

RECENSIONI

Francesca Gorgoni, Irene Kajon, Luisa Valente (eds.), *Philosophical Translations in Late Antiquity and in the Middle Ages. In Memory of Mauro Zonta*, Aracne, Roma 2022, pp. 316, € 20,00.

Il volume raccoglie gli interventi presentati alla conferenza tenutasi il 6 e il 7 febbraio 2019 a Roma in memoria di Mauro Zonta, insigne e compianto studioso di filosofia ebraica e araba medievale scomparso prematuramente nel 2017. L'intento commemorativo del libro viene reso esplicito da testi volti alla ricostruzione e narrazione delle ineguagliabili qualità scientifiche di Zonta, ossia *In Memoriam* di Silvia Fazzo (pp. 13-16), *Mauro Zonta and the Unity of Medieval Philosophy* di John Marenbon (pp. 17-19), il *Ricordo di Mauro Zonta* di Pierpaolo Grezzi (pp. 21-24) e l'utilissima bibliografia degli scritti di Mauro Zonta curata da Francesca Gorgoni (pp. 265-294) sulla base di un documento preparato da Zonta stesso e poi rivisto dalla moglie Francesca Ziino Zonta. I restanti saggi commemorano Zonta seguendo e approfondendo le sue molteplici linee di ricerca, spaziando dalla storia della filosofia antica alla filosofia medievale, dalla critica e l'ecdotica del testo alla lessicografia e alla codicologia. In particolar modo, l'attenzione sempre dimostrata da Zonta per le fonti filosofiche greche è ripresa nei contributi di Giuseppe Veltri (Some Notes on Philo's Sceptical Strategies, pp. 25-34) e di Silvia Fazzo (La tradizione arabo-latina e l'archetipo della *Metafisica* di Aristotele, pp. 171-194), che indagano rispettivamente le strategie scettiche di Filone Alessandrino nel contesto greco-giudaico della sua produzione e la tradizione greco-arabo-latina della *Metafisica* di Aristotele. L'interesse di Zonta per lo studio della filosofia araba ed ebraica medievale è invece il punto di partenza dei contributi di Warren Zeev Harvey (The Puzzling Hebrew Translations of Ibn Daud's *Exalted Faith*, pp. 35-62), Francesca Gorgoni («Agli arabi è occorsa al riguardo una cosa (*amr*) al di fuori della natura»). Una nota su Averroè e la lingua araba, tra universalismo e particolarismo, pp. 63-80) e Roberto Gatti (La presenza nella filosofia ebraica del XIII e XIV sec. (Falaquera e Gersonide) dei tre *Opuscoli* di Ibn Rushd e figlio sulla felicità mentale, pp. 113-140), che si propongono di indagare tematiche e autori centrali della filosofia medievale in lingua ebraica: Harvey discute un caso molto interessante di doppia traduzione di un testo arabo ormai perduto, ossia *La Fede Esaltata (Al-'Aqidah al-Rafi'ah)* di Ibn Daud, mettendo in luce le diverse scelte lessicali e interpretative che

Rivista di storia della filosofia, n. 4 2024, Issn 0393-2516, Issn-e 1972-5558, Doi 10.3280/SF2024-004009

sono alla base delle traduzioni ebraiche di Rabbi Samuel Ibn Matut e Solomon Ibn Labi; Gorgoni affronta un affascinante passo del *Commento Medio alla Poetica* di Averroè, avanzandone un'interpretazione innovativa che si avvale sapientemente della traduzione ebraica medievale dell'opera del filosofo andaluso; infine, Gatti studia l'influenza teorica e lessicale degli *Opuscoli* di Averroè e di suo figlio indicati come "Tre trattati sull'essenza dell'intelletto materiale" nell'opera di Gersonide e Shem-Tob ben Joseph Falaquera.

I contributi di Alessandro Guetta (Traduzioni e lessici filosofici manoscritti nell'Italia ebraica, tra fine Cinquecento e inizio Seicento, pp. 195-208) e Mauro Perani (Frammenti di traduzioni ebraiche note e anonime di opere filosofiche e scientifiche di Abulcasis, Aristotele, Averroè, Avicenna, Euclide, Galeno e Teodosio nella "Genizah italiana", pp. 209-234) si rifanno esplicitamente al progetto scientifico di Zonta di rintracciare nella lessicografia e nella codicologia, dunque nell'aspetto più materiale e concreto dei testi, lo sviluppo della pratica filosofica. I due studiosi si concentrano rispettivamente sui lessici filosofici ebraico-italiano del Cinquecento-Seicento e sui frammenti di traduzioni ebraiche di opere filosofiche e scientifiche sparsi nelle biblioteche italiane. Questi dettagliati e ricchi contributi mettono in luce l'importanza della materialità – sia essa linguistica o codicologica – per lo studio della filosofia e delle scienze medievali, offrendo importanti spunti di riflessione, sulla scia della lezione di Zonta, su aspetti trascurati della tradizione intellettuale in lingua ebraica nella penisola italiana.

Il volume celebra anche la passione di Zonta nell'editare testi in lingua ebraica. I contributi di Gad Freudenthal (Ps. Avicenna, *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* on: Why does the Sun Heat? (With a Text Edition and Translation of Chapter 12), pp. 81-112) e di Silvia Di Donato (La tradizione ebraica dell'opuscolo di Averroè sulla scienza divina, pp. 141-170) sono infatti dedicati all'ecdotica di testi: Freudenthal pubblica qui un'edizione con traduzione dell'introduzione e del dodicesimo capitolo del *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam (Libro del Cielo e del Mondo)* attribuito ad Avicenna, offrendo agli ebraisti e ai medievisti in genere un testo di grande importanza per la ricostruzione della cosmologia post-avicenniana. Silvia Di Donato presenta un interessante studio su un opuscolo di Averroè, *Sulla scienza divina*, editando sia la traduzione in lingua ebraica di Todros Todrosi sia quella anonima del ms. Paris, Bnf Hébr. 910, e discutendo, grazie a questi testi, la finalità teorica dell'opera.

L'ultimo contributo, a cura di Irene Kajon (Il problema dell'uomo: Raymond Klibansky come editore del *Plato latinus e arabus*, pp. 235-264), illustra l'inestricabile nesso fra pratica filosofica e ricerca storica nel pensiero e nell'opera di Raymond Klibansky, mettendo in luce come in questo studioso la storia della filosofia rispondesse anche a un umanesimo di fondo.

Il volume, grazie all'ampia varietà dei contributi e all'esauriente inserto bibliografico, è insieme un punto di arrivo e di partenza, celebrando i traguardi scientifici di Zonta e, al tempo stesso, stimolando nuove frontiere della ricerca storico-filosofica. Una futura ristampa potrebbe beneficiare della revisione di alcuni refusi nelle trascrizioni dal greco e nelle lingue moderne utilizzate, che non inficiano tuttavia minimamente l'alta qualità del volume.

Germano Gorga*

* germano.gorga@imtlucca.it; IMT Scuola Alti Studi Lucca.

Andrea Suggi, *La filosofia del Rinascimento. Una guida per temi*, Carocci, Roma 2023, pp. 354, € 34,00.

Negli anni più recenti la cultura filosofica dei quasi tre secoli che vanno dal tardo Trecento agli inizi del Seicento e che identificano il periodo multiforme e ricco di fermenti culturali noto con il nome di Rinascimento, ha suscitato rinnovato interesse. Lasciandosi per lo più alle spalle le opposte letture storiografiche che enfatizzano la preminenza dell'aspetto artistico e letterario sulla dimensione *stricto sensu* filosofica di questo fenomeno, o, al contrario, tendono a considerare come eminentemente filosofica ogni sua espressione, anche artistica e letteraria, nonché le interpretazioni che ne fanno una propaggine dell'età che lo precede a scapito di quelle che ne sottolineano l'aspetto di rivoluzione rispetto al passato, questo interesse si è per lo più concretizzato in una intensa attività di edizione di testi e una molteplicità di studi, relativi sia ai grandi protagonisti di questa età di rinnovamento come pure agli autori cosiddetti 'minori', sui quali si va finalmente concentrando il lavoro degli studiosi. Anche la storiografia filosofica, che a lungo ha continuato a schiacciare il Rinascimento tra il Medioevo e l'Età moderna, i cui esordi erano per lo più fatti coincidere con la rivoluzione scientifica, Descartes e l'affermarsi del cartesianesimo, ha ormai da tempo ritagliato uno spazio specifico per questo fenomeno culturale. Si tratta di uno spazio prepotentemente affermato – a non voler rimontare al pionistico *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860) di Jacob Burckhardt – già nei testi di Ernst Cassirer *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906), e *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927) e consolidatosi con *La storia della filosofia italiana* di Eugenio Garin (1966), con il quale il dibattito approda in qualche modo alla manualistica della storia della filosofia.

