

Paul Rateau, *Leibniz et le meilleur des mondes possible*, Classiques Garnier, Paris 2015, pp. 399, € 39,00.

Il nuovo lavoro di Paul Rateau esamina una delle dottrine leibniziane più conosciute e al tempo stesso meno comprese, quella del “migliore dei mondi possibili”. Si tratta di un lavoro composito che, in parte, raccoglie saggi già pubblicati dall’autore. Non è un lavoro monografico tradizionale con una tesi e una conclusione, bensì un’opera in cui, come l’autore precisa nelle battute iniziali, il tutto ha preceduto la realizzazione delle singole parti (p. 11), essendo ogni parte stata scritta nel tentativo di chiarire la concezione del migliore dei mondi possibili. L’intero volume presenta così, possiamo dire, un’impronta “leibniziana”, poiché si configura davvero come un continuo sforzo di affrontare uno stesso tema da diverse prospettive, mettendone in evidenza, di volta in volta, differenti sfaccettature. È un modo di lavorare che presenta quindi conclusioni senza carattere “definitivo”, ma che risultano piuttosto propedeutiche ad affrontare il problema sotto nuovi aspetti e sviluppare nuove ricerche.

Il libro contiene dieci saggi: quello introduttivo, quattro parti del corpo cen-

trale (contenenti ciascuna due saggi) e un saggio conclusivo.

Nel saggio introduttivo, *La teodicea: una scienza senza dimostrazione?*, l’autore mette in risalto che nella *Teodicea* Leibniz non vuole presentare una “scienza”, ma, con non celati fini edificatorii, una “dottrina” che, dopo Bayle, argomenti razionalmente la legittimità della fede. In questo senso la *Teodicea* è «“una quasi specie di scienza”» (p. 39), che però non contiene dimostrazioni necessarie.

Il primo saggio della prima parte, *Cosa costituisce un mondo*, esamina le premesse logico-metafisiche di “un mondo creato” alla luce dei temi della compatibilità, della perfezione e dell’armonia dei possibili, tutti coinvolti a stabilire quale sia il *migliore* dei mondi. Appurata l’unicità assoluta di ogni possibile eletto all’esistenza, viene messo in luce che «l’argomento che consiste nel provare la contingenza dei nostri atti immaginando delle situazioni controfattuali non vale più» (p. 75); sostegno della contingenza risultano, in definitiva, l’infinita realtà dei mondi possibili e la stessa libertà di Dio, che ammette all’esistenza solo realtà compatibili con il fatto che il mondo risulti essere il più ricco e il più vario possibile, ossia appunto il migliore. Nel se-

condo saggio di questa prima parte, *Perfezione, armonia e scelta divina in Leibniz. In che senso il mondo è il migliore?*, Rateau esamina le maggiori interpretazioni critiche sulla tesi del migliore dei mondi possibili, e osserva che, prese singolarmente, ognuna di esse risulta parziale o inadeguata. Egli comincia così un proprio percorso in cui mostra, secondo la via negativa, che Dio non può che scegliere il migliore tra i mondi possibili, pena la Sua imperfezione. Successivamente esamina gli aspetti che definiscono la scelta divina anche per via positiva, intendendo la natura del migliore dei mondi come «la forma più determinata e dunque più determinante nei confronti della volontà divina» (p. 94). Interessante anche l'esposizione dei concetti matematico-geometrici dei quali Leibniz si avvale. Tuttavia la questione cruciale riguarda il problema del male, per il quale Rateau richiama l'attenzione sulla differenza tra i concetti di *perfezione quantitativa e qualitativa*, nonché sul ruolo dell'*armonia*: «“perfetto” significa, nella parte, compatibile con la maggior quantità di cose, nel tutto, il più armonico» (p. 97).

La seconda parte del volume tratta la questione se, essendo appunto “il migliore”, il *migliore* [dei mondi possibili] *escluda il progresso*. Il primo saggio, *Contro l'eterno ritorno. Progresso del mondo e felicità degli spiriti prima degli anni 1694-1696*, mostra come, prima d'allora, Leibniz avesse sostenuto l'idea di un progresso universale, frutto del continuo perfezionamento degli spiriti e del fatto che la legge dell'armonia universale vieta la ripetizione dell'identico, che non sarebbe degna della gloria di Dio. Rateau mostra che successivamente Leibniz sviluppò invece l'idea del continuo progresso lungo due direttrici: da una parte prevale l'idea che si dia progresso quando le fasi di ascensione e di regresso delle cose siano sottoposte a precisi limiti; dall'altra domina invece un modello di ispirazione biologica, in cui

trovano spazio i concetti di avviluppo («*enveloppement*») e sviluppo («*développement*»). Un ulteriore problema connesso all'idea di progresso (o perfezionamento continuo) è la sua compatibilità con il teorema fisico della conservazione della quantità di forza. Ai differenti modelli di crescita dell'universo è dedicato il secondo saggio di questa parte, *L'universo progredisce? I modelli di evoluzione del mondo in Leibniz*, che per l'economia del libro avrebbe potuto, forse più efficacemente, essere anteposto al saggio precedente, dato che visualizza le alternative di sviluppo possibile anche attraverso schemi grafici.

La terza parte del volume è dedicata a *Il regno degli spiriti*. Il primo saggio, *Natura e specificità degli spiriti. Il problema del rapporto tra semplice e composto*, prende le mosse da una nota interpretazione della monadologia proposta da Michel Fichant (*La constitution du concept de monade*, 2005) per mettere in evidenza alcuni aspetti fondamentali dei due più famosi opuscoli del 1714 (*Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* e la cosiddetta *Monadologia*). Rateau esamina l'annoso problema della costituzione monadica dei corpi organici e delle rispettive anime, evidenziando il destino di continuo perfezionamento riservato da Leibniz non solo agli “spiriti”, ma a ogni porzione di materia e, quindi, all'universo tutto. Segue l'importante saggio *L'amore: identità ed espressione*, che mette in luce aspetti fondamentali del sistema dell'armonia prestabilita e mostra, in modo davvero efficace, come, grazie alla dottrina leibniziana dell'amore, il freddo impianto relazionale della dottrina dell'armonia prestabilita ceda il passo a un aspetto più caldo e umano, che presuppone *la presenza dell'altro in me*: «amare – scrive Rateau – non è un ricevere da un di fuori – azione *ad extra* – ma raccogliere da un di dentro – azione interna allo spirito che *fa attenzione (animadversio)* all'altro, nel doppio

senso del prendere in considerazione e del prendersi cura» (p. 259).

Con la quarta parte, *Agire nel migliore dei mondi possibili*, Rateau reca un contributo alla chiarificazione del *pensiero morale* di Leibniz. Il saggio *Lo statuto della morale in Leibniz e l'origine dei suoi principi* illustra lo statuto della morale, che partecipa contemporaneamente sia dell'ambito teorico, sia di quello pratico. Poiché devono confrontarsi con aspetti della vita del corpo e dello spirito, le sue "ragioni" non si risolvono semplicemente in "norme"; Leibniz sviluppa una morale che non si arena nella trattazione dell'aspetto formale, traducibile in massime o leggi, ma invita al continuo perfezionamento di sé stessi, al *lavoro su di sé*, volto a conciliare ragione e istinto, luce e passione in una «condizione di più alta libertà» (vedi pp. 315-316). I presupposti del pensiero ateo e del pensiero "religioso" sono messi a confronto nel saggio *Può un ateo essere virtuoso?*, dove emerge chiaramente il pensiero della «tolleranza leibniziana» nei confronti di ogni espressione religiosa (e potremmo dire anche *politica*), purché non nociva, sul versante pratico dell'azione, per il bene pubblico. Attraverso il confronto con Bayle emerge che anche per Leibniz l'ateo può essere virtuoso, anche se la sua posizione resta, «se non contraddittoria, in ogni caso incoerente» (p. 348) perché negatrice, secondo Leibniz, della ragione naturale.

Nonostante la veste formale di «Conclusione» possa trarre in inganno, l'ultimo saggio del volume, *Il destino dell'ottimismo in Francia (1710-1765), ovvero la teodicea come "problema"*, mette in luce che il termine "ottimismo" non appartiene al vocabolario leibniziano, ma è frutto dell'intento critico-polemico dei gesuiti francesi nella polemica contro i deisti. Con l'avvicinarsi poi al periodo

dell'*Encyclopédie* e dopo la celebre ironia di Voltaire, la *Teodicea* cessa di essere considerata un problema, poiché non presa più davvero sul serio.

Il lavoro di Rateau, in definitiva, sviscera il tema del migliore dei mondi possibili in modo a nostro avviso fino ad ora ineguagliato, esaminandone gli aspetti storico-filosofici, metafisico-teologici e morali. Certo la ricchezza e la profondità del tema potranno lasciar spazio in futuro a ulteriori ricerche e sviluppi (ad esempio meriterebbe di essere maggiormente considerato il peso di Padri della Chiesa come Ireneo, Origene e soprattutto Gregorio di Nissa, che con la cosiddetta dottrina dell'*epektasis* aveva già anticipato l'idea della possibilità di un perfezionamento (e progresso) continuo, anche *post mortem*). Queste osservazioni non mutano comunque minimamente l'idea di fondo che si tratti di un lavoro davvero pregevole, che ha nella chiarezza dell'argomentare e nell'ampia e lucida analisi delle problematiche, sostenuta costantemente da un robusto apparato testuale, i suoi indiscutibili punti di forza.

Mattia Geretto*

Mogens Laerke, *Les Lumières de Leibniz. Controverses avec Huet, Bayle, Régis et More*, Paris, Classiques Garnier, 2015, pp. 439, € 39,00.

Con questo studio Mogens Laerke offre un contributo di rilievo non solo alla storia delle controversie filosofiche della seconda metà del Seicento (e specialmente di quelle che vedono Leibniz tra i loro protagonisti), ma anche alla riflessione metodologica sulla natura e le modalità del fare storia della filosofia. Il volume si presenta infatti come una collezione di quattro casi di studio di un unico metodo,

* geretto@unive.it; Liceo Scientifico «Giulio Natta» di Milano; le versioni in italiano dell'originale francese sono del recensore.

nominato da Laerke “prospettivismo storico” (“*perspectivisme historique*”). La discussione è articolata in sei capitoli. Il primo capitolo offre il quadro metodologico generale della ricerca; il secondo argomenta la rilevanza di Leibniz come punto di osservazione privilegiato per l’analisi delle controversie studiate; il terzo si concentra sulla controversia tra Leibniz e Pierre-Daniel Huet circa l’uso del *mos geometricus*; il quarto sulla controversia tra Leibniz e Bayle circa la possibilità di creare un’enciclopedia filosofica; il quinto sulla controversia tra Leibniz e Régis circa l’interpretazione della fisica cartesiana; e infine il sesto capitolo sulla controversia a tre tra Leibniz, Wachter e More circa la riflessione cabalistica e il suo eventuale legame con lo spinozismo.

Secondo Laerke, “l’intuizione di base che governa il prospettivismo storico è l’idea che ogni interpretazione di un testo nella storia della filosofia, nella misura in cui tale interpretazione pretenda riferirsi a un aspetto del vero senso storico di questo testo, deve svilupparsi a partire da una prospettiva al tempo stesso storicamente immanente e storicamente attestata” (p. 13). Laerke rifiuta la tesi – attribuita alla *Begriffsgeschichte* – secondo cui i testi servono a comprendere idee e concetti che sono in ultimo esterni ai testi stessi, quasi delle idee filosofiche perenni esistenti al di là del testo stesso o nelle “intenzioni dell’autore”. Secondo Laerke «per lo storico della filosofia, i testi studiati non sono delle *fonti* per comprendere qualcosa d’*altro*. Essi costituiscono l’oggetto stesso del comprendere» (p. 16). La tesi di Laerke è che il vero senso storico di un testo emerge solo nell’ambito delle controversie in cui questo testo è oggetto di dibattito e discussione tra autori dell’epoca. Non vi è dunque nessun senso a priori o significato universale in un testo se non quello che di volta in volta esso assume in diversi contesti polemici, che vanno quindi studiati come il luo-

go immanente in cui il senso del testo si rende accessibile allo storico. Laerke definisce come *controversia* «ogni scambio discorsivo, o dispositivo di enunciazione, che implica una molteplicità di interlocutori, e chi ruota attorno all’interpretazione di un testo» (p. 26). Come tale una controversia non implica necessariamente un conflitto di vedute, giacché è piuttosto l’indeterminazione stessa del testo che dà origine alla controversia e al confronto tra le diverse prospettive in gioco: «determinare il senso storico di un testo non è nient’altro che mostrare come esso sia oggetto di interpretazioni convergenti o divergenti da parte di diversi interlocutori e restituirlo in questa rete complessa di posizioni e spostamenti strategici» (p. 29). Laerke non esita a tirare la conseguenza secondo cui «al di fuori delle controversie storiche, i testi non hanno alcun senso» (p. 30). Del resto, ricostruire il senso di un testo per come emerge in specifiche controversie realmente occorse implica come regola euristica che «solo gli autori che contribuiscono a una controversia storica hanno qualcosa da dire sul senso storico del testo oggetto della controversia stessa» (p. 33).

Per esemplificare questo metodo, Laerke prende come punto di riferimento Leibniz, autore senz’altro ben versato nell’arte della controversia. Leibniz viene quindi assunto a «informatore chiave» (p. 47) per la comprensione di diversi temi centrali del dibattito filosofico tra fine sei e primi settecento. Nel caso della controversia tra Leibniz e Huet, Laerke nota come i due autori «si sono impegnati in una sorta di guerra comune di territorio contro i cartesiani. Ciascuno a suo modo, entrambi tentano di riappropriarsi di un riferimento matematico [il *mos geometricus*] illegittimamente sequestrato dai cartesiani *novatores*» (p. 109). Nel caso del confronto tra Leibniz e Bayle circa la questione dell’organizzazione dell’enciclopedia delle scienze, Laerke rileva come i progetti dei due autori siano de-

terminati da valori diversi: un'ammissione di *umiltà* in Bayle, contro la testimonianza della *dignità* umana e della gloria di Dio secondo Leibniz (p. 282). Lo scontro invece tra Leibniz e Régis riguarda un testo estremamente limitato, cioè l'articolo 47 della terza parte dei *Principi* di Descartes e l'accusa leibniziana di una tendenza "spinozista" nella tesi cartesiana per cui la materia tende ad assumere tutte le forme possibili. In questo caso, Laerke offre non solo uno spaccato di grande interesse nella costituzione del cartesianismo in Francia e in Germania, ma anche di come l'intero dibattito si ponga oltre ogni "intenzione" di Descartes stesso e riguardi piuttosto le possibilità implicite di un testo e le divergenti letture a cui questo può dare adito. Infine, nell'esame del dialogo tra Leibniz, Wachter e More a proposito del *corpus* cabalistico presentato da Knorr von Rosenroth nella *Kabbala denudata* (1677 e 1684), l'obiettivo di Laerke è di comprendere non solo come Leibniz situò Wachter e More nella Repubblica delle Lettere, ma soprattutto come filosofi e teologi cristiani si appropriano della *kabbala* in modo estremamente libero e ben lontano dalla "vera" mistica ebraica, interessati piuttosto a contribuire ai dibattiti secenteschi (p. 337).

Quello che emerge dal libro di Laerke è dunque un approccio prismatico alla storia della filosofia, in cui il senso storico dei testi studiati può essere ricostruito solo tramite un'analisi delle reti di discussione in cui questi stessi testi sono stati fatti oggetto di dibattito tra diversi autori. Abbandonato ogni mito di un "senso vero" a cui il testo dovrebbe dare unicamente accesso, e di ogni "intenzione dell'autore" come criteri di validità di un'interpretazione, lo storico della filosofia emerge piuttosto come un osservatore esterno interessato a ricostruire lo stato dei fatti nell'ambito delle controversie

che animano lo sviluppo del pensiero filosofico. Sovente il costante contraddirsi degli autori nell'arco del tempo e l'incessante succedersi delle controversie ha dato adito a pensare che la storia della filosofia non sia che un campo di battaglia privo di vincitori. Ma se, come Laerke sostiene, il significato di ogni testo si dà soltanto nella misura in cui è oggetto di dibattito, quello che è stato percepito come un combattimento senza sosta dovrebbe apparire piuttosto come la vita stessa delle idee, incarnate nelle parole e nei contesti storici in cui soltanto possono avere senso.

Andrea Sangiacomo*

Gaspere Polizzi, *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la Natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, pp. 126, € 17,00

In questo agile ma denso volume Gaspere Polizzi ritorna, quasi a farne la sintesi, sul tema Leopardi "filosofo naturale", cui nei dieci anni precedenti ha dedicato vari saggi e ben quattro volumi. L'evo-
cazione, nel titolo, di un luogo tanto cruciale dell'opera leopardiana quale il *Dialogo della Natura con un Islandese*, potrebbe suggerire un richiamo alla *vexata quaestio* metafisico-morale delle due concezioni leopardiane della natura, benigna e matrigna. Polizzi se ne tiene invece lontano, per addentrarsi nel campo, meno esplorato, del rapporto di Leopardi con le scienze della natura. Il suo proposito è di mostrare che la concezione che Leopardi ha della natura si fonda su «una trama di conoscenze scientifiche significativa rispetto al sapere del tempo», e che dunque, all'opposto dell'immagine tradizionale, egli, con la parziale eccezione della matematica, non solo non è all'oscuro degli esiti delle scienze contemporanee, ma, grazie alla severa formazione impartitagli dal padre e alle voraci let-

* a.sangiacomo@rug.nl; Università di Groningen.

ture degli anni dello “studio matto e disperatissimo”, è anche in grado di partecipare, con cognizione di causa, ai principali dibattiti scientifici in atto, in particolare a quelli concernenti l’astronomia, la chimica e la biologia, sue discipline favorite. In otto fitti capitoli, ciascuno dedicato all’esame di una particolare disciplina scientifica (astronomia, fisica, biologia, chimica...), Polizzi illustra, in modo sintetico ma preciso, il fecondo e mai interrotto contatto di Leopardi con la scienza. Ogni capitolo risulta, a sua volta, modulato al proprio interno secondo un criterio cronologico (dalle opere giovanili a quelle della maturità).

Per comprendere l’impianto del volume, può essere utile seguire lo svolgersi di un singolo capitolo. Quello di apertura, dedicato all’astronomia, scienza prediletta da Leopardi, giova allo scopo. Si apre su un’opera giovanile, la *Storia della Astronomia dalla sua origine fino all’anno MDCCCXI* (1813), che oltre a contenere un’impressionante quantità di conoscenze astronomiche, presenta anche aspetti di forte originalità. Polizzi mostra come Leopardi sia al corrente dei più recenti risultati dell’astronomia e del suo consolidamento teorico nel sistema newtoniano, al quale aderisce incondizionatamente, e, al tempo stesso, presti grande attenzione alle osservazioni e alle scoperte empiriche di Edmund Halley (periodicità delle comete, 1705), di Friedrich Wilhelm Herschel (pianeta Urano, 1781) e di Giuseppe Piazzi (individuazione del primo asteroide Cerere, 1801). Per Polizzi, la *Storia della Astronomia* costituisce un momento chiave nella definizione del pensiero scientifico leopardiano e contiene «le fonti del suo sapere astronomico, che contribuiranno a formare quella visione cosmica del mondo così presente nelle *Operette morali* e nell’ultima fase della grande poesia lirica» (p. 4). Inoltre, Polizzi osserva che la visione leopardiana, metodologicamente oscillante tra «una visione progressiva dello sviluppo

dell’astronomia» e «il richiamo alla teoria della *prisca sapientia*» (p. 6), per la quale l’umanità primitiva aveva una certa dose di conoscenze (anche astronomiche), tende a differenziarsi dalle narrazioni di ispirazione illuministica. Nonostante questa oscillazione, nella *Storia* prevale ancora la visione (illuministica) che «il progresso della civiltà coincid[e] con la sconfitta degli errori del passato» (p. 7). Lo *Zibaldone* poco aggiunge. Nelle *Operette*, invece, le cognizioni presenti nello scritto giovanile assumono una curvatura nuova, indicativa di un allontanamento dal retaggio illuminista. Nel *Dialogo della Terra e della Luna*, a esempio, la denuncia del pregiudizio antropocentrico riguarda anche l’astronomia moderna «foriera di “errori” non meno vani di quelli trasmessi dai dotti del passato» (p.10). Ma è soprattutto nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampisaco*, ritenuto da alcuni la chiave per la comprensione del sistema leopardiano della natura, che si esplicita «la propensione del Leopardi maturo a riavvicinare mito e scienza, cosmologia antica e moderna, negando ogni univoco valore progressivo alle scoperte dell’astronomia moderna» (p. 10). Mettendo in bocca a un “antico” osservazioni e ipotesi di grande modernità, Leopardi sembra voler confermare, scrive Polizzi, che «le conoscenze astronomiche (e scientifiche in genere) non hanno avuto un significativo progresso nell’ordine del tempo, ma sono patrimonio umano (anche se in gran parte incognito e dimenticato) fin dai tempi della *prisca sapientia*» (p. 10). Quanto ai *Canti*, è quasi impossibile sintetizzare l’astronomia e la cosmologia che racchiudono, ma è palese il trasparire in essi del sapere astronomico giovanile. In proposito Polizzi richiama un’efficace espressione delle *Lezioni americane* di Italo Calvino: «la contemplazione del cielo notturno che ispirerà a Leopardi i suoi versi non era solo un motivo lirico; quando Leopardi parlava della luna sape-

va esattamente di cosa parlava» (p. 13). Inevitabile, a questo punto, evocare il *Canto notturno*, nel quale Polizzi coglie il segno di un «compiuto capovolgimento nell'itinerario conoscitivo leopardiano»: «gli errori popolari un tempo denunciati in nome delle conoscenze scientifiche moderne [...] sono ora definitivamente tramontati, sono improponibili in ogni luogo del mondo moderno, talché anche il pastore errante dell'Asia ragiona alla ricerca di una legge e di una causa dei moti celesti» (p. 16).

Tocchiamo così il tema che percorre trasversalmente il volume e ne costituisce il nucleo più originale: la riflessione sull'evoluzione del rapporto che Leopardi istituisce tra conoscenza ed errore. Se già nel *Saggio sugli errori popolari degli antichi* del 1815, opera in questo senso basilare, la storia delle idee appare come una storia degli errori e dei pregiudizi (antichi, ma anche moderni) dei quali occorre disfarsi, Polizzi mostra che nel prosieguo degli anni il pensiero leopardiano evolve nella direzione di uno «scetticismo ragionato e dimostrato» (p. 87), che esclude ogni finalismo nella natura e imputa al caso o alle circostanze sia la civilizzazione moderna sia le principali scoperte scientifiche e tecnologiche. La forza del pensiero moderno è per Leopardi meramente negativa, cioè come un atto di «eliminazione», non di «aumento». Idea, questa, che trova espressione in vari luoghi, dallo *Zibaldone* (es. : «la cognizione del vero non è altro che lo spogliarsi degli errori» (*Zib.*, 21 maggio 1823, 2710) ai *Paralipomeni* («imparar [...] / Altro non sia, se ben vi si guardasse, / Che un avvedersi di credenze stolte / Che per lungo portar l'alma contrasse» (IV, 19, vv. 1-4). È tuttavia presente in Leopardi, e Polizzi lo sottolinea, anche la tendenza a superare anche questa stessa conclusione. Osservando che le moderne scoperte nelle scienze osservative e naturali hanno portato a dimenticare quelle antiche, Leopardi sembra mettere in dubbio l'esistenza

medesima di un progresso, finanche negativo, nel sapere: «Anche le scienze materiali non so quanto progrediscano [...] I materiali non crescono, si cambiano. E quante cose si scuoprono giornalmente, che i nostri antenati avevano già scoperte! non vi si pensava più» (*Zib.*, 13 maggio 1829, 4507). *I materiali non crescono, si cambiano...*: il riconoscimento che profonde verità vengono scoperte senza la cognizione di altre precedenti e indipendentemente dalla storia del sapere, sembra dunque mettere in discussione, alla radice, la stessa possibilità di una qualsiasi crescita della conoscenza.

La scienza naturale è dominata, per Leopardi, dal sistema di Newton, che, benché non esente da difetti, rappresenta il punto di arrivo della scienza moderna, restando insuperato e insuperabile. Ciò costituisce, per Polizzi, un «limite profondo» della concezione leopardiana della conoscenza scientifica, i cui capisaldi così ricapitola: 1) «assume[re] lo sviluppo storico delle teorie e delle invenzioni come il portato di circostanze casuali» (p. 90); 2) «rit[enere] che con il sistema newtoniano la scienza abbia ormai raggiunto il suo punto di non ritorno» (p. 90), e che, dunque, non possa nascere alcun sistema alternativo a esso; 3) necessità di cercare, pertanto, *in altra direzione* «la possibilità di una comprensione profonda del sistema della natura» (p. 90). Stando così le cose, conclude Polizzi, si apre inevitabilmente lo spazio per «una visione non scientifica della natura, connessa alla potenza dell'immaginazione e del *coup d'oeil*, in grado di raggiungere il fondo della realtà» (p. 90). La conoscenza scientifica (del vero) appare infatti a Leopardi come qualcosa di antropologicamente «innaturale», perché «l'errore e l'ignoranza» sono «voluti» dalla natura e «necessari» alla felicità dell'uomo, che «non è fatto per conoscere» e nel quale l'ignoranza è funzionale alla felicità (p. 90). Se così non fosse – si chiede Leopardi col consueto metodo

della *reductio ad absurdum* – perché mai la natura «avrebbe posto tanti ostacoli a questa cognizione necessaria alla sua felicità, [...] perché la verità sarebbe così difficile a scoprire?» (Zib., 7 dicembre 1820, 387) Dal punto di vista antropologico, l'uomo non è dunque fatto per conoscere. Le sue facoltà intellettive non sono funzionali a questo proposito. In definitiva, conclude Polizzi, «l'attenzione di Leopardi slitta dall'analisi storica del rapporto tra conoscenza, scienza, ignoranza e illusione [...] alla ricognizione psicologica [e antropologica] delle facoltà umane» (p. 93). Una ricognizione che, in ultima istanza, «dissolve il problema storico del progresso del sapere moderno» (anche se, naturalmente, risulterà essenziale «nel procedere poetico del pensiero e della poesia»).

Altre scienze, oltre all'astronomia e alla fisica, hanno sollecitato l'interesse di Leopardi. La chimica, in primo luogo, a causa del materialismo enunciato nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* e per via dell'influenza dei “filosofi chimici” contemporanei, come, a esempio, Domenico Paoli con le sue *Ricerche sul moto molecolare dei solidi* (1825). E, in secondo luogo, la biologia – ovvero la riflessione sul vivente – per la precoce sensibilità di Leopardi nei riguardi del mondo animale. Una sensibilità, scrive Polizzi, che, in età adulta, viene a definirsi come un vero e proprio «pensiero dell'animalità», condensato – attraverso la mediazione dell'*Histoire naturelle* di Buffon – in varie note dello *Zibaldone*.

L'ultimo capitolo fuoriesce dal mondo delle scienze naturali per introdursi in quello di una particolare scienza umana, l'antropologia, che, in accordo col tempo, Leopardi intende come «riflessione sulla natura umana». Non è possibile soffermarsi su di essa. Ne vanno in ogni caso sottolineate l'originalità e l'innova-

tività, sia per la meritoria chiarificazione concettuale di nozioni leopardiane solitamente equivocate, quali quelle di “primitivo”, di “selvaggio”, di “barbaro” e di “civile”, sia per l'efficace illustrazione della genesi di quella che Polizzi definisce un'«antropologia negativa» (p. 95).

Differenziandosi da parecchia critica leopardiana, talvolta incline a oscurità, ridondanze e toni affabulatori, il contributo di Polizzi si caratterizza per la capacità di condensare efficacemente un tema ampio, impegnativo e ricco di sfaccettature, sottraendolo alle abusate formule scolastiche e mostrandone la complessità e pregnanza filosofica.

Marco Moneta*

David Friederich Strauss, *La vita di Gesù o esame critico della sua storia*, 2 voll., *Introduzione* di Armando Torno, La Vita Felice, Milano 2014, pp. 1480, s.i.p.

Scrivo Albert Schweitzer: «Come opera letteraria la prima vita di Gesù di Strauss appartiene alle opere più perfette che la letteratura scientifica universale conosca». Non solo: essa segna, nel 1835, un'epoca, enunciando il primo *aut-aut* della teologia del XIX secolo, quello dell'opposizione esclusiva tra storia e mito nei Vangeli, opposizione condotta, grazie alle vastissime conoscenze teologiche e, soprattutto, grazie alla razionalità hegeliana, di cui è messa in luce la funzione critica. *La vita di Gesù*, e le altre opere a sua difesa composte da Strauss, danno dunque origine, com'è noto anche alla nuova età filosofica della Sinistra hegeliana. Ma essa è anche l'*opus vitae* di Strauss: ne determina il destino esistenziale e seguirà tutta la sua vita, con le quattro edizioni, in cui Strauss ripensa continuamente i risultati raggiunti.

* marco.moneta1@gmail.com; Scuola universitaria professionale della Svizzera italiana, Lugano.

La Vita Felice ripropone ora la prima traduzione italiana della quarta edizione, pubblicata a Milano negli anni 1863-1865 dalla casa editrice Sanvito. È un'iniziativa interessante: lo studio di Strauss sembra essere del tutto estraneo alla cultura italiana, non solo dell'Ottocento; e, in effetti, *La vita di Gesù* non ha avuto una particolare fortuna. Si sottolinea tuttavia un limite di questa nuova edizione: essa riproduce la versione ottocentesca senza alcun cambiamento, fatto salva la correzione di refusi e di errori nelle citazioni delle lingue classiche, del greco e dell'ebraico (p. 8); non sarebbe di per sé una scelta negativa: potrebbe infatti offrire al lettore un esempio di traduzione ottocentesca dal sapore classico, ormai un po' dimenticato. Mancano però un suo inquadramento critico, considerazioni sulla sua rilevanza filosofica e, soprattutto, un esame della ricezione che quell'opera ha avuto nella vita culturale dell'Italia postunitaria: questi temi non sono affrontati dall'*Introduzione* di Armando Torno. Non è, del resto, neppur chiarita la paternità della traduzione, attribuita a Giacomo Oddo, e non a Felice Cavallotti, mentre a Oddo debbono essere ascritte le note critiche al testo.

L'esame delle vicende che condussero due esponenti della "sinistra anticlericale", come Cavallotti e Oddo, a porre attenzione a *La vita di Gesù*, avrebbe forse potuto approfondire la questione della presenza, nell'Italia della seconda metà dell'Ottocento, di una minoranza politico-culturale avversa al dogmatismo cattolico, che scopre, come suo antidoto, il pensiero tedesco; tradurre *La vita di Gesù* significava, in quel contesto, assumere il punto di vista critico della teologia protestante, nella sua forma più tipica della ricerca storica sulla vita di Gesù, a sua volta influenzata dall'assunzione dell'hegelismo: ciò avrebbe potuto svolgere in Italia un compito emancipativo, che, invece, è stata solo abbozzato. Ne dà conferma la lettura delle note critiche al

testo: Oddo mette a punto una riflessione e una metodologia autonome rispetto a quella di Strauss, del cui amore per la verità tuttavia si dichiara debitore: «In simili scritti non è poco il fatto che l'autore abbia trattato l'ardua materia, non mosso da avversione od odio verso la religione [...] ma spinto dall'amore per la verità. [...] Tale concetto mi sono formato dello Strauss [...] Queste idee ho voluto permettere affinché si conosca con quale spirito mi metta alla critica di alcuni punti di questo libro e con quanto rispetto verso l'autore, comunque i miei convincimenti con i suoi non convengano». (p. 138). Ne consegue un'interpretazione anticlericale, ma non antimetafisica, del cristianesimo, aliena da letture dogmatiche, in qualche modo affine alle affermazioni della teologia liberale tedesca, quella ricerca, cioè, scientifica, libera da obblighi ecclesiastici: «Lo studio delle varie religioni ci porta indirettamente ad ammettere il sentimento religioso come fatto naturale e che questo fatto naturale ci guida alla verità della necessità di una religione, necessità alla quale tien dietro la domanda se tra tante religioni ve ne sia una vera e se questa sia la cristiana» (p. 141).

Questo atteggiamento scientifico non ha avuto corso in Italia; paradossalmente esso è stato confuso con una ricerca *tout court* confessionale; e così è stato recepito anche dai governi italiani, che quando assunsero posizioni più decisamente laiche, eliminarono, con la legge Coppino (1877), le facoltà teologiche delle università statali, concedendo, di fatto e in modo miope, il monopolio teologico alle facoltà ecclesiastiche e confondendo colpevolmente ogni studio teologico con il confessionalismo cattolico.

S'è detto che *La vita di Gesù* non ha riscosso particolare interesse tra i teologi italiani ottocenteschi: essa non ha destato l'attenzione dei filosofi, nemmeno di coloro che, come Bertrando Spaventa, erano più sensibili all'hegelismo e alle sue rivisitazioni (ma anche di questo l'*Intro-*

duzione non dà conto). I motivi possono consistere nel fatto che *La vita di Gesù*, da un lato, è considerata una vicenda interna alla critica neotestamentaria, come sosterrà poi Ernesto Buonaiuti. Dall'altro, gli hegeliani italiani erano forse più volti alla deduzione del sistema, di cui è recepito il modello di razionalità progressiva; erano meno attenti all'utilizzo critico di questa razionalità. La predilezione di Strauss per la *Fenomenologia dello spirito* non è dunque ben capita, perché gli hegeliani italiani erano alle prese, come, del resto gli esponenti della Destra hegeliana, a mostrare la legittimità logica delle categorie e del sistema; tralasciano, invece, la costruzione hegeliana di un'esperienza speculativa e delle sue condizioni e, quindi, la possibilità di un disvelamento critico degli elementi di razionalità e di rappresentatività sensibile presenti nell'esperienza. Come scrive Strauss nella pagine finali della sua opera: «La storia sensibile dell'individuo, dice Hegel, non è il punto di partenza per lo spirito. La fede, cominciando dalla sensazione, ha innanzi a sé una storia condizionata dal tempo» (p. 1469). Strauss si attribuisce, appunto, il compito di discernere la razionalità presente nella storia, da quel particolare punto di vista della conciliazione, in Gesù, della ragione e della storia, prima applicazione critica della filosofia hegeliana a un dominio specifico dell'esperienza dell'uomo.

Molta acqua è passata naturalmente sotto i ponti della ricerca storica su Gesù. La lettura de *La vita di Gesù*, è ancora feconda? La sua attualità consiste forse nell'affermazione dell'irriducibile razionalità dell'esperienza, intesa come processo di costruzione, da parte dell'uomo, del proprio mondo. Proprio come insegna Hegel, non si dà così opposizione tra fede e ragione, ma scaturiscono dall'unità dell'attività dell'uomo, che costituisce, appunto, domini razionali diversi

dell'esperienza; *La vita di Gesù*, permette inoltre di riflettere sulla funzione critica della filosofia e di istituire un legame tra la sua "ancillarità" rischiaratrice, rivolta a ogni determinazione della realtà, come suggeriva un po'ironicamente Kant, e la sua funzione costitutiva. Questa riedizione de *La vita di Gesù* ha il merito, pur con i limiti indicati, di contribuirvi. Ancora con le parole di Schweitzer, si potrebbe dire: «Strauss non è solo il demolitore di soluzioni insostenibili, ma anche il profeta di una scienza futura» o, forse, del primato della ragione.

Enrico Colombo*

Palmiro Togliatti, *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi 1917-1964*, a cura di Michele Ciliberto e Giuseppe Vacca, Bompiani, Milano, 2014, pp. XLIII-2.330, € 55,00.

Il volume copre oltre 2300 pagine e contiene una parte vastissima della produzione scritta del segretario del Partito comunista e offre al lettore e allo studioso ampie *Introduzioni* generali alle sei sezioni in cui sono suddivisi gli scritti, ciascuna introdotta da uno studioso: Leonardo Pompea D'Alessandro, *Il fascismo in Italia e in Europa*; Giuseppe Vacca, *La democrazia repubblicana*; Francesco Giasi, *L'eredità di Antonio Gramsci*; David Bidussa, *Momenti della storia d'Italia*; Silvio Pons, *Il PCI e il comunismo internazionale tra politica e storia*; Michele Ciliberto, *L'intelligenza italiana. (Recensioni e corsivi)*.

Prima di questo volume, la raccolta di testi togliattiana più completa era quella in sei volumi delle *Opere*, a cura di Ernesto Ragionieri, Paolo Spriano e Luciano Gruppi (Editori Riuniti, 1967-1984). Nel 2014, in occasione del sessantesimo anniversario della morte, vennero pubblica-

* enricoachillecolombo@gmail.com; Liceo scientifico «Paolo Frisi», Monza.

te diverse raccolte di testi togliattiani, tra le quali gli *Scritti scelti (1944-1964)* di carattere storico-politico a cura di Luigi Vinci e Sandro Valentini (Edizioni Punto Rosso, 2014), la gran parte compresi nel presente volume Bompiani; *La guerra di posizione in Italia. Epistolario 1944-1964*, a cura di Gianluca Fiocco e Maria Luisa Righi (Einaudi, 2014), una vasta raccolta di carteggi, per due terzi inediti, concentrati prevalentemente sul rapporto tra Pci e intellettuali. Sempre per il sessantesimo apparvero anche studi sulla figura di Togliatti, tra cui due di tendenze opposte: la riedizione del volume di Donald Sassoon, *Togliatti e il partito di massa. Il PCI dal 1944 al 1964* (Castelvecchi, 2014; prima edizione Einaudi, 1980) e il *Dossier Togliatti* (fascicolo nr. 2, marzo-aprile 2014 del bimestrale diretto da Francesco Perfetti «Nuova storia contemporanea»), con saggi fortemente critici di Luciano Pellicani, Piero Ostellino, Sergio Bertelli, Giuseppe Bedeschi e altri.

Data la vastità del materiale, mi limito a rendere conto dell'aspetto che può maggiormente interessare il lettore della «Rivista di storia della filosofia». Nella sezione, *L'eredità di Antonio Gramsci*, esponendo il rapporto di Togliatti con Gramsci Giasi ha opportunamente preso le mosse dal 1927, dopo il duro scontro epistolare che i due dirigenti ebbero dell'ottobre 1926 sulla situazione che si stava determinando nel Comitato Centrale del PCUS, quando la maggioranza di Stalin e Nicolaj Bucharin attaccò violentemente la minoranza di Trockij e Grigorij Zinov'ev. Il dissidio tra Gramsci e Togliatti riguardò allora la funzione internazionale dell'Urss e la concezione del partito, e lasciò in Gramsci una ferita profonda, che durò anche negli anni di prigionia (fu arrestato l'8 novembre 1926) e fu motivo di forti dissensi tra la famiglia di Gramsci e Togliatti circa l'uso e la destinazione del materiale postumo del comunista sardo, a iniziare dai

Quaderni del carcere. Nonostante tale dissidio, fu lo stesso Togliatti, sin dal primo scritto del 1927, *Antonio Gramsci un capo della classe operaia*, a fissare i tratti che rimarranno patrimonio della cultura e dell'immaginario dei militanti comunisti. I diciannove scritti di questa sezione (1927-1964) mostrano con documenti, testimonianze e analisi l'impegno di Togliatti affinché Gramsci venisse considerato il "capo della classe operaia italiana"; l'ispiratore, dopo la Liberazione, dei compiti del PCI, soprattutto attraverso i *Quaderni del carcere*, dove "collegava e fondeva" il marxismo con la tradizione culturale italiana; e, infine, perché fosse considerato «un classico del Novecento». In questi scritti Togliatti analizza lucidamente il percorso intellettuale e politico di Gramsci e suo proprio, scanditi da un marxismo interpretato attraverso l'idealismo hegeliano e Gentile, ma poi arricchito dall'esperienza delle grandi fabbriche di Torino, dall'incontro con Lenin e dal confronto con Croce, interlocutore dei *Quaderni* e frequente bersaglio su «Rinascita» dei "corsivi" di Togliatti.

Molti di questi "corsivi", insieme ad altri interventi di "battaglia delle idee", sono raccolti a cura di Michele Ciliberto nella sezione *L'intelligenza italiana*, che muove dalla metà degli anni Venti, quando Togliatti ha ormai maturato alcuni tratti essenziali della sua concezione, ormai chiaramente marxista, per la quale il problema sostanziale della cultura italiana contemporanea è la separazione della classe dei "colti" dal corpo della nazione, la loro distanza dai gruppi dirigenti e il loro decadere in forme di scetticismo e di accademismo. Sono schemi di matrice desantisciana, che Togliatti e soprattutto il Gramsci dei *Quaderni* reinterpretarono in termini materialistici e con una concezione politica volta a trasformare l'ordine sociale con l'avvento al potere di una nuova classe.

Dagli scritti di questa sezione e da quelli del volume einaudiano *La guerra*

di posizione in Italia emerge come la strategia egemonica sviluppata da Togliatti dopo la Liberazione non fosse casuale, bensì il frutto di una ventennale elaborazione che considerava quella degli intellettuali una “questione nazionale”, decisiva per l’edificazione in Italia di una democrazia “progressiva”. Lo testimonia l’intreccio tra la strategia politica della “svolta di Salerno” (marzo 1944) e la polemica che, appena giunto in Italia, Togliatti avvia con Benedetto Croce: quella politica e quella «delle idee», scrive Ciliberto, «sono due aspetti della stessa battaglia», nella quale i *Quaderni* diventavano un’arma formidabile e che Togliatti continuerà, come mostrano i suoi scritti e gli interventi di Roderigo di Castiglia (il celebre pseudonimo usato da Togliatti per le sue “battaglie delle idee”), volti ad approvare o criticare non solo grandi intellettuali, come, oltre naturalmente a Croce e a Gentile, anche Giuseppe Prezzolini, Mario Missiroli, Elio Vittorini, Gaetano Salvemini, Eugenio Garin, Concetto Marchesi ecc., ma anche libri, film, trasmissioni televisive, spettacoli teatrali, mostre d’arte ... Non vi è forma di comunicazione culturale che Togliatti non considerasse e valutasse dal punto di vista della *stanza politica*, cioè del loro peso e significato per una nuova interpretazione della storia e della cultura d’Italia. Eminente l’esempio delle *Cronache di filosofia italiana* di Garin, che Togliatti considerò non solo un grande libro di storia, ma anche una sorta di autobiografia della sua generazione. La politica culturale di Togliatti, e ben lo mostra questo volume, era ispirata al pensiero di Gramsci e assegnava agli intellettuali il ruolo di «funzionari

delle sovrastrutture», che svolgono una attività di mediazione con il potere. Le loro espressioni professionali assumono di fatto una responsabilità civile e i partiti politici non possono, e non devono, disinteressarsene, stabilendo un confronto continuo tra le “filosofie” e i propri programmi. Il volume ci mostra così un Togliatti uomo del suo tempo, ma con un orizzonte culturale per il quale, come scrisse Ernesto Ragionieri, voleva «Dirigere il partito scrivendo».

Certo, Togliatti rappresentò anche l’Unione Sovietica più chiusa e retriva, come quella di Andrej Ždanov. Aspetto che nelle pagine scelte da Ciliberto non viene dimenticato. Ne è un esempio la polemica del 1949 con Massimo Mila, allora critico musicale de «l’Unità», sulla musica contemporanea: Togliatti lo attaccò con inaudita asprezza per avere dato dell’ignorante a Ždanov, che aveva accusato Sergej Prokof’ev e Dmitij Šostakovič di «degenerazione formalistica della musica» e «decomposizione intellettualistica». Togliatti eleva questa posizione di Ždanov a paradigma ideologico: l’arte contemporanea è accusata di essere frutto di «studiate, fredde e inespressive e ultra accademiche stravaganze, che di nulla parlano a noi e alla comune degli uomini», mentre il Partito deve essere «portatore, in forma adeguata, anche dell’ispirazione della società e del popolo a un’arte che sia all’altezza della vita sociale e non degeneri per i viottoli dell’impotente intellettualismo formalistico» (pp. 2069-70). Si tratta di una posizione ideologica che condiziona a lungo la critica degli intellettuali comunisti, causando deformazioni e guasti.

Marzio Zanantoni*

* direzione@edizioniunicopli.it; Università di Milano.