si arrestano di fronte al fenomeno della coscienza e dei *qualia*, i modelli riduzionisti, ivi compreso quello di Kim, sono incapaci di dar conto del "vero uomo". Quella di Descartes è così una rivincita negativa – nessun modello alternativo ha risolto meglio i problemi del rapporto mente-corpo –, e tuttavia si tratta di una rivincita forte, se è vero che la terza sostanza teorizzata da Descartes può scrollare dalle sue spalle i difetti più grossolani del dualismo delle sostanze e rivelarsi capace di respingere le obiezioni più pericolose come quelle dell'«accoppiamento».

Lo studio di Sandrine Roux è importante nella sua duplice direzione: quella volta a mettere a nudo la sostanza filosofica dei classici grazie al confronto con le discussioni contemporanee, e quella volta a risvegliare la sensibilità dei filosofi dei nostri giorni, i quali si avvantaggerebbero non poco dal prendere atto di quanto sia caricaturale il preteso "dualismo" cartesiano con il quale troppo spesso di ostinano a combattere.

In ogni caso, questo libro pone gli studiosi di fronte a una scelta metodologica importante, nel momento in cui riduce al minimo l'incidenza del tempo e della storia per la comprensione di una filosofia del passato. Questa operazione non è arbitraria perché almeno due degli autori contemporanei evocati e discussi – Danto e Kim – si pongono esplicitamente in dialogo con Descartes e riconoscono che il problema discusso è nato con questo filosofo. Ma Sandrine Roux mostra efficacemente come anche autori “minori” di cui probabilmente né Danto né Kim hanno mai sentito parlare possano essere efficacemente messi in dialogo con la filosofia contemporanea. Certo, questa impostazione ha dei limiti fin troppo facili da individuare, ovvero la perdita della dimensione storica nella quale questi autori si trovano immersi, soprattutto nei loro presupposti metafisici, senza la quale scelte teoriche di fondo, come l'adesione massiccia al principio *Quod nescis*, rimangono largamente misteriose. Ma a parte il fatto che Sandrine Roux è generosa di sottili e fini analisi interne ai testi di Descartes, Malebranche, Cordemoy, La Forge e Clerselier, questo libro chiede di essere giudicato per il suo intendimento esplicito e all'interno dei suoi espliciti confini, ovvero per il contributo che è possibile ottenere applicando ai classici categorie filosofiche contemporanee o sottoponendo la filosofia contemporanea al confronto con una filosofia classica restituita nella sua ricchezza teorica. Se ne ricava una prospettiva metodologica: se i filosofi dialogano prima di tutto e sempre con altri filosofi, si conseguono risultati importanti mettendoli a confronto; e un auspicio: che i filosofi siano consapevoli dell'ampiezza della comunità alla quale appartengono, rinunciando a chiudersi nell'ambito di una stretta contemporaneità. C'è molto da imparare dal passato.

*Emanuela Scribano\**

Raffaele Carbone, *La vision politique de Malebranche*, Garnier, Paris, 2018, pp. 326, s.i.p.

Nonostante sin dalla fine degli anni cinquanta André Robinet, il grande editore delle opere di Malebranche, avesse attirato l'attenzione sul pensiero politico dell'oratoriano, questo aspetto della sua filosofia ha continuato a essere uno dei luoghi meno frequentati dalla critica. Per spiegare tale assenza vi sono certo ragioni intrinseche all'opera del filosofo. Malebranche infatti non soltanto non dedica alle questioni politiche scritti specifici, ma esorta incessantemente e agostinianamente i propri lettori a trovare la verità dentro se stessi, isolandosi rispetto al rumore e alle incombenze della vita di questo mondo. E tuttavia l'influenza in Malebranche di Agostino non si limita a questioni metafisico-epistemologiche, quali ad esempio la nota dottrina della visione in Dio delle idee, ma, come è stato notato da Hélène Bouchilloux ormai vent'anni fa (*L'origine augustiniennne de la pensée politique de Malebranche*, in Yves Charles Zarka [éd.], *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, PUF, Paris 1999, pp. 211-228), ha un notevole impatto proprio sulla riflessione politica, che pur non essendo sistematica è però largamente presente nell'opera malebranchiana. È il principale merito del volume di Raffaele Carbone, che riprende e amplia in questo lavoro alcuni contributi elaborati in precedenza, quello di aver identificato e analizzato i luoghi in cui Malebranche si sofferma su questioni ampiamente dibattute all'epoca – dalla natura del potere al suo

\* emanuela.scribano@unive.it; Università Ca' Foscari, Venezia.

fondamento, dall'analisi dei legami sociali alla riflessione sulla costituzione della società civile – e di aver messo in relazione la riflessione dell'oratoriano con quella di alcuni tra i più importanti filosofi politici del tempo, Hobbes *in primis*, ma anche Spinoza e Locke.

Nella prima parte, intitolata “L’horizon socio-anthropologique de la réflexion politique”, Carbone mostra come fin dalle prime pagine della *Recherche de la vérité* compaiano riferimenti alla società dell'epoca, con le sue divisioni sociali ed economiche, volti soprattutto a stigmatizzare «*en moraliste*» (p. 23) il ruolo che le passioni esercitano nella vita degli individui e dei loro rapporti. La politica appare così collegarsi direttamente a quella *science de l'homme* che Malebranche ritiene obiettivo fondamentale della riflessione umana. In questo senso, come già accadeva in Tommaso d'Aquino alle cui riflessioni Carbone ritiene vadano riportate molte delle osservazioni malebranchiane sul tema, «la politique entre dans le domaine de l'éthique» (p. 40). Niente di più lontano da Hobbes, dunque, sul quale è incentrato il secondo capitolo della prima parte del volume di Carbone. Non soltanto Malebranche ritiene che la politica sia strettamente legata alla morale, ma in più – di nuovo: a differenza di Hobbes – egli crede fermamente nella natura sociale dell'uomo. I legami con gli altri sono infatti iscritti nell'essenza stessa degli esseri umani, creati da Dio in modo tale che essi «*tiennent les uns aux autres*» (Malebranche, *Recherche de la vérité*, V, II, citato da Carbone a p. 57). L'imitazione degli affetti, che per Malebranche è fondamentale nelle relazioni sociali e che viene trattata ampiamente nella terza parte del secondo libro della *Recherche* (cfr. pp. 58-65 del libro qui commentato), risulta radicata nelle disposizioni del cervello, in quei legami naturali tra tracce cerebrali e modificazioni mentali che Dio ha istituito per la sopravvivenza umana. Benché allora i rapporti politici siano di fatto rapporti tra corpi, il fondamento reale delle relazioni umane è da riferire a Dio, riposando in ultima analisi «*sur la Raison et sur l'Ordre*» (p. 68), con il risultato che «*sans cette rationalité originaire et sans la hiérarchie de valeurs inscrite dans l'Ordre immuable, il n'est pas possible de penser et de constituer un lien politique*» (*ibid.*). Come la morale anche la politica è quindi comprensibile solo in riferimento al suo fondamento metafisico, Dio, il quale non soltanto ha istituito delle leggi di comunicazione mente-corpo che spiegano la natura sociale dell'uomo, ma è anche e soprattutto il termine *ad quem* dell'azione politica, dal momento che una società «*raisonnable*» può sorgere solo perché gli esseri umani «*partagent un bien commun, la Raison universelle à laquelle ils sont tous unis*» (p. 68). Ecco perché, secondo Carbone, è possibile parlare di un «*occasionalisme politique*» (p. 82), Dio essendo in Malebranche la sola causa, si potrebbe dire efficiente e finale, delle relazioni tra gli uomini. Secondo tale categoria, «*les actes singuliers grâce auxquels les hommes s'accordent entre eux, établissent les règles de la société civile et forment des corps politiques, manifestant ainsi l'impulsion à la sociabilité que Dieu leur a insufflé, ne sont pas de véritables causes de l'intitution du lien politique mais des occasions qui déterminent l'efficacité des lois de l'union de l'âme et du corps pour instaurer et conserver la société civile*» (p. 86). Le leggi dell'unione della mente e del corpo risultano così essere «*la clef de voûte*» (p. 96) dei rapporti tra gli uomini, ovvero il fondamento delle diverse forme associative e dei legami politici istituiti dagli individui, il cui fine è dunque prevalentemente adattivo, in quanto legato, come ogni inclinazione corporea, alla sopravvivenza umana.

Nella seconda parte, “*Les sociétés humaines. Hiérarchies et rapports de force*”, Carbone si sofferma estesamente sul ruolo che in Malebranche esercita l'immaginazione nella strutturazione dei rapporti sociali, facendone vedere

l'importanza anche per la comprensione delle gerarchie tra dominanti e dominati. È infatti attraverso un vero e proprio contagio dell'immaginazione che va dal più forte al più debole, dal superiore all'inferiore, che, secondo Malebranche, si rinsaldano i rapporti di potere. Questo perché le rappresentazioni sensibili «de l'autorité et de la force de ceux qui détiennent le pouvoir politique» producono negli individui dominati «des sentiments qui les inclinent au respect et à la soumission» (p. 128). I rapporti di sottomissione e più in generale i rapporti gerarchici sembrano veicolati dunque in Malebranche, foucaultianamente (cfr. quanto Carbone scrive a p. 143), da una dominazione dei corpi che si struttura attraverso l'immaginazione, la quale spinge gli uomini ad azioni sconcertanti, come l'automutilazione in uso nella corte d'Etiopia secondo Diodoro Siculo riportata da Malebranche nella *Recherche* come paradigma del potere (distorto) dell'immaginazione sui costumi e dell'assoluta necessità della sua moderazione da parte della ragione.

La terza e ultima parte del volume, dal titolo “Société civile, pouvoir politique, justice”, vede Carbone in primo luogo istituire un confronto tra Spinoza e Malebranche sul tema del fondamento della società civile, mettendo in luce particolarmente il fatto che per entrambi l'imitazione degli affetti svolge un ruolo cruciale nella formazione delle società. E tuttavia mentre in Spinoza la riflessione sulle relazioni politiche intrattenute dagli esseri umani è strettamente legata all'indagine sulla natura dell'uomo, le sue passioni, i suoi bisogni e i suoi desideri, in Malebranche essa si serve di «un appareil conceptuel théologique avec ses implications anthropologiques» e dunque «de la distinction entre la condition de l'homme avant le péché et son état post-lapsaire» (p. 205). Ciò significa essenzialmente che per Malebranche «l'association politique est une conséquence du péché d'Adam» (p. 206), il quale ha introdotto nel mondo le differenze tra gli individui e ne ha fatto il regno della forza bruta, rendendo dunque necessaria l'istituzione della società civile da parte di Dio – e non, si noti, dell'uomo, come in Hobbes – per limitarne i danni. Se dunque il fine immediato, per così dire, della società è quello adattivo, il fine ultimo non può che essere il ritorno a quello stato di unione con Dio in cui l'uomo si trovava prima della caduta. In tal senso andrebbe notato che Malebranche, pur manifestando una considerevole attenzione per le dinamiche intersoggettive e le loro cause fisiologiche e psicologiche, di cui soprattutto, come sottolinea in più luoghi Carbone, nella *Recherche* fornisce una vera e propria fenomenologia, sembra però ancora molto legato a una modalità di approccio alla politica premoderna. A conferma di ciò si potrebbero citare le pagine del *Traité de Morale* che Carbone analizza nel secondo capitolo della terza parte del suo lavoro, laddove ad esempio Malebranche, discutendo il rapporto tra potenza civile ed ecclesiastica, afferma che compito del sovrano è «fournir à Jesus-Christ les matériaux propres à être sanctifiés par sa grâce, sous la conduite de l'évêque, et à former l'édifice spirituel de l'église» (*Traité de Morale*, II, IX, 8, citato da Carbone a p. 222). Il diritto di resistenza di cui Malebranche parla sembra perciò piuttosto lontano da quello invocato da Locke, e profondamente legato a un'idea presente nella tradizione politica cristiana sin dalle origini secondo la quale la piena obbedienza è dovuta solo a Dio. Come Carbone mostra nell'ultimo capitolo del suo lavoro dedicato a «la force et la justice» (p. 257), solo nella «société future», ultraterrena, potranno per Malebranche regnare la giustizia e l'eguaglianza tra gli uomini, poiché «les esprits seront tous appelés à avoir part à l'héritage, à la gloire et aux plaisirs de Dieu» (p. 277). Pur essendo meri strumenti per la realizzazione della «*cosmopolis future*» (ibid.), le società umane, con i loro meccanismi e le loro dinamiche, possono e devono tuttavia essere analizzate, secondo Malebranche, con cura ed attenzione in se stesse, perché solo così

sarà possibile dotarsi di quegli strumenti necessari ad affrancarsi dai loro stessi limiti. In questa direzione, come sottolinea Carbone, «[l]a perspective de la société future peut [...] revêtir la fonction d'une idée régulatrice qui nous permet de prendre conscience de la multiplicité de liens et d'affiliations qui structurent notre existence et d'apprendre à ne pas absolutiser aucun d'eux» (p. 298). Un esito che, per i paradossi della storia, nei secoli successivi sarà fatto proprio dalla filosofia politica più radicale.

Mariangela Priarolo\*

Fiormichele Benigni, *Itinerari dell'antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, Firenze Le Lettere, 2018, pp. 216, € 24,65.

Se c'è un filosofo che sembra assomigliare a un inafferrabile Proteo forse è proprio Spinoza. Talvolta l'immagine che i suoi contemporanei ci rinviano sembra quasi più essere la proiezione di tutto ciò che un'epoca ritiene proibito e che aborrisce, che un'effettiva rappresentazione del suo pensiero. La categoria di spinozismo ha infatti una valenza soprattutto polemica: è un insulto scagliato a torto e a ragione contro avversari che spesso ben poco hanno in comune. Grazie all'impatto che hanno avuto i testi di Pierre Bayle, Spinoza diventa il simbolo dell'ateismo, seppure virtuoso. Un'accusa che certo Bayle non inventa, dal momento che circola molto presto, come sappiamo dall'epistolario di Spinoza. E che verrà cristallizzata nei decenni immediatamente successivi alla sua morte, soprattutto in seguito alla diffusione dell'*Ethica*.

Sono ben pochi, tuttavia, i filosofi del Seicento che non siano stati tacciati di ateismo. Cosa quindi individua la filosofia di Spinoza rispetto ad altre filosofie, ugualmente sospette di ateismo? In prima battuta potremmo indicare alcuni elementi che l'acuta sensibilità filosofica di Lambert van Velthuysen aveva già individuato nel *Tractatus theologico-politicus*: il necessitarismo, l'identificazione di Dio con la natura; la dissociazione di verità e pietà, il rifiuto del soprannaturale. La lettura dell'*Ethica* permetterà di aggiungere il monismo e la negazione della libertà umana. Proprio la reazione di questo importante filosofo e uomo politico olandese ci indica quanto Spinoza sia stato una cartina di tornasole, capace di mettere in luce tendenze interne al cartesianesimo stesso e di inaugurare una riflessione non solo sulle proposte dell'*Ethica*, ma anche sulle dinamiche interne al pensiero di Descartes e alla sua ricezione. L'interesse dal saggio di Fiormichele Benigni risiede nell'aver seguito questa pista, tra le molte possibili: analizzare alcune delle più importanti reazioni dei post-cartesiani francesi alla filosofia di Spinoza, concentrandosi non tanto sullo scarto tra le loro interpretazioni e il testo spinoziano, quanto sulla funzione polemica, retorica e teoretica che Spinoza assume nel loro pensiero (p. 19). Privilegiando il dibattito che avviene negli ambienti segnati dalla rielaborazione del cartesianesimo, Benigni si concentra prevalentemente su temi che sono connessi con la metafisica e la teologia razionale, senza seguire alte piste possibili, come l'elaborazione di nuovi criteri interpretativi del testo sacro, la nascita di quello che di lì a poco verrà chiamato panteismo, la diffusione di tematiche legate all'etica. Questo approccio gli permette anche di differenziarsi dai numerosi e autorevoli studi già esistenti sulla posterità della filosofia di Spinoza.

\* mariangela.priarolo@istruzione.it; Università Ca' Foscari, Venezia.

Il percorso che Benigni disegna nel suo saggio riflette l'esistenza di tre tipologie nella reazione cartesiana a Spinoza: in primo luogo la controversia tra Malebranche e Arnauld mostra come l'accusa di spinozismo possa entrare all'interno di uno scontro, estremamente complesso, tra diverse anime del cartesianesimo. L'opposizione radicale tra i due filosofi non solo ci mostra l'uso polemico dell'accusa di spinozismo, brandita per stigmatizzare l'avversario, ma illustra in maniera esemplare come questa critica possa essere avanzata per deplorare le conseguenze di metafisiche e noetiche di stampo opposto. Benigni collega l'accusa di spinozismo e il climax che caratterizza questa controversia. Inizialmente essa compare sotto la penna di Arnauld ed è legata alla critica della nozione di estensione intelligibile: il giansenista, e dopo di lui Dortous de Mairan, non riesce a capire come l'estensione intelligibile malebranchiana possa distinguersi dall'attributo spinoziano dell'estensione. Ben presto però l'ombra dello spinozismo si espande: al tema dell'ordine e del rapporto tra saggezza e potenza divina nella filosofia di Malebranche sono legate un'ampia serie di critiche in cui emerge con chiarezza la lettura *sub specie necessitarismi* che Arnauld dà di questi argomenti. Vincolato al rispetto dell'ordine, l'agire divino perderebbe ogni libertà e coinciderebbe con quello del Dio spinoziano. Mentre le risposte malebranchiane sull'estensione intelligibile non riescono ad andare oltre la semplice riaffermazione delle proprie opinioni (p. 82), sul rapporto saggezza/potenza l'Oratoriano elabora una ritorzione che rovescia specularmente l'accusa di spinozismo: il determinismo si anniderebbe proprio nell'esaltazione della potenza e della volontà divina che si può leggere nell'implicita adesione di Arnauld alla teoria della creazione delle verità eterne (p. 97). Sembrerebbe decisamente che tutte le vie portino a Spinoza: non a caso sarà Pierre Bayle a sfruttare magistralmente le potenzialità di questo scontro tra giganti. Nelle pagine del *Dictionnaire* emerge con chiarezza che questo reciproco rimproverarsi derive spinoziane non ha solo una dimensione retorica e polemica, come ci si potrebbe aspettare in una controversia così lunga e così accesa, ma mette in luce dinamiche di fondo della metafisica post-cartesiana e della teologia razionale che su di essa viene costruita.

La seconda tipologia di reazione cartesiana allo spinozismo è rappresentata da Fénelon. Benigni mette finemente in luce il dialogo intertestuale con Bayle: lungi dall'assimilare Spinoza alle posizioni dei libertini, Fénelon lo dissocia dalle loro posizioni, con ogni probabilità proprio perché il suo obiettivo polemico è l'autore del *Dictionnaire* (pp. 106-113). Anche per Fénelon il cartesianesimo può condurre allo spinozismo. Non si tratta più però, del cartesianesimo dell'avversario, come avveniva nella controversia Malebranche/Arnauld, ma del pensiero di Descartes e del rapporto che con esso ha Fénelon: in un certo senso, l'apologetica anti-spinozista si trasforma in un auto-ammonimento. In questo caso l'elemento comune è individuato in alcuni esiti della prova cartesiana dell'esistenza di Dio: incentrata sulla nozione di infinito, essa può in realtà condurre non alla perfezione divina, ma all'esistenza necessaria dell'universo (pp. 120-121). Fénelon si mostra, come molti post-cartesiani, profondamente insoddisfatto della distinzione tra infinito e indefinito; ma, se sia l'estensione sia Dio sono infiniti, come possiamo essere sicuri che la prova dell'esistenza di Dio non si trasformi invece in una prova dell'esistenza dell'universo? L'ipotesi féneloniana non è affatto di scuola: Benigni ricorda che sviluppi simili sono rintracciabili in Pierre-Sylvain Régis e poi, con una forza polemica molto maggiore, in un profondo lettore di Fénelon e di Malebranche come Jean Meslier (pp. 123 e 149-155), il che proietta queste discussioni in pieno Settecento. Ancora una volta, più che la confutazione e gli argomenti che essa

mobilità, quello che interessa Benigni è sottolineare queste dinamiche interne della ricezione di Descartes e di Spinoza: tanto più che i testi di Fénelon mostrano una tendenza sotterranea che va in direzione di un ripensamento complessivo del rapporto con Descartes attraverso la confutazione di Spinoza. Fénelon lo attua depotenziando la nozione di *causa sui*, accentuando in senso volontarista il rapporto tra Dio e le sue creature, insistendo sul nesso tra perfezione ed essere (pp. 136-142). Il che però da un lato lo espone esattamente allo stesso tipo di ritorzione che Malebranche aveva messo in atto con Arnauld, dall'altro invece permette ai suoi avversari di rivolgergli le medesime obiezioni che erano state indirizzate all'Oratoriano. L'essere senza restrizioni assomiglia infatti all'essere in generale o universale che era già stato fatto oggetto di critiche nel *Système* di Régis: il nome di Spinoza non compariva, ma era possibile leggerlo in filigrana.

Il lungo e complesso articolo dedicato a Spinoza nel *Dictionnaire* costituisce la terza tipologia di ricezione post-cartesiana. Si tratta di un testo complesso, estremamente importante per tutte le letture successive di Spinoza, molto ricco di riferimenti alle interpretazioni precedenti, date sia in ambiente francese che nel contesto olandese. Tutto il *Dictionnaire* è percorso da un duplice movimento: rintracciare delle posizioni filosofiche fondamentali che si ripresentano, talora pressoché immutate, talora invece sotto configurazioni diverse, dall'antichità ai nostri giorni; sottoporre ogni posizione filosofica a un esame che finisce per ricondurla a queste alternative di fondo, mostrandone il carattere inevitabilmente aporetico. Spinoza è in questo contesto la figura del monismo e delle sue difficoltà (8p. 162). Bayle non trascura affatto gli elementi peculiari del suo pensiero: se ne trova traccia nelle numerose *Remarques* che, come sempre, sono non solo più lunghe, ma anche più importanti del corpo dell'articolo. Tuttavia, quello che interessa Bayle è appunto mettere alla prova la coerenza di un sistema fondato sull'unicità della sostanza, dal punto di vista metafisico (come passare dall'unità alla pluralità?) e morale (come giustificare la presenza del male nel mondo?). Le alternative, qui come altrove, sono da un lato l'atomismo antico, dall'altro il manicheismo. C'è però un altro elemento di interesse: in questo articolo, e nella rete che le sue note tessono con altri articoli del *Dictionnaire*, Bayle comincia a testare una posizione filosofica che acquisterà peso e importanza nei suoi scritti più tardi, quella che identificherà con le tesi di Stratone di Lampsaco (pp. 171-175). Nel *Dictionnaire*, quindi, Spinoza non è solo l'esito possibile o inevitabile del cartesianesimo dell'avversario (come nella controversia tra Malebranche e Arnauld), o di tutto il cartesianesimo (come in Fénelon), ma l'espressione di un idealtipo filosofico che trascende la modernità cartesiana, proiettandosi indietro nel tempo, ma anche nel futuro, attraverso la rielaborazione delle sue posizioni che Bayle farà nelle opere successive al *Dictionnaire*.

Privilegiando il punto di vista dei cartesiani o dei post-cartesiani francesi ed evitando di ridurre lo spinozismo o l'anti-spinozismo a una misurazione di quanto questo o quell'autore sia fedele a Spinoza o ne abbia compreso le argomentazioni, Benigni ci offre una bella analisi di quanto possano essere rivelatori delle nostre tendenze intellettuali non solo le nostre amicizie, ma anche le nostre inimicizie.

Antonella Del Prete\*

\* a.delprete@unitus.it; Università della Tuscia.

Massimiliano Biscuso, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, Manifestolibri, Roma 2019, pp. 224, € 22,00; Id., *Leopardi tra i filosofi*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2019, pp.224, € 22,00.

Questi due recenti volumi di Massimiliano Biscuso documentano il paziente e penetrante lavoro di scavo che l'autore ha profuso negli ultimi due decenni sul pensiero di Giacomo Leopardi. A partire dall'originale studio *Leopardi antitaliano*, concepito con Franco Gallo (Manifestolibri, Roma 1999) e passando per la curatela del fascicolo monografico (*Oltre il nichilismo, Leopardi*) della Rivista di studi filosofici «Il cannocchiale», nn. 1-2, 2009, Biscuso si è impegnato in quella che potremmo chiamare una ripresa post-ideologica della tradizione laica e progressiva della filologia leopardiana novecentesca (da Walter Binni a Cesare Luporini, da Sebastiano Timpanaro a Sergio Solmi). L'intento post-ideologico si traduce nella distinzione, proposta dall'autore, tra le «interpretazioni» che la filosofia e la poetica leopardiana hanno sollecitato nella cultura italiana, a partire dall'opera di De Sanctis, e gli «usi che sono stati fatti del pensiero di Leopardi». Dove le interpretazioni hanno di mira la restituzione filologica e storico-contestuale del «significato del testo», mentre gli usi sono rivolti «a rafforzare un discorso altro», indirizzato alla «risemantizzazione» del testo «alla luce di un contesto teorico diverso da quello attribuito canonicamente al testo medesimo *al fine di rafforzare quello stesso contesto*» (*Gli usi di Leopardi*, p. 7). La distinzione non è sempre facile da applicare come strumento ermeneutico, giacché – almeno nei casi più eminenti – è difficile isolare i due aspetti e distribuire equamente il giudizio tra l'impegno esegetico e l'intento ideologico-appropriativo dell'interprete. Si pensi solo al caso di Giovanni Gentile, la cui evidente intenzione politico-pedagogica di «appropriazione fascista di Leopardi» nulla toglie alla serietà del lavoro esegetico, rivolto in particolare (talvolta con esiti felici, ricchi di «effetti» sulla ermeneutica posteriore) alle *Operette morali*. Se ne avvede anche l'autore, che sa distinguere la *retorica* gentiliana, profusa nei discorsi pubblici, dalla *filosofia* (ossia da quello che viene definito il suo «leopardismo anti-intellettualistico»), che riuscirebbe a pensare l'identità di filosofia e poesia in Leopardi, unificate in una meta-filosofia (o *ultrafilosofia*) «se così potesse dirsi, precategoriale, nel senso che corrisponde alla vera unità dello spirito, al germe sentimentale di questo, in cui risiede la condizione trascendentale della sua unità, che non si smarrisce perciò nel distinguersi nei suoi diversi atti» (ivi, p. 78). Ben diverso è il giudizio sugli usi più recenti e più correvi con la asserita post-modernità dell'oggi, in cui ricadrebbero il Leopardi «progressivo e nichilista» di Cesare Luporini, quello «democratico» di Sebastiano Timpanaro, quello «sovversivo» di Antonio Negri, quello integralmente nichilistico di Emanuele Severino. Vi è qui non solo un *décalage* di impegno teoretico, ma la progressiva rinuncia o incapacità di collocare nella giusta distanza l'autore dal suo interprete, per non ridurre le «effettive potenzialità emancipative e conoscitive» contenute nel pensiero e nella *scrittura* di Leopardi, senza con ciò rinunciare al fecondo dialogo tra i problemi della sua epoca e quelli dell'oggi, esigenza particolarmente viva nella tradizione della filosofia italiana, la cui *vocazione* è «anche quella di essere una filosofia civile» (ivi, p. 14).

L'arco temporale individuato da Biscuso è quello indicato da alcuni storici come il «secolo breve», che dal primo dopoguerra si prolunga sino ai primi anni Novanta, durante il quale si è affermato un «leopardismo filosofico italiano», in certo senso parallelo alle svolte e alle vicende della *politica culturale* del nostro paese. Vengono così distinti e confrontati un «leopardismo e antileopardismo» degli anni Venti, che ha

come protagonisti Benedetto Croce, Giuseppe Rensi e Vossler, cui fanno seguito i «leopardismi degli anni Trenta», caratterizzati da un deciso «anti-intellettualismo», e trovano in Lorenzo Giusso, Giovanni Amelotti, Giovanni Gentile, Adriano Tilgher i propri rappresentanti. Un interesse più ravvicinato e forse più coinvolto è dedicato da Biscuso alla «parabola» ideologica di Luporini e Timpanaro, mentre decisamente più critico e distante risulta il profilo. Dall'insieme di questa disamina emerge la difficoltà di superare definitivamente i limiti di quella che Biscuso e Gallo, nel *Leopardi antitaliano* del 1999, definivano come "ideologia italiana": ossia la storica tendenza a collocare la lezione poetica, inseparabile da quella prosastica ed etico-civile di Leopardi, entro un quadro ideologico (in larga misura condizionato dalla tradizione post-risorgimentale ottocentesca) improntato a un fondamentale moderatismo e spiritualismo, che stentava ad accogliere, senza amputazioni e fraintendimenti dolorosi, la eccezione materialistica del Recanatese. A meno di coniugarne il materialismo in una accezione "dialettica" che gli rimane sostanzialmente estranea. Il materialismo leopardiano, che Gentile interpretava come l'"astratto", da implicare e superare nella dialettica del «concreto» attuale, può essere meglio inteso come geniale ripensamento della tradizione moderna e scientifica, cui il giovane pensatore si accingeva sin dall'epoca delle giovanili *Dissertazioni filosofiche*, che la più recente filologia ha riproposto (con un «vero e proprio mutamento di rotta nella critica leopardiana») quale punto di partenza per «ricostruire con precisione le conoscenze logiche, astronomiche, fisiche, chimiche, mediche del giovane Giacomo» e la «immagine della natura» che ne derivava (ivi, p. 205).

È quanto lo stesso Biscuso si è proposto di fare nei saggi ora raccolti nel volume *Leopardi tra i filosofi*. La proposta di lettura si snoda in un percorso di quattro capitoli, rispettivamente dedicati a «Spinozismo e stratonismo. L'invenzione della tradizione materialista»; «Religioni, tecniche, società, linguaggio. Per un confronto tra Leopardi e Vico»; «Kant e il paralogismo del sublime»; «Nietzsche e il pessimismo di Leopardi». Come dichiarato dall'autore in apertura del libro, «non si tratta di giudicare quanto originale e profonda sia la filosofia di Leopardi», quanto piuttosto di ricostruire «il modo in cui egli si è posto dinanzi ad alcuni vertici della tradizione filosofica e in cui la lezione di questi si è tradotta nella scrittura» (pp. 9-10). Anziché parlare (nei termini classicamente stabiliti da Gentile) di una ingenua e passiva ricezione di una linea di pensiero moderno «scettico, sensistico e materialistico», si dovrà intendere un viaggio di scoperta, una autentica «invenzione» della prospettiva materialistica, attuata mediante una decostruzione e una lettura critico-polemica delle fonti scolastiche e di quelle letterarie a disposizione del vorace lettore della biblioteca paterna; una sorta di «cavallo di Troia», per distruggere dall'interno il superbo edificio del razionalismo spiritualistico cristiano e di quello illuministico. Biscuso rintraccia il tortuoso sentiero attraverso cui Leopardi si ricollega a una tradizione «che può legittimamente essere denominata spinozismo, nel significato ampio che a questo termine veniva assegnato dalla letteratura filosofica sulla quale si era formato Leopardi e che ancora aveva corso nell'Italia del terzo decennio dell'Ottocento» (p. 34). Più che di tradizione (in senso tecnico) si dovrebbe parlare qui di «una *posizione filosofica*, di una *tradizione di pensiero* che dall'antichità giunge fino ai nostri giorni». Si tratta di «una posizione filosofica paradigmatica, che precedeva Spinoza e alla quale Spinoza aveva dato la massima coerenza e sistematicità possibile; una dottrina che si era fatta risalire all'antichità orientale e greca, e si coniugava molto bene con la filosofia di Stratone di Lampsaco» (p. 34). È per la via indiretta di Bayle e Diderot, che lo *stratonismo* (la dottrina di cui il *Frammento apocrifo* delle *Operette morali* offre una sintesi

poeticamente pregnante), modernamente riproposto nello *spinozismo*, si ricongiunge con la filosofia di Leopardi, la cui «vocazione etica» si estrinseca nell'idea di «modificare l'unica "passione" che ci costituisce, "l'amor di se stesso", in quella gamma di forze – l'amore del piacere, la cura per chi amiamo, il gusto della conoscenza – che sole rendono viva una vita che sappiamo destinata alla morte» (p. 38), senza indulgere all'eudemonismo pessimistico della tradizione epicurea.

Tale materialismo si incontra con la critica dello spiritualismo religioso e con la eziologia lucreziana e vichiana della religione dalla paura suscita nell'animo primitivo dai fenomeni naturali (*Primos in orbe Deos fecit timor*), una autocritica materialistica dell'idea di Dio, che Leopardi destituisce di ogni sublimità. Alla critica della interpretazione pascaliana e kantiana del sublime naturale, che accompagna la nascita della scienza moderna, Biscuso dedica alcune delle pagine più stimolanti della sua ricostruzione, nel terzo capitolo del libro. Confrontando il diverso spettacolo naturale del cielo stellato, nella *Ginestra* e nella *Critica della ragione pratica*, Biscuso individua in Leopardi le tracce di un sublime materiale, «dilatato dall'immaginazione spazialmente e non temporalmente, come ci si aspetterebbe» (dove il riferimento temporale è alla noia, definita nel LXVIII dei Pensieri «il più sublime dei sentimenti umani»). Un sublime dinamico non riferito alla dimensione noumenica e spirituale dell'uomo, come in Kant, bensì concepito come «la forma dell'eccedenza» materiale, del superamento del *limite* di natura da parte dell'uomo mortale: «sublime è la forza della mente, che ci spinge a conoscere cose tanto superiori all'uomo. Sublime è la poesia, simboleggiata nel profumo che la ginestra spande intorno a sé, nel deserto, dono che essa fa di sé a chi abbia la fortuna di goderne prima che svanisca» (p. 127). La annessione di Leopardi a una linea di materialismo edonico e moralmente attivo e operante, che lo separa dal *Pessimismus* della coeva metafisica tedesca, consente infine all'autore di sfatare una recente retorica del nihilismo leopardiano, interpretato come "anticipazione" di quello nietzscheano. Come certi "falsi amici" linguistici che ricorrono nelle grammatiche, Leopardi e Nietzsche (come un tempo Leopardi e Schopenhauer) sono stati spesso tra loro identificati per un equivoco di fondo che ne fraintende la genuina e unica posizione storica e teorica.

Amedeo Vigorelli\*

*Le carte di Piero Martinetti*, a cura di Luca Natali, Leo S. Olschki, Firenze 2018, pp. LXX-245, € 38,00.  
di Giovanni Rota

«L'idea che anima questo volume è la volontà di offrire agli studiosi uno strumento utile per orientarsi tra le carte di Martinetti (o relative a Martinetti) conservate nei due contesti istituzionali più importanti» (p. XLIV). I due «contesti istituzionali» ai quali Luca Natali si riferisce nell'introduzione al volume *Le carte di Piero Martinetti* sono l'Accademia delle Scienze di Torino e la Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti, quest'ultima essendo stata costituita nel 2005 per iniziativa di Maria Cristina Fenoglio Gaddò e avente sede nella casa che fu del filosofo a Spineto, frazione di Castellamonte, nel Canavese (per la descrizione e la storia dei fondi e delle modalità di catalogazione si veda la *Premessa archivistica* redatta da Elisa Tealdi, pp. LXVII-LXXI). Il ricchissimo lascito martinettiano (l'«enorme quantità di manoscritti inediti»,

\* amedeo.vigorelli@unimi.it; Università degli Studi di Milano.

come si esprimeva Norberto Bobbio nel 1964; cit. a p. VIII) può ora essere affrontato dagli studiosi avendo una guida precisa e puntuale.

Il volume qui considerato è introdotto da un ampio saggio del Curatore che ripercorre le tappe della fortuna di Martinetti nella cultura italiana dal secondo dopoguerra ad oggi. Milano, Torino e Pavia sono le sedi accademiche che negli anni si sono per così dire contesa l'eredità del filosofo in una partita giocata spesso non all'ultimo sangue, nel senso che da parte di più d'uno tra coloro che avrebbero potuto contribuire alla definitiva affermazione di Martinetti come classico della filosofia italiana del Novecento vi fu, per un motivo o per l'altro, una certa ritrosia a farsi carico del compito. A Milano «uno spesso manto di silenzio» (p. X) si posò nel corso del dopoguerra su Martinetti, al di là dell'iniziale intenzione di alcuni suoi allievi (Antonio Banfi su tutti) all'indomani della morte del maestro di ricordarlo con la ristampa delle opere e con varie altre iniziative. Proprio Banfi, che tanto a Martinetti doveva e che su Martinetti scrisse anche pagine importanti, non sembra essersi speso fino in fondo per diffondere il pensiero di quello che era stato suo maestro e principale sponsor nella sua ascesa accademica. La sostanziale anomalia dell'antifascismo martinettiano derivava dal fatto di non essere facilmente incorporabile nella pesante prospettiva ideologica banfiana del dopoguerra (il rifiuto di Martinetti di giurare fedeltà nel 1931 fu di natura fondamentalmente religiosa) e si rivelava tutto sommato scomoda a fronte di una aspirante classe dirigente di sinistra che in più di un esponente aveva vissuto qualche compromesso con il regime. Si spiegano anche così le valutazioni banfiane contenute nel celebre saggio *Verità e umanità nel pensiero contemporaneo*, pagine che sottintendevano un rigido parallelismo tra storia politica e storia culturale italiana in base al quale liquidare, con Croce e Gentile, anche Martinetti, la cui posizione generale veniva riportata ad un astratto moralismo piccolo borghese.

Non lineare fu anche la storia della fortuna di Martinetti a Torino, dove il suo stretto collaboratore Gioele Solari aveva interessi divergenti e una non spiccata sensibilità per le tematiche trattate dal maestro, mentre nei giovani seguaci (Norberto Bobbio, Ludovico Geymonat, Augusto Del Noce) non sempre l'interesse per l'uomo andava di pari passo con quello per il pensatore. Il Martinetti di Bobbio era un «esempio» di antifascismo che aveva volutamente optato per un isolamento politico e spirituale: di qui il destino che lo portò ad avere, spiegava Bobbio, non tanto discepoli, quanto «ammiratori ferventi» (cit. a p. XIV). Per Geymonat Martinetti era sì un robusto pensatore oltre che personalità di spicco dell'antifascismo per la sua fermezza morale, ma mostrava un lato retrivo nelle posizioni politiche orientate in senso aristocratico (cfr. p. XIII). Del Noce fu l'unico ad inserire la filosofia di Martinetti in un discorso teorico complesso (esposto in una articolata relazione alla *Giornata martinettiana* del 1963 poi ripresa nel volume *Il problema dell'ateismo*), ma finiva per inquadrarlo come portatore di una linea di pensiero ormai esausta (cfr. pp. XV-XVI). Conclude Natali: «per una ragione o per l'altra, e secondo modalità differenti, nemmeno la tradizione martinettiana torinese, al pari di quella milanese [...] era stata in grado, in quegli anni, di creare un movimento culturale capace di tenere vivo l'interesse *scientifico* su Martinetti» (p. XVI). Sempre a Torino, va però ricordata l'attenzione per Martinetti dimostrata negli anni Settanta da parte di Luigi Pareyson, che ebbe il merito di rimettere in circolazione la ristampa di molti saggi del filosofo che da tempo erano ormai introvabili: «Le fatiche di Pareyson dovevano trovare riscontro in un ritorno verso Martinetti timido e frammentato, ma – novità importante – saldo dal punto di vista dell'esegesi testuale e filologicamente avvertito» (p. XXII).

Una particolare risalto acquista nel discorso di Natali un altro polo universitario,

quello di Pavia, percorso negli anni Trenta e Quaranta da un «fervore martinettiano» (p. XVII) che sarebbe riaffiorato anche nei decenni successivi. Forse, dietro questi interessi è possibile intravedere la figura di Guido Villa (cfr. p. IX), filosofo che appunto a Pavia insegnò e che fu in buoni rapporti con Martinetti; o magari si può risalire al 1924, anno di pubblicazione di un importante articolo sul filosofo piemontese scritto da un altro studioso dell'ateneo pavese, Adolfo Levi. Fu soprattutto il siciliano Michele Federico Sciacca, che tenne cattedra all'università di Pavia tra il 1938 e il 1947, a dare impulso a questi studi con un libro (*Martinetti, La Scuola, Brescia* 1943) che trovava nella filosofia martinettiana un moderno monismo spinozistico e acosmistico. Su questa linea interpretativa si mosse dapprima un suo allievo pavese, Franco Paolo Alessio; più tardi, dopo lo spostamento di Sciacca a Genova, un altro suo laureando, Emilio Agazzi, avrebbe dedicato una lunga e articolata tesi di laurea al filosofo piemontese, distaccandosi però dall'impostazione del maestro nello sforzo di assumere una prospettiva interna al pensiero dell'autore indagato. L'interesse per Martinetti da parte di questi due allievi di Sciacca sarebbe continuato nel corso degli anni con iniziative rilevanti che partivano proprio da alcune tra le carte che si ritrovano catalogate nel volume curato da Natali: Alessio si sarebbe fatto editore e commentatore di importanti inediti sul finire degli anni Ottanta (su Spinoza e su Africano Spir); ad Agazzi si deve invece l'edizione degli *Scritti di metafisica e di filosofia della religione* (Edizioni di Comunità, Milano 1976) a partire dalle carte che rappresentavano il seguito della *Introduzione alla metafisica*.

Il vero e proprio "strappo" che ha consentito una ripresa storiograficamente avvertita e non episodica, che si spinge fino ai nostri giorni, della figura e del pensiero di Martinetti è avvenuto negli anni Novanta. Tra le pubblicazioni più significative di questo nuovo periodo vanno segnalati gli atti del convegno torinese del 1993 (*Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, «Rivista di filosofia»). Questi venivano accompagnati da una ricca bibliografia curata da Cecilia Ferronato che ha rappresentato la base per gli aggiornamenti e le integrazioni cui sistematicamente procedono i siti internet delle due fondazioni martinettiane. Del 1998 è poi la monografia di Amedeo Vigorelli, che forniva, spiega Natali, «un'immagine a tutto tondo di Martinetti, uomo e filosofo insieme» (p. XXXIII) essendo condotta facendo frequenti riferimenti a fondi archivistici, svolgendo un'attenta analisi teorica delle opere e mettendo sistematicamente il filosofo in dialogo con altre personalità del suo tempo. Vigorelli è stato tra i primi a valorizzare, proprio su questa Rivista (a. LII, 1997, pp. 383-389), l'archivio di Rivarolo Canavese che poi avrebbe costituito il nucleo più importante del materiale conservato a Spineto, consentendo in tal modo di «rompere definitivamente con il cliché storiografico della monoliticità della filosofia martinettiana» (p. XXXII). Dagli anni Novanta fino ad oggi si è inoltre assistito a una fervida opera da parte di storici della filosofia e storici della politica e della cultura novecentesca di recupero e divulgazione di documenti riguardanti iniziative martinettiane, su tutti il Congresso del 1926 e le polemiche che ne seguirono. Conclude Natali la sua rassegna scrivendo: «Se non molti anni or sono si poteva legittimamente parlare di Martinetti come di un filosofo "dimenticato", al giorno d'oggi sembra più opportuno parlare di una figura che, per una ragione o per l'altra, era stata dimenticata, ma che attrae oggi, da diverse angolazioni, una nuova molteplicità di sguardi» (p. XLIV).

Passando poi a all'*Inventario* (pp. 21-233) che costituisce la sezione principale di questo volume, la prima osservazione che viene da fare a chi scrive riguarda alcuni nomi di filosofi che vi si ritrovano come oggetto dell'attenzione di Martinetti,

soprattutto nel corso dei suoi primi anni di carriera. Se uno degli aspetti più affascinanti della produzione martinettiana è da tutti riconosciuto nella rara capacità del filosofo di confrontarsi in maniera diretta e originale con i grandissimi della storia del pensiero (Platone, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer), sfogliando l'*Inventario* dei fondi qui descritti l'attenzione cade piuttosto su nomi di filosofi certo insigni e significativi, ma non del livello di quelli sopra ricordati. Ci si sta riferendo a Lange, Fouillée, Boirac, Spir, Wundt, Mach, Schuppe, Paulsen, Laas, Münsterberg, Külpe, Ardigò, Deussen, Ostwald, Riehl, Clifford...: insomma, quei filosofi ricorrenti nelle note a piè di pagina dell'*Introduzione alla metafisica*, le opere dei quali rappresentarono le letture formative del giovane Martinetti nella preparazione di questa sua opera capitale. Si tratta di esponenti di una ben precisa stagione culturale di fine Ottocento, principalmente tedesca (ma non solo), per la quale è forse possibile fissare un punto geografico di riferimento in Lipsia – la città di nella quale Martinetti visse un periodo di studio tra il 1894 e il 1895. Questi pensatori rappresentarono il «punto di partenza» di Martinetti – così lo stesso filosofo si esprimeva in una lettera dell'agosto 1938 a Ludovico Geymonat citando Wundt, Schuppe, Avenarius, Lotze e Ardigò – cioè quegli autori meditando i quali strutturò le basi della propria posizione filosofica: «Credo benissimo – spiegava Martinetti al suo giovane discepolo – che nei risultati ultimi la diversità del punto di partenza non ha molta influenza; ma le discussioni filosofiche vertono in gran parte sul punto di partenza». Questi punti di partenza erano noti, ed erano stati segnalati da più di uno studioso; grazie al lavoro curato da Natali ci sono ora i presupposti per dare una risposta approfondita alle domande che potevano sorgere pensando all'osservazione di Bobbio che scriveva: «Sappiamo pochissimo [...] degli anni della sua formazione, dei suoi rapporti con la cultura della fin di secolo» (cit. a p. XXXVII).

Il volume è integrato da un *Profilo di Piero Martinetti* scritto da Pier Giorgio Zunino (pp. XLV-LXV) che riprende nell'impostazione il denso saggio introduttivo che lo stesso studioso aveva anteposto alla pubblicazione delle lettere scritte da Martinetti tra il 1919 e il 1943 e pubblicate sempre da Olschki nel 2011. Va segnalata in particolare la nota conclusiva del *Profilo* (pp. LXIV-LXV) che si occupa dell'atteggiamento tenuto dal filosofo in occasione del censimento della razza che nel 1938 aveva interessato gli intellettuali italiani. Annalisa Capristo, nel suo *L'espulsione degli ebrei dalle accademie italiane* (Zamorani, Torino 2002), aveva a suo tempo segnalato l'esistenza di due moduli compilati da Martinetti, moduli in contraddizione tra loro. La risposta del 31 agosto 1938 alla richiesta dell'Istituto Lombardo di Milano (che dal 1915 aveva Martinetti tra i suoi soci corrispondenti) era stata ferma e sostanzialmente esprimeva un giudizio sprezzante nei confronti dell'iniziativa. Aveva in quell'occasione scritto Martinetti: «Le respingo l'acclusa scheda che mi rifiuto di compilare» (cit. p. LXV). Rispondendo invece a Vittorio Cian, presidente dell'Accademia delle Scienze di Torino, nel modulo segnalato dalla Capristo Martinetti avrebbe tenuto un atteggiamento conciliatorio verso l'istituzione che gli si rivolgeva, apponendo un «no» alla domanda se il firmatario fosse di religione ebraica. In realtà, spiega Zunino, l'autore della firma che accompagnava quest'ultimo documento è da individuarsi nello stesso Cian. Un confronto grafologico aveva già permesso di giungere a questa conclusione; ma a tutto ciò si aggiunge ora la scoperta tra le carte martinettiane, dovuta a Natali, di una comunicazione (sempre del 31 agosto) con la quale il filosofo, rispondendo a Cian, ripeteva il gesto compiuto nei confronti dell'Istituto Lombardo: «Le respingo il questionario ricevuto, al quale mi rifiuto di rispondere. Col dovuto ossequio. Piero Martinetti» (cit. *ibidem*). Conclude in

proposito Zunino: «Da ciò consegue con assoluta evidenza che quello stesso giorno il commissario dell'Accademia aveva provveduto a disattendere la volontà del consocio compilando lui stesso la scheda che gli era stata restituita priva delle prescritte dichiarazioni». Si trattò dunque di un intervento da parte di Cian, il quale, all'insaputa dell'interessato, volle evidentemente soffocare sul nascere una possibile "grana" per l'istituzione da lui stesso guidata.

*Giovanni Rota\**

\* [giovanni.rota@ispf.cnr.it](mailto:giovanni.rota@ispf.cnr.it); Istituto per la Storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf) del CNR, Milano-Napoli.