Negli ultimi decenni si sono in effetti susseguite diverse iniziative editoriali che hanno proposto affidabili guide al pensiero rinascimentale, non più considerato come mero momento di transizione tra due periodi epocali della storia culturale, ma letto nella sua specificità, nel suo interno dinamismo e pluralismo, sia in continuità con la filosofia scolastica sia nel suo ruolo centrale nell'emergere della modernità. Ricordo per brevità solo alcuni titoli, a mio parere significativi di questo cambio di prospettiva: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, sotto la responsabilità scientifica di Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler e Jill Kraye (Cambridge 1988, online nel 2008), indirizzato comunque a lettori specialisti; il volume ponderoso curato da Cesare Vasoli e pubblicato con il titolo assai significativo di *Filosofie del Rinascimento* (Bruno Mondadori, Milano 2002); *La filosofia del Rinascimento*, a cura di Germana Ernst, che ha il merito di offrire anche una ragionata antologia di testi, a volte tradotti per la prima volta in italiano da edizioni antiche (Carocci, Roma 2003); *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, messo a punto da James Hankins (Cambridge 2007), e la recente *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* curata da Marco Sgarbi per Springer (2022).

Tutti questi strumenti raccolgono contributi di diversi autori, sono quindi volumi collettanei, a differenza di quello di Andrea Suggi, costruito coraggiosamente sulle fatiche di un unico studioso, che offre quindi un testo rivolto a studenti universitari e lettori curiosi, senza ambizioni di specialismi ed esaustività. Si propone, come indicato nel sottotitolo, come una agile «guida per temi» al panorama molteplice e composito che fa da sfondo a questa epoca di eccezionale fermento intellettuale e al tempo stesso di grande conflittualità, che vede il tramonto degli antichi paradigmi (filosofici, etici, politici, religiosi, scientifici) e l'affermarsi di una nuova visione della realtà e di una incipiente, condivisa, coscienza europea. Non solo fenomeno italiano, il Rinascimento

è infatti profonda ansia di rinnovamento che percorre in modo diverso la «miseria et infelice Europa» dilaniata dalle guerre di religione, segnata dall'istaurazione di un rigido controllo della circolazione delle idee attraverso meccanismi di repressione e censura ferocemente intransigenti, ma i cui orizzonti culturali sono ormai dilatati dall'ampliamento degli spazi geografici annunciati dai viaggi di esplorazione, dallo sviluppo delle attività produttive e commerciali, dalle nuove dottrine cosmologiche, dall'avvento della stampa, che Cesare Vasoli definì «la “rivoluzione inavvertita” che nessun potere religioso o politico poté veramente a controllare».

Anziché seguire cronologicamente gli eventi, le biografie, l'affermarsi di nuovi modelli culturali, il volume di Suggi è strutturato su cinque assi portanti – tutto sommato pochi, si potrebbe pensare: si potrebbe rilevare, per esempio, l'attenzione solo cursoria per alcuni filoni di pensiero (le arti meccaniche, l'alchimia, la medicina, la *nova methodus*, il ritorno dello scetticismo) che non trovano uno spazio di approfondimento nel volume, che legittimamente seleziona altri punti di osservazione. Questi cinque assi portanti sono: la condizione umana, la crisi religiosa, la nuova politica, la ricerca di un nuovo sapere, la filosofia della natura. Attorno a questi punti nodali l'autore ricostruisce la nuova visione del mondo che viene ad affermarsi nell'arco di questi secoli cruciali, nei quali è profondamente mutata la civiltà dell'Occidente. Il punto di partenza di questa indagine non poteva che essere dedicato alla nuova concezione dell'uomo che si afferma in questo segmento temporale (*La condizione umana*, pp. 17-70), benché Suggi tenda a circoscrivere la sua analisi al periodo che va dalla seconda metà del Quattrocento al primo Seicento, tralasciando i primi fermenti tardo trecenteschi in cui parte della letteratura sull'argomento ravvisa già un significativo mutamento di prospettive – è questa per esempio la posizione di Eugenio Garin, variamente espressa nei suoi numerosi studi, tra i quali mi limito a ricordare per brevità *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954 e *L'uomo del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1988; una analoga scansione temporale propone Vasoli nel volume *Filosofie del Rinascimento*, come pure le storie della filosofia in lingua inglese che ho sopra richiamato. Sono gli anni delle precoci traduzioni dei dialoghi platonici: nei primi anni del Quattrocento, Leonardo Bruni, incoraggiato da Manuele Crisolora e Coluccio Salutati, pur non riuscendo a tradurre, come si proponeva, tutti i dialoghi, realizza eleganti versioni latine del *Fedone* (1404-1405), dell'*Apologia di Socrate* (1404-1409; seconda versione nel 1424-1427), del *Critone* (1404-1409; seconda versione nel 1423-1427), del *Gorgia* (1409) e delle *Lettere* (1427). Traduce inoltre frammenti del *Fedro* (1424) e del *Simposio* (1435), nonché l'*Apologia di Socrate* di Senofonte. Già nel 1402, inoltre, Manuele Crisolora e Uberto Decembrio avevano reso disponibile la *Repubblica*, nuovamente tradotta nel 1450 da Pier Candido Decembrio, mentre tra il 1453 e il 1459 Giorgio di Trebisonda metteva a punto una versione latina delle *Leggi* e del *Parmenide*. La traduzione completa degli *Opera omnia Platonis* fu come è noto realizzata da Marsilio Ficino e pubblicata a stampa nel 1484. Altra tappa fondamentale di questo ritorno di Platone e dei platonici è la traduzione, già avviata da Ambrogio Traversari, della *Theologia platonica* di Proclo per mano di Pietro Balbi, segretario personale di Niccolò Cusano, e le versioni latine di Plotino – che Ficino pubblica nel 1492 –, Porfirio (*Sententiae* e *De abstinentia* stampati tra 1492 e 1497) e Giamblico (*De mysteriis*), che esce nella stampa aldina dei *Platonica* del 1497. Già nel 1464 Ficino aveva comunque terminato la sua traduzione in latino del *Corpus Hermeticum*, per attendere alla quale – su indicazione di Cosimo d'è Medici – aveva interrotto la traduzione dei dialoghi platonici. Il codice a sua disposizione conteneva quattordici trattati, e Ficino intitolò l'opera intera col nome del primo: *Pimander*. Pubblicata nel 1471 insieme al-

l'*Asclepius*, già esistente in latino, ebbe poi numerosissime altre edizioni, che si arricchirono via via di altri testi.

Parallelamente, anche il filone aristotelico, già più accessibile a partire dal XII secolo, registra una rinnovata disponibilità di testi, grazie anche a una conoscenza via via più dettagliata della lingua greca, promossa dai contatti sempre più stretti con Costantinopoli. È ben noto il ruolo che in questo senso ebbe il concilio di Ferrara-Firenze del 1438-1439, finalizzato alla riunificazione con la Chiesa ortodossa, e come il dibattito tra platonici ed aristotelici, soprattutto tra i delegati bizantini del concilio, fosse diventato un asse fondamentale della speculazione filosofica, dalla pubblicazione del *De differentiis* di Pletone nel 1439 fino al *De ente et uno* di Giovanni Pico della Mirandola, stampato nel 1491. Non a caso nel volume di Suggi le prime due figure attraverso le quali rileggere la storia della nuova visione antropologica sono quella del «princeps Platoniorum», Marsilio Ficino, nella veste di traduttore e interprete di Platone e dei platonici e pensatore originale capace di incarnare le istanze di rinnovamento che attraversarono la seconda metà del Quattrocento – soprattutto nella concezione dell'uomo come *nexus* e *copula mundi* –, e Giovanni Pico della Mirandola, con la celeberrima visione dell'uomo come «camaleonte» e novello «Proteo» per la sua capacità di metamorfosi, tanto bestiale quanto angelica. «Plastes et fctor sui», l'uomo di Pico è artefice e inventore di se stesso nel contesto di una dinamica rigenerativa o degenerativa che lo pone al centro di una intima e drammatica deliberazione, mai svincolata da un deciso progetto di concordia sapienziale, che a tratti lo stesso Ficino aveva accarezzato.

Sul versante aristotelico, Suggi analizza con grande acribia la complessa visione dell'uomo proposta da Pietro Pomponazzi, quanto di più lontano possa immaginarsi dalle posizioni dei filosofi platonici fiorentini, che attraverso una critica corrosiva al cristianesimo inteso come religione razionale e soprattutto dopo aver sbarrato le porte all'idea di un al di là nel quale troverebbe compimento il fine, anche contemplativo, dell'uomo, si sforza di trovare il senso dell'esistenza umana in un orizzonte assolutamente mondano, il cui fine si rivela del tutto immanente e terreno, coincidendo con la stessa virtù. Alle religioni, anch'esse sottoposte al ciclo biologico di nascita, crescita e morte, viene affidata la funzione civile di normare la pratica dell'agire umano che garantisce lo sviluppo armonico del corpo politico. La stessa «favola» della predestinazione trova la sua fruttuosa applicazione se adeguatamente proposta al popolo, non perché rappresenti una verità razionale ma in quanto utile alla convivenza civile e alla stabilità della società umana.

Non solo la coincidenza dell'anno di stesura del *De fato* e del *De incantationibus* pomponazziani con quello di pubblicazione del *Momo* di Leon Battista Alberti, il 1520, ma anche una certa corrispondenza di temi («l'ineluttabilità del fato e l'irruzione della fortuna capace di sovvertire i destini individuali, la saggezza intesa come capacità di dominare sé stessi, il tema della vicissitudine, l'insistenza sugli influssi degli astri sulla vita degli uomini», p. 59), consente a Suggi di chiudere la sezione del volume dedicata alla nuova visione della condizione umana con un breve capitolo dedicato a Leon Battista Alberti. In esso emerge il ruolo di una virtù tutta terrena come mezzo per attenuare e modificare le influenze naturali e contenere l'irrazionalità del caso, arginando così la forza cieca della natura e ritagliando all'uomo uno spazio di soddisfazione e di felicità, fondata proprio sulla consapevolezza di una finitudine insuperabile, eppure gestibile con le proprie abilità, anche tecniche, facendo dell'arte uno spazio di realizzazione in cui l'uomo si afferma come artefice del suo destino.

Il secondo cardine (pp. 71-126) attorno al quale ricostruire il panorama complesso che fa da sfondo ai mutamenti dell'epoca è individuato da Suggi nella crisi politica e religiosa che segna fortemente questi secoli, dall'avanzata dei Turchi e della religione

islamica alla dolorosa scissione all'interno dello stesso cristianesimo, attraversato dai fermenti della Riforma protestante e dalle contromisure cattoliche che culmineranno con il Concilio di Trento, dal quale vennero alla luce «l'indice dei libri proibiti, il tribunale dell'Inquisizione, nuovi ordini religiosi, tra i quali la Compagnia di Gesù, che tanto influenzarono la vita culturale e politica del mondo moderno» (p. 121). Suggi ripercorre in questo contesto drammatico le posizioni di Niccolò Cusano, espresse in particolare nel *De pace fidei*, redatto a ridosso della caduta di Costantinopoli il 29 maggio 1453; di Erasmo, il *cives Mundi* che individuò la propria patria nella repubblica cristiana costituita dagli spiriti desiderosi di vivere la propria fede all'insegna di una profonda e sincera spiritualità, capace di andare oltre le asprissime divergenze teologiche che il cristianesimo stava attraversando; di Lutero e Calvino – che assestarono i colpi più duri all'unità cristiana – ma anche Huldreich Zwingli, Michele Serveto, Sebastiano Castellione, Giacomo Aconcio, Gasparo Contarini, Juan de Valdés, Reginald Pole, Bernardino Ochino, Lelio e Fausto Sozzini.

Il terzo asse della ricostruzione di Suggi è *La "nuova" politica* (pp. 127-192); in questa sezione del volume l'autore affronta, a partire dall'affermarsi di un nuovo soggetto politico, lo stato assoluto, la complessa relazione tra religione e politica e quella strettamente correlata dei rapporti tra potere spirituale e potere temporale. Questa sezione dà spazio agli autori ai quali da tempo Suggi dedica maggiore attenzione, ripercorrendo in chiave originale il pensiero di Machiavelli (già affrontato in un volume nel *Sotto il cielo della Luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli*, Pisa, ETS, 2019), Tommaso Moro, Jean Bodin (altro autore oggetto di studi specifici da parte di Suggi), ma anche la letteratura di politici, cortigiani e teorici della Ragion di Stato, come Francesco Guicciardini, Baldassar Castiglione e Giovanni Botero, la cui fortuna fu straordinaria e duratura e contribuì all'affinarsi di un'arte che proprio nel corso del Cinquecento cominciava a darsi i propri principi, il proprio metodo e le proprie tecniche specifiche.

Metodo e ricerca di un nuovo sapere sono i temi attorno ai quali ruota la quarta parte del volume (*Alla ricerca di un nuovo sapere*, pp. 193-260), in cui sullo sfondo dei profondi mutamenti legati al crollo della visione del mondo fondata sul modello cosmologico di matrice aristotelico-tolemaica, emergono fermenti nuovi, incarnati in modo diverso da differenti sensibilità, alimentando la riflessione sulla condizione umana, la sua finitezza rispetto agli orizzonti aperti dal dissolversi dei confini fisici, astronomici, che la nuova cosmologia andava imponendo. In questo contesto, Suggi analizza in particolare figure come quella di Girolamo Cardano e Michel de Montaigne, viste proprio come una interessante risposta in chiave morale alla consapevolezza della ineludibile caducità della condizione umana, alla quale contrappongono con assoluta fermezza l'eccezionalità di ciascun individuo e della sua esperienza nel mondo. Ben diversa la direzione, pur non uniforme, che prenderanno le ricerche di Francis Bacon e soprattutto di Galilei in vista di un nuovo metodo e di un sapere nuovo, fondato su un'indagine diretta della natura e costruito proprio a partire dal crollo dei paradigmi precedenti, forte di una sperimentazione che se da una parte contribuisce irrevocabilmente alla dissoluzione di una visione del mondo che era stata vitale per secoli, dall'altra pone le basi di un sapere nuovo che si consolida attorno ai cardini dell'esperimento e della sua ripetibilità per giungere a comporre una nuova visione del mondo, rifiutando autorità e principi predefiniti, a partire da una ferma rivendicazione delle capacità umane di conoscere la realtà. Si tratta di una capacità da educare, impiegata nel rigore di procedure codificate e sempre sottoposta al vaglio della verifica sperimentale, ma comunque percepita come idonea a garantire all'uomo un approccio al vero.

L'ultimo ampio capitolo del volume (pp. 261-318) propone una interessante lettura del pensiero di Telesio, Bruno e Campanella, a partire dalla loro filosofia della natura, costruita con approcci, metodo e strumenti distanti dalla tradizione peripatetica e pronta a ridefinire – pur se in modi spesso radicalmente diversi – l'intera enciclopedia del sapere, ricostruendo l'organicità della scienza, rinsaldando i nessi tra metafisica, fisica, etica, «consentendo di interpretare la natura e la storia, definire una dottrina etica e indicare alla politica i suoi compiti, le sue finalità e i suoi metodi» (p. 15). Con queste figure straordinarie si compie il passaggio tra il maturo Rinascimento e l'Età nuova, in cui la discussione filosofica si costruirà su linguaggi, metodi e finalità differenti, proprio a partire dalla messa in discussione della concezione qualitativa della natura che pure avevano diversamente condiviso.

Delfina Giovannozzi*

Daniele Conti, *I “quadernucci” di Niccolò Machiavelli. Frammenti storici Palatini. Introduzione, edizione critica e commento*, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa-Firenze 2023, pp. CCXXXII-420, € 45,00.

Impreziosito da una sovraccoperta assai espressiva, questo massiccio volume rientra nel progetto INCIPIT, cui aderiscono sette fra i maggiori istituti di cultura del nostro Paese, e offre alcuni testi per lo più inediti che gettano luce sul percorso culturale di Niccolò Machiavelli dagli anni della Cancelleria fiorentina sino alla composizione delle opere maggiori. Già curatore dell'edizione critica di due testi di Marsilio Ficino, le *Predicationes* (Aragno, Torino 2014) e il *Commentarium in Epistulas Sancti Pauli* (ivi 2018), l'Autore è attualmente borsista post-doc presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, ove sta lavorando all'edizione critica delle *Conclusiones* di Giovanni Pico della Mirandola e alle loro fonti platoniche e neoplatoniche. Il volume è introdotto da una prefazione («Qualche riga su una biblioteca fiorentina», pp. XXV-XXIX) di David Speranzi, responsabile del Settore manoscritti, Rari e Fondi antichi della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, e da una «Premessa» dell'Autore (pp. XXXI-XXXV), dalle quali traspare una storia avvincente sotto il profilo sia culturale che metodologico, che si è conclusa con l'attribuzione a Niccolò Machiavelli di tre testi (i “quadernucci”) contenuti nella seconda sezione del ms Pal. E.B. 15.9 striscia 1413. Quest'ultimo è un codice apografo, ovvero copia di un originale manoscritto, che fu fatta eseguire da Giuliano de' Ricci (1543-1606), figlio di Bartolomea Machiavelli e quindi nipote di Niccolò, erede e «primo accorto ordinatore delle carte di Machiavelli» (p. XLIX).

I “quadernucci” di cui viene qui fornita l'edizione critica, preceduta da un ampio e assai dettagliato «Studio introduttivo» (pp. XXXVII-CCXXXI), hanno come sfondo il progetto di una “storiografia pubblica” (nella forma degli *Annales* e non della *Historia* più o meno celebrativa) che la riforma della Cancelleria fiorentina del 1483 aveva affidato a uno dei sei segretari. Avviato concretamente nel 1488, il progetto era sopravvissuto alla fine della Signoria medicea (1494) e alla successiva riforma degli uffici della Cancelleria, che nel corso del 1498 portò alla elezione di Niccolò Machiavelli a segretario della seconda Cancelleria e alla sua nomina a cancelliere dei Dieci di Balìa. I “quadernucci” rientrano quindi nella «tipologia di scritture incompiute dallo statuto ibrido, al confine tra compilazioni storiografiche e scritti di governo» (p. XXXI), redatte da Ma-

* delfina.giovannozzi@cnr.it; Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (ILIESI) del Cnr, Roma.

chiavelli in margine alla sua attività nella Cancelleria fiorentina e delle quali sino ad ora si conoscevano pochi esempi.

Il primo testo o frammento (assai breve: pp. 3-6) riguarda la delicata missione diplomatica che Cosimo de' Pazzi (futuro arcivescovo di Firenze) e il giureconsulto Francesco Pepi svolsero nel settembre 1496 presso l'imperatore Massimiliano I per dissuaderlo dall'appoggiare la ribellione di Pisa al dominio fiorentino. Questo frammento fu dato alle stampe da Reginaldo Tanzini nel 1796, omettendo però sia l'accenno alla successiva nomina di Francesco Pepi quale ambasciatore presso Ludovico il Moro sia un significativo appunto finale, in cui Machiavelli rinvia ad altri «quaderni» e che è «rivelatore delle fasi in cui si scomponeva il processo compositivo di questo genere di letteratura storiografica». Infatti «Le scarse annotazioni ricavate da spogli e registi di corrispondenza effettuati in Cancelleria e conservati in fascicoli sciolti ("quaderni") fungevano da ipotesto a scritture dotate di maggiore elaborazione formale» (p. LXXXIII).

A questo primo testo (qui intitolato *Frammento I*) segue una serie di appunti raccolti sotto il titolo *Nuovi spogli storici* (pp. 7-46), che vanno ad aggiungersi agli *Spogli storici dal 1464 al 1501* pubblicati nel 2010 nelle *Opere storiche* di Niccolò Machiavelli. Questi *Nuovi spogli storici*, che vanno dall'aprile del 1497 sino alla conquista francese del ducato di Milano (settembre 1499) e alla prigionia di Ludovico il Moro, furono tratti verosimilmente dai dispacci che gli ambasciatori fiorentini inviavano da Milano e ai quali Machiavelli aveva libero accesso, anche se «le numerose lacune nei registri di Responsive ai Dieci e alla Signoria hanno impedito di rintracciare la fonte originale di ogni segmento dei *Nuovi spogli*» (p. LXXXV). Lacune che si possono tuttavia colmare grazie al ms Arch. C 9 conservato nell'Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana di Milano, che riporta le copie (eseguite in buona parte da Agostino Vespucci, segretario degli ambasciatori fiorentini alla corte di Ludovico il Moro nonché amico di Niccolò Machiavelli) di ben 688 messaggi inviati a Firenze dal 21 agosto 1495 al 12 ottobre 1499. Uno specchio, per così dire, della fitta trama di manovre politico-diplomatiche non sempre a senso unico che la Repubblica di Firenze svolse negli anni cruciali che segnarono la fine dell'equilibrio raggiunto con la pace di Lodi (1454).

Assai ampio (pp. 47-245) è il terzo testo o "quadernuccio" tratto dal sopraccitato ms palatino e qui intitolato *Summario Palatino*, riprendendo il titolo della rubrica con cui tale testo si apre (*Summario di cose seguite <d>a di 6 di giugno 1498 fino a di X di settembre 1498*). In realtà questa raccolta di notizie disposte in ordine cronologico copre un arco temporale ben più lungo, concludendosi con il resoconto della battaglia di Marignano (13-14 settembre 1515), ove Francesco I di Francia e i veneziani sconfissero i cantoni svizzeri che dal 1512 avevano sotto tutela il ducato di Milano, retto da Massimiliano Sforza. Questo *Summario Palatino* si può dividere in tre sezioni. La prima va dal 1498 alla morte di Cesare Borgia (12 marzo 1507) e ai negoziati per la restituzione a Firenze della città di Pisa, che si conclusero nel maggio di quell'anno. Dopo una lacuna di un anno (maggio 1507-maggio 1508) la seconda sezione termina con la fine della Repubblica fiorentina e il ritorno dei Medici (autunno 1512), con la conseguente estromissione di Machiavelli dal cancellierato. La terza sezione, aggiunta in un momento successivo, riguarda in generale gli eventi italiani ed europei fino alla battaglia di Marignano. A prescindere da quest'ultima parte, che è «ragionevolmente attribuibile al solo Machiavelli, sotto lo scheletro narrativo del *Summario Palatino* [...] si può intravedere la molteplicità delle voci degli autori dei suoi ipotesti: un lavoro collettivo condotto gomito a gomito da segretari, coadiutori e altri funzionari della Cancelleria, da Machiavelli al Buonaccorsi [Biagio], al Vespucci, a Bartolomeo Ruffini, a Marcello Virgilio, che a vario titolo si può presumere abbiano contribuito all'appronta-

mento delle schede preparatorie e forse steso alcune sezioni [...], che in seguito Machiavelli avrebbe revisionato in qualità di segretario e trascritto nei propri “quadernucci”, forgiandone una bozza primitiva poi rimasta tale e destinandola così al novero dei progetti abortiti di una storiografia ufficiale della Repubblica» (pp. CLXXIX-CLXXX). Non v'è certo bisogno di porre in risalto il collegamento fra le vicende descritte in questi “annali” e l'impegno politico-amministrativo di Machiavelli (conclusosi il 7 novembre 1512), nonché gli scritti composti in quegli anni, dai *Decennali* (1504-1513) al *Principe* (1513). Oltre che fornire un contributo alla genesi e contestualizzazione delle opere di Machiavelli, il volume offre un esempio emblematico del legame che unisce (o dovrebbe unire) la storia delle idee con la storia dei testi e dei loro copisti, in una feconda interazione fra il lavoro dello storico e quello del bibliotecario e dell'archivista. Chiudiamo questa presentazione segnalando che il 28 ottobre 2023 al Teatro comunale di Cesenatico è stato conferito all'Autore il “Premio Marino Moretti per la filologia, la storia e la critica nell'ambito della letteratura italiana”, giunto alla XVI edizione.

Gregorio Piaia*

Gianluca Mori, *Athéisme et dissimulation au XVII^e siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, avant-propos par Antony McKenna, Honoré Champion, Paris 2022, pp. 414, € 68,00.

Pensavamo di sapere tutto, o quasi, sul *Theophrastus redivivus*, questa imponente *summa* del pensiero eterodosso della prima modernità, primo trattato esplicitamente ateo, precoce esempio di quella letteratura filosofica clandestina che fiorirà di lì a poco, non più in latino ma in francese. Una memorabile edizione era stata pubblicata nel 1982 da Guido Canziani e Gianni Paganini; quest'ultimo nei decenni successivi aveva pubblicato molteplici e illuminanti analisi delle tematiche principali di tale opera, seguito da Nicole Gengoux. Nessuno era tuttavia riuscito a riaprire e risolvere in maniera convincente la questione dell'attribuzione. Gianluca Mori lo fa nel libro qui presentato, ma non si limita a questo risultato: attraverso il lavoro fatto per consolidare la sua proposta, Mori ci offre non solo un'interpretazione complessiva di questo manoscritto clandestino (soprattutto in relazione al tema della religione, della sua origine, della sua funzione), ma anche un ritratto intrigante di Guy Patin, professore di medicina in Sorbona, amico di molti intellettuali del Seicento francese e non solo.

Per consolidare l'attribuzione del *Theophrastus* proprio a Patin, Mori ricorre a uno strumento che ha già brillantemente applicato in passato ad altri trattati clandestini: un confronto puntuale e approfondito tra il testo da attribuire e gli scritti del presunto autore, pubblicati o inediti, alla ricerca di una specie di firma nascosta che emerga appunto dalle affinità testuali ed eventualmente stilistiche. In questo caso, particolarmente preziosa si rivela la corrispondenza di Patin, che offre a Mori alcune delle prove più convincenti. Il carattere erudito del testo, poi, richiede uno studio puntuale di quanto sappiamo dei libri posseduti da Patin e delle sue letture: gran parte dei paralleli testuali riscontrati nel *Theophrastus* e in Patin riguardano infatti delle citazioni tratte da una lista estremamente nutrita di autori dell'antichità e del Rinascimento, soprattutto italiano. Il *portrait robot* dell'autore delineato da Mori ricostruisce delle vere e proprie costellazioni di citazioni significative che ricorrono non isolatamente, ma in gruppo e se-

* gregorio.piaia@unipd.it; Università di Padova.

condo schemi che hanno lo scopo di condurre il lettore alla medesima conclusione. Queste analisi permettono di entrare anche nel laboratorio di un erudito della metà del Seicento, anzi, per meglio dire, di un gruppo di eruditi. Per costruire il *Theophrastus*, Patin infatti deve aver collezionato degli estratti ordinati secondo criteri tematici, costruendo dei veri e propri centoni di *loci communes* che gli servono da serbatoio cui attingere ogni qualvolta si trova ad affrontare argomenti simili. Con tutta probabilità, questo lavoro di raccolta e assemblaggio non è stato condotto in solitudine: emergono a più riprese indizi che sia Gabriel Naudé, sia Pierre Gassendi abbiano contribuito in maniera più o meno estesa alla raccolta di testi da utilizzare per la critica della religione. Naudé, in particolare, ha verosimilmente fornito i materiali per una parte consistente del Trattato III del *Theophrastus*; anzi, forse lo ha scritto direttamente. Questa ipotesi contribuisce anche a risolvere un problema interpretativo: in questo manoscritto, infatti, sono accostate due diverse concezioni della religione e del suo uso. Quella che troviamo appunto nel Trattato III coincide con quanto leggiamo nelle opere di Naudé: come nell'*Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté fausement soupçonnés de magie* o nelle *Considérations politiques sur les coups d'estat*, anche qui la religione è considerata come uno strumento di governo. Particolarmente impressionante è la lista di riferimenti a filosofi del Rinascimento italiano, come Machiavelli, Campanella, Leone Modena, Cardano, che sembrano rinviare univocamente a Naudé, se consideriamo il suo lungo soggiorno in Italia e i suoi contatti personali con alcuni di loro. Ora, mentre Naudé ha sempre sostenuto che la religione è uno strumento indispensabile per la stabilità del potere politico e che da questo punto di vista una fede vale l'altra, purché faccia da collante sociale, in altri luoghi del *Theophrastus* troviamo un appello a sradicare la religione in quanto credenza non solo falsa, ma anche nociva per l'umanità. Questo doppio sguardo sulla religione, già evidenziato da altri interpreti, viene così ricondotto alla presenza di una diversa mano dietro i trattati che compongono il *Theophrastus*.

Nella sua vita pubblica Patin è radicalmente anti-moderno: Aristotele, Ippocrate e Galeno sono i suoi fari, mentre Paracelso è ricoperto di disprezzo, e con lui tutti i *novatores*. Il *Theophrastus* dal canto suo, sembra ignorare del tutto l'esistenza dei grandi filosofi suoi contemporanei. Non è tuttavia impossibile trovarne qualche flebile traccia. Con grande acribia Mori individua una presenza importante, ossia quella dei *Praeadamitae* di Isaac de Lapeyrière, di cui vengono condivise praticamente tutte le teorie principali, in particolare quelle che contribuiscono a confermare la tesi dell'antichità/eternità del mondo. Ma nel *Theophrastus*, come era già stato notato da Tullio Gregory, affiora anche una certa affinità con Hobbes, in particolar modo per quanto riguarda il tema dell'uguaglianza naturale. Questo legame non deve stupire, del resto, se si pensa che durante suo soggiorno parigino Hobbes frequenta gli stessi circoli intellettuali di Patin, in particolare quelli che gravitano intorno a Mersenne e Habert de Montmor. Stessa cosa si può dire per la stretta parentela che Mori evidenzia tra le citazioni di Lucrezio nel *Theophrastus* e quelle del *Syntagma philosophicum* di Gassendi: vista la stretta amicizia tra i due, non è inverosimile che l'attenzione di Patin su alcuni luoghi del poema lucreziano sia stata indirizzata proprio da Gassendi. Come nel caso di altre coincidenze testuali, quello che conta non è tanto e solo la possibilità di sovrapporle (nel *Syntagma philosophicum* il *De rerum natura* è citato quasi integralmente), quanto il fatto che siano combinate e articolate in modo simile. Più sorprendente e indiretta è la presenza di Descartes: indiretta perché con ogni probabilità mediata dalla conoscenza di testi di Henricus Regius. Professore di medicina a Utrecht, Regius potrebbe in effetti aver attirato l'interesse di Patin grazie alle sue tesi sull'anima umana, nonostante il radicale rifiuto dell'ilomorfismo. Regius aveva

infatti sostenuto che l'uomo è un *ens per accidens* e che l'anima è organica al corpo, almeno fin quando è congiunta con esso, provocando la vivace reazione di Descartes e infine la rottura dei rapporti con lui.

Si è detto della fedeltà ad Aristotele di Patin, che segue tuttavia percorsi molto distanti dal tomismo: il suo Aristotele è quello delle opere dedicate alla filosofia naturale, o quello del *De anima* letto con gli occhiali dell'aristotelismo padovano. È l'Aristotele che stringe in un nodo indissolubile il corpo e le funzioni dell'anima, quello che rende impossibile argomentare a favore dell'immortalità individuale. Mori sottolinea la centralità di questo tema all'interno della perorazione antireligiosa del *Theophrastus* e la sua stretta connessione con una forma di ateismo pre-cartesiano, se non nella cronologia nel caso di quest'opera sicuramente scritta prima del 1659, almeno per quanto riguarda le sue fonti predilette. Se infatti l'anima umana non è immortale, non ci possono essere punizioni o premi dopo la morte e quindi viene meno sia la funzione principale della provvidenzialità divina, sia la necessità che esista un Dio. L'ateismo del *Theophrastus*, quindi, può reggersi sulle due gambe della mortalità dell'anima e della critica della religione come invenzione umana, senza necessitare né di un materialismo in senso stretto (da buon aristotelico, Patin non rinuncia all'esistenza delle forme), né di una dimostrazione dell'inesistenza di Dio. Antropologia e politica precedono e fondano la critica alla teologia.

Ricco di un'erudizione mai fine a sé stessa, il libro di Gianluca Mori ci svela con maestria quali siano gli strumenti del mestiere necessari per confezionare un'opera monumentale e al tempo stesso enigmatica come il *Theophrastus*, uno scritto che, a qualche decennio di distanza dalla sua stesura, è stato capace di attirare l'attenzione di collezionisti celebri come il Principe Eugenio di Savoia, e che ora ci parla con una voce nuova.

Antonella Del Prete*

Leonardo Messinese, *Dopo Kant. Oltre il problematicismo. Il Novecento come un "romanzo metafisico"*, InSchibboleth, Roma 2024, pp. 439, € 26,00.

Romanzo metafisico sta qui per messa in scena e narrazione della convergenza e del conflitto di posizioni fondamentali ("metafisiche") riguardo al pensiero dell'intero avvenute fra Gustavo Bontadini e Emanuele Severino, maestro e allievo, dalla seconda metà del Novecento. Attraverso il prisma del consenso/conflitto fra i due protagonisti è una ampia sequenza di pensatori italiani che viene alla luce con le proprie tesi peculiari – da Croce a Gentile, da Ugo Spirito a Guido Calogero, da Antonio Banfi a Nicola Abbagnano, per citare solo alcuni – sicché il volume è anche un interessante affresco della storia della filosofia italiana del Novecento. La trama speculativa del racconto di Leonardo Messinese inizia con la ricostruzione della posizione fondamentale metafisica di Bontadini, in dialogo critico con Gentile. Il secondo passaggio prende in considerazione la tesi "problematicista", elaborata da Bontadini per caratterizzare (e criticare) la filosofia contemporanea, critica cui si unisce il giovane allievo Severino. Il terzo passo verte in particolare sul contributo originale che Severino persegue, sia in ordine al problematicismo che in relazione al momento della costruzione metafisica. La quarta parte ha per oggetto il cosiddetto "secondo Severino" e la svolta da lui elaborata ponendo al centro della metafisica il "Principio di Parmenide". Svolta che non rimane

* antonella.delprete@unito.it; Università di Torino.

senza influenza sul pensiero di Bontadini (quinto passo) e che sollecita entrambi i pensatori di riapprofondire le proprie premesse e conquiste concettuali. Messinese ha efficacemente rappresentato un cammino complesso e un confronto serrato fra i due filosofi, del quale potrò dare soltanto qualche cenno.

Per Bontadini – su questo punto in consenso con Severino – la metafisica classica, considerata nella sua struttura essenziale, non si contrappone astrattamente allo svolgimento del pensiero moderno. È invece lo svolgimento della filosofia moderna che conduce o riconduce – attraverso il momento storico-teoretico rappresentato dalla filosofia contemporanea – alla metafisica, e quindi – per Bontadini – alla metafisica classica che, per la sua solidità teoretica, si poneva come esclusiva di altri tipi di metafisica. La metafisica che trattava, disse una volta Bontadini, viene chiamata “classica” in quanto il principio che la sorregge «fu messo in luce nell’età antica» e non si darebbe in quella che chiamiamo tradizione occidentale un altro principio che possa entrare validamente in concorrenza con esso (p. 188). Domanderei a Bontadini: nemmeno il principio della libertà? Nasce in questo contesto una tesi di Bontadini sul pensiero italiano del Novecento, che può costituire un utile banco di prova per l’assunto (problematico) che la metafisica avrebbe potuto e potrebbe sempre rinascere con nuova forma. Per un verso, infatti, si deve registrare – secondo Bontadini – come il Novecento filosofico italiano nella sua struttura essenziale sia in linea con la tendenza “problematicista” che sarebbe dominante nella contemporaneità filosofica. Per l’altro verso è possibile vedere in modo più lineare che altrove l’implicito orientarsi di un tale problematicismo è verso una ripresa del sapere dell’intero, quale è per Bontadini il sapere metafisico. Questa discussione critica-speculativa di ciò che Bontadini designa come problematicismo è senza dubbio un centro animatore dello studio di Messinese.

Personaggio essenziale del “romanzo filosofico” inscenato da Messinese è Giovanni Gentile. Qui emerge una visione centrale del pensiero bontadiniano: l’idealismo attuale di Gentile costituisce per lui il superamento compiuto della separazione moderna del pensiero dall’essere, che ancora sussisteva in Kant. La struttura della dialettica dell’attualismo è la radice del successivo “problematicismo” nel suo concreto dispiegarsi, il quale secondo la interpretazione bontadiniana del moderno si risolve infine nel sapere metafisico. La trama di questo singolare romanzo viene sviluppata intorno alla ricostruzione della intenzione teoretica di andare oltre il problematicismo, intenzione che aveva accomunato il già maturo Bontadini degli anni Cinquanta del Novecento e l’ancora giovane Severino (cfr. p. 31). La convinzione di entrambi era infatti di poter superare la situazione teoretica di colui che “non sa” in ordine al problema per eccellenza, che riguarda il senso fondamentale della vita umana di fronte alla alternativa che Messinese rappresenta così: o immanenza, cioè affermazione della assolutezza del mondo, oppure trascendenza, ovvero affermazione della assolutezza di Dio. Il superamento, non puramente formale, ma concreto, del problematicismo avverrebbe per Bontadini/Severino mediante la costituzione del sapere metafisico, e ciò secondo l’una o l’altra delle due direzioni fondanti (immanenza/trascendenza), che sono entrambe «in astratto possibili» (p. 35), anche se le fatiche maggiori di Bontadini sono state senza dubbio da lui dedicate alla «trascendenza teologica» (106). Ciò che è problematico sarebbe precisamente ciò che deve essere tolto, soppresso, anche se il contenuto affermato altro non fosse che l’intero della esperienza, che per Bontadini differisce dall’intero dell’essere e le è subordinata. D’altro lato il togliimento deve essere quello della problematicità originaria, il problematicismo appunto, non quello che è intrinseco alla conoscenza più specifica delle determinazioni dell’essere da parte della ragione umana e finita.

Si presenta qui l'accesso di Bontadini all'idealismo, un concetto sistematico opposto al realismo e che riunisce diversi fenomeni filosofici. Il suo punto nevralgico è la soppressione del presupposto dialettico e naturalistico *in quanto* presupposto, un approccio che è stato salutato favorevolmente da amici e sfavorevolmente da avversari dell'idealismo, come se questo fosse risoluzione e annullamento dell'essere semplicemente nel pensiero. Se invece – argomenta Bontadini – si considera che l'annullamento idealistico è soltanto quello della alterità dell'essere e non quello dell'essere stesso, si scorgerà che ciò che è tolto è riaffermato come contenuto o termine intenzionale del pensiero stesso, e cioè come *validamente* affermato (cfr. 43). Derivano da questo approccio all'idealismo interessanti approfondimenti sulla natura del trascendentale. Per Bontadini il trascendentale esprime la caratteristica dello spirito, per cui questo come progresso non può mai acquietarsi in un contenuto acquisito. Il trascendentale esprime la crescita, ma la esprime in quanto crescita che trasvaluta il già cresciuto e lo innova secondo tutto sé stesso. Il trascendentale risolve perciò l'empirico e lo supera – in un altro empirico. Si comprende allora che Bontadini possa dire che il «trascendentale non è una cosa, ma una considerazione, un punto di vista, una ratio, un riguardamento» (p. 78). Inscenando una lezione accademica a Jena Fichte aveva stabilito come segue i passi del «riguardamento»: Pensa la parete; Pensa adesso colui che pensa la parete; Guarda come lo fai. Il trascendentale è la pratica riflessiva del pensare, cosa che tuttavia non mi sembra che Bontadini abbia valorizzato.

Quali sono i caratteri salienti del pensare metafisico che Bontadini fa valere? Egli risponde che questo pensare è un «pensare inferenziale», dove l'inferenza consiste nel giungere ed affermare che data la realtà di *a*, ovvero di ciò che Bontadini nomina come l'unità dell'esperienza, ovvero il diveniente, deve venire affermata la realtà di *b*, ossia l'essere trascendente. È percepibile come Bontadini qui si colleghi alla tradizione delle «prove», ma in modo da valorizzare il portato dell'idealismo. Per lui era necessario affermare la qualifica insieme idealista e realista della unità dell'esperienza, cioè del punto di partenza della speculazione, e ricercare l'iniziale coincidenza dell'idealismo con il realismo classico; insieme tuttavia si trattava per Bontadini di andare ancora più avanti nell'idealismo, problematizzando l'equazione di unità dell'esperienza e intero senza dare per assodata la tesi che il contenuto adeguato del pensiero sia costituito (solo) dall'unità dell'esperienza, che è sì punto di partenza, ma non l'intero.

La entrata in scena di Severino, che di Bontadini fu allievo, come è noto, per un verso consolida la linea critica verso il problematicismo moderno e corrobora l'idea che la struttura della metafisica classica sia fondata ed essenzialmente costituita dal principio (parmenideo) della impossibilità della limitazione dell'essere da parte del non-essere (p. 223). D'altro canto Severino – a partire del suo parmenidismo – introduce punti di differenza nella concezione metafisica classica che lo allontanano dalle posizioni del maestro. Il principio della metafisica classica, ovvero quello che consente di mediare costruttivamente l'esperienza e di operarne un trascendimento, va sotto il nome di «dimostrazione dell'esistenza di Dio» (il lettore percepirà qui il carattere laico dell'argomentazione, che procede per dirla con Kant secondo «la semplice ragione» [*blosse*, non *reine Vernunft*]). Esso suona così: «L'essere non può essere originariamente limitato dal non essere» (p. 239). Questo principio, che è sua volta fondato sul principio di non-contraddizione, consente di giustificare l'affermazione che l'essere trascende l'unità dell'esperienza, ovvero fonda la «disequazione» tra l'esperiente (il diveniente) e l'assoluto. Nella sua opera *La struttura originaria*. Severino aveva già affermato la impossibilità del non essere in riferimento a ogni ente, e questo a motivo del necessario superamento di una concezione formalistica del principio di non-contraddizione. Quanto all'essenziale allora non si dava differenza fra la «metafisica dell'esse-

re”, di impronta bontadiniana, e la “metafisica originaria” di ispirazione severiniana, dato che anche per Bontadini ad essere trascesa non è la struttura considerata dal suo lato formale (l’intero), ma il contenuto immediato della stessa, cioè l’unità dell’esperienza. Tuttavia, mentre per Bontadini il principio della permanenza dell’essere (principio di Parmenide storicamente configurato, metafisica classica) è il risultato di una mediazione che ha la sua base di immediatezza nel principio di non-contraddizione, secondo Severino invece vediamo che il principio di permanenza è immediatamente implicato dal principio di non-contraddizione, che si presenta come «l’autentico principio di Parmenide». Il principio di non-contraddizione porta oltre la presenza immediata, al modo – aggiungerei – di una intuizione intellettuale alla Schelling. Severino disegna per tal via un altro percorso filosofico e viene via via (anni Sessanta) aumentando la sua presa di distanza dalla tradizione metafisica. Per lui l’aporia filosofica non si instaura – al modo della metafisica – fra il referto dell’esperienza e quello del logos, ma è piuttosto l’esito del rapporto fra il logos e una posizione del contenuto dell’esperienza che non è affatto fenomenologica immediata, come erroneamente si opina, ma è frutto di una falsa interpretazione. Questa interpretazione falsa deve venire rimossa. Qui si aprirebbe – o riaprirebbe – il compito della filosofia. Nella parte conclusiva del volume Messinese tratteggia «la possibilità di un nuovo incontro» fra la tradizione metafisica e la fenomenologia severiniana. Una “metafisica teologica” dovrebbe valorizzare il peso che è posseduto dall’autentico referto fenomenologico all’interno della struttura originaria, in modo da creare costantemente un equilibrio con il peso che compete alla dimensione logica della struttura originaria della verità. Occorre ripensare in definitiva la concreta circolarità dei due ambiti dell’immediatezza, ma per cogliere il significato dell’ente diveniente non è sufficiente limitarsi al dato fenomenologico del “variare” del contenuto dell’apparire. È richiesta una unità trascendentale con l’elemento logico della struttura originaria che afferma l’opposizione assoluta di essere e non-essere.

Marco Ivaldo*

Fabio Minazzi, *Ragnate trasparenze. Riflessioni sul modello storiografico di Ludovico Geymonat e la sua matrioska filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 312, €, 20,00.

Questo volume in formato ridotto (14 x 14) riunisce tre saggi che consentono di rivivere l’intera vicenda intellettuale di Ludovico Geymonat (1908-1991), figura di spicco del Novecento filosofico italiano. Il primo saggio, *Ludovico Geymonat e la sua personalità intellettuale, morale e civile* (pp. 27-78) è apparso nel 2022 su «Kamen’. Rivista di poesia e filosofia» e muovendo dal «carattere» e dalla «indole» di Geymonat ne ricostruisce il percorso filosofico-politico dall’iniziale positivismo (cui corrispose un deciso antifascismo e poi la partecipazione attiva alla Resistenza) alla «svolta» verso lo storicismo e il materialismo dialettico operata negli anni Sessanta e al superamento della contrapposizione fra le «due culture», quella umanistica e quella scientifica. Il secondo saggio, *Sulla valenza esegetica neopositivista della traduzione. Ludovico Geymonat traduttore e consulente einaudiano negli anni Trenta* (pp. 79-166) è l’ampliamento di un contributo pubblicato nel 2023 per i tipi di Nuova Trauben nel volume *Traduttori e sviluppo della cultura. Sette figure della casa editrice Einaudi 1936-*

* marcoivaldo25@gmail.com; Università Federico II, Napoli.

1970, a cura di Aurelia Martelli. Il terzo saggio, *La Matrioska filosofica di Ludovico Geymonat. Valore, importanza, significato ed originalità del modello storiografico geymonatiano* (pp. 167-304), è ora apparso anche nel volume *Sine Ira et Studio. Metodo e impegno civile per una razionalità illuministica. Scritti offerti a Dario Generali*, a cura di Francesco Luzzini (Mimesis 2024), e analizza puntualmente il «ribaltamento critico» operato da Geymonat nei confronti del «consolidato modello storiografico» di Mario Dal Pra e che ispirò la grande impresa collettiva della *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (Garzanti, Milano 1970-1976, voll. 7).

Nella «Prefazione» l'Autore, che è stato allievo e collaboratore di Geymonat, e poi promotore e presidente dell'Istituto «L. Geymonat» di Milano, sottolinea la «connaturata inquietudine teoretica» (p. 11) di una figura d'intellettuale che va ben oltre quella dello studioso di epistemologia e di filosofia della scienza, discipline di cui in Italia è stato il rifondatore. Ne consegue l'esigenza di periodizzare con cura il percorso filosofico di Geymonat, cogliendo le differenze ma anche un filo rosso di fondo: un lavoro di smontaggio e rimontaggio svolto qui a ritroso, a partire cioè dalla grande *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (la cosiddetta "Storiona") e risalendo fino al «pionieristico e smilzo volumetto» *Il pensiero scientifico*, apparso nel 1954. Il percorso teorico di Geymonat si configura così come una *matrioska* russa, ovvero un gioco di incastri, «una sorta di varie "scatole cinesi", in cui ciascun livello rimanda necessariamente ad un altro livello» (p. 13).

Di particolare interesse, in questa sede, sono le pagine dedicate alla prospettiva storico-filosofica di Geymonat, quale alternativa al modello che andava allora per la maggiore e che nella Scuola di Milano era impersonato da Mario Dal Pra. Una prospettiva, detto in breve, che mirava a innovare il modo di "fare storia della filosofia" ponendo in primo piano l'interazione tra il pensiero scientifico e quello filosofico e ribaltando così – anche nel numero di pagine – il tradizionale «cono storiografico» (p. 192) che privilegiava il pensiero antico, medievale e moderno rispetto a quello del Novecento, ritenuto troppo vicino per poter essere oggetto di un'indagine critica che vada oltre la semplice informazione. Un approccio assai militante, dunque, che trovò espressione in un'opera di grande successo editoriale quale fu la *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, nella quale Geymonat s'impegnò a fondo. Non essendo stato allievo né di Geymonat né di Dal Pra non mi sento coinvolto direttamente in questa *baruffa in famiglia* (per dirla alla veneta) che risale a mezzo secolo fa e alla quale dovremmo oggi guardare con animo più distaccato, laddove il tono fra l'apologetico e il celebrativo usato dall'Autore conferisce a queste pagine un sapore di testimonianza personale più che di discussione metodologica. Mi limito solo a far presente che la "coperta", ovvero il metodo adottato, risulta sempre stretta quando si ha a che fare con un "letto" assai esteso quale è il passato filosofico, e che le interpretazioni militanti (al pari delle accezioni polemiche) sono stimolanti sul momento ma lasciano poi il tempo che trovano, offrendo semmai lo spunto *a posteriori* per indagini di storia della storiografia filosofica.

Nella ricostruzione qui svolta da Fabio Minazzi c'è un altro aspetto che mi ha colpito: il senso di sconfitta e quindi di delusione che traspare dall'ultimo periodo della vita di Geymonat, caratterizzato da una intensa attività scientifica (negli ultimi tredici anni pubblicò ben quattordici volumi...) cui corrispose però un senso di fallimento sul piano politico e civile nel guardare alla situazione dell'Italia all'inizio degli anni Novanta: «Per questa ragione [Geymonat] aggiungeva che se avesse mai potuto rinascere non avrebbe più fatto il filosofo, bensì il politico, onde cercare di poter realmente contribuire a cambiare, in meglio, il nostro paese. Ma poi aggiungeva, con la sua tipica tenacia da vecchio leone, di considerarsi "uno sconfitto che lotta sempre"» (p. 77). Non si tratta di un aspetto secondario, perché esso ricompare, ad es., quando Minazzi sotto-

linea nell'atteggiamento morale di Geymonat il singolare intreccio fra la «classica lezione positivista» e un «martinettismo etico che lo ricollega [...] alla moralità kantiana e alla assolutezza dell'imperativo categorico» (p. 96; sui rapporti con Piero Martinetti vd. pp. 45-48). Di qui lo stretto legame posto da Geymonat fra il rinnovamento filosofico e culturale del nostro Paese e il rinnovamento sul piano sociale ed economico, anche se poi «la speranza di poter strettamente abbinare e variamente intrecciare, in un unico movimento storico complessivo, questi due profondi cambiamenti – che rinviavano, del resto, alla profonda “riforma intellettuale e morale del Paese” già auspicata da Gramsci – non si è naturalmente realizzata» (p. 97).

Visto dall'esterno, questo senso di fallimento o quanto meno di profonda delusione – che sembra condiviso dall'Autore ma che, ad es., si coglie anche nell'ultimo Garin – suona alquanto strano, dal momento che a partire dagli anni Cinquanta la Sinistra ha esercitato una indiscussa egemonia culturale che si è mantenuta anche dopo lo scioglimento del PCI (dal quale Geymonat era uscito per dissensi sull'atteggiamento dell'URSS verso la Cina post-maoista, aderendo infine a Rifondazione Comunista). Quali possono essere le ragioni di questo divario? Inadeguatezza dell'azione politica a fronte di una impressionante e pervasiva egemonia culturale esercitata dal variegato panorama della Sinistra nel secondo Novecento (e oltre)? Ma da cosa nasce questa inadeguatezza, dato che non si può certo dire che l'impegno politico della Sinistra sia stato scarso, se paragonato all'impegno allora esercitato dal Centro e dalla Destra, e data anche la superiorità morale, oltre che culturale, che la Sinistra ha sempre rivendicato? Dall'ingerenza delle superpotenze oltre che del potere economico, nazionale e internazionale? Non ho competenze al riguardo, anche se mi sembra che in Italia la Sinistra non abbia rifiutato di stringere rapporti con diversi e forti settori del potere economico. Da storico delle idee, mi chiedo se al fondo di questo nesso assai stretto e coinvolgente fra impegno intellettuale e impegno politico non abbiano operato categorie di remota matrice cristiana come quelle di “liberazione”, “redenzione” e “salvezza”, laicamente rivissute, certo, ma con un afflato para-religioso (diciamolo pure, con una vera e propria fede, sia pure immanente) che non può non incappare negli scogli, nei contrattempi e nelle mediazioni della concreta prassi politica, nutrimento quotidiano di quella “Storia” di cui si vorrebbe essere veri interpreti e promotori. È un'ipotesi che accanto ad altre (come gli effetti più profondi degli “anni di piombo” e poi dell'implosione dell'URSS ovvero del “sistema comunista”) può concorrere a mettere meglio a fuoco la figura intellettuale di Ludovico Geymonat e di altri protagonisti della nostra più recente cultura filosofica.

Gregorio Piaia*

Mario Novaro, *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Zoboli e Elena Decesari, Interlinea, Novara 2022, pp. XXX-307, € 25,00.

Nel saggio iniziale dei *Parerga und Paralipomena* Schopenhauer, con una evidente e ingenua forzatura, faceva diventare Malebranche l'ispiratore non solo del sistema dell'armonia prestabilita di Leibniz ma anche del panteismo spinoziano. Si trattava di uno dei non infrequenti slanci che spingevano Schopenhauer a esaltare incondizionatamente quei classici che sentiva particolarmente a sé affini. Un Malebranche fortemente schopenhaueriano è stato l'autore di Mario Novaro (1868-1944), un «poeta-filo-

* gregorio.piaia@unipd.it; Università di Padova.

sofo» (definizione, questa, data da Eugenio Montale) originario di Diano Marina che affiancò all'attività di industriale dell'olio d'oliva una parallela carriera letteraria e filosofica. Novaro deve essere ricordato in primo luogo come direttore de «La Riviera Ligure», periodico che tra il 1895 e il 1919 accolse la collaborazione di tantissime tra le voci letterarie e poetiche più significative del periodo. Novaro ebbe però anche una carriera filosofica che seguiva una formazione affatto peculiare, svoltasi principalmente tra Berlino e Vienna con professori quali, tra gli altri, Lazarus, Dilthey, Paulsen, Adolf Lasson, Simmel, Zimmermann.

La riflessione di questo filosofo ligure ruota dunque in primo luogo intorno alla figura di Malebranche, il «Platone francese». Insoddisfatto delle interpretazioni allora in voga dell'occasionalismo e più in generale della tradizione cartesiana (quelle di Bouillier, Ollé-Laprune, Pfeleiderer...), Novaro intuisce una spiccata analogia tra la prospettiva del padre oratoriano e quella dell'autore de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il solo ad avere colto il profondo significato della teoria delle cause occasionali, «il quale senza mai espor di proposito la teoria di Malebranche la trovò identica in fondo alla sua, e dimostra una grande ammirazione per questo filosofo, col quale del resto egli presenta più d'una somiglianza» (p. 23); «La teoria delle cause occasionali qual è in Malebranche appare al kantiano Schopenhauer la più fedele espressione della sua propria, ed egli stesso nel preciso senso malebranchiano chiama cause occasionali le cause naturali» (p. 152). Come detto, non mancano nei *Parerga* solidi appigli per supportare questa interpretazione. Il trasporto schopenhaueriano per Malebranche trova del resto conferma nelle sottolineature della copia di *De la recherche de la vérité* appartenuta al filosofo tedesco. Bene si vede da queste note di lettura come Schopenhauer seguisse con grande simpatia l'andamento della riflessione malebranchiana sulla causalità che giungeva infine a individuare nella «Volonté de Dieu» il piano metafisico che lega causa ed effetto. Dal filosofo francese Schopenhauer si distingueva solo per un tratto di penna che cancellava il «de Dieu», riconoscendo così la sola «volontà» senz'alcuna determinazione il vero fondamento metafisico – si veda il bel saggio sulla biblioteca di Schopenhauer (nel volume *Guarigioni, rinascite, metamorfosi*, Le Lettere, Firenze 2010) di Sandro Barbera, che parlava appunto di «completa adesione al modello malebranchiano della causa occasionale» da parte dell'autore del *Mondo*. In maniera non dissimile si muoveva Novaro, che a suo modo cancellava il «de Dieu» ridimensionando sistematicamente come goffe e non necessarie le concessioni malebranchiane alla religione, per contro enfatizzando la piena conseguenza delle riflessioni che culminavano in un «originale e grandioso modo di vedere l'Essere». Scriveva Novaro: «Non ci si deve scandalizzare della veste religiosa che spesso il pensiero di per sé del tutto razionale di Malebranche assume. Così se egli dà il nome di Dio a ciò che più spesso egli chiama l'Essere, l'Essere in generale o universale, l'Essere infinito o l'Essere senza restrizioni» (p. 70); «Malebranche crede di rafforzare e acquietare la sua coscienza di credente contro le conseguenze logiche del suo sistema» (p. 97).

Malebranche fu «il più originale tra gli allievi di Cartesio», colui che seppe oltrepassare il frammentario pensiero del maestro virando verso «un sistema universale armonico» che rappresenta, nella filosofia moderna, «il primo e migliore esempio di idealismo» (p. 34). Malebranche procede all'«applicazione metafisica» (p. 57) del cogito cartesiano, sviluppato in modo da trovare uno sbocco nel concetto di Essere, «punto di coordinazione delle coscienze» (p. 57). L'esito è, al di là delle pie precisazioni dello stesso padre oratoriano, una prospettiva incline al panteismo («Malebranche stesso ammette peraltro di tendere al panteismo», p. 97), dove un Essere che si dimostra «semplicità» e «fecondità» è radice del mondo fenomenico: «oggetto della filo-

sofia è per lui il cosmo, la visione generale dell'Essere, l'unione delle singole cose nella realtà universale. È il legame che unisce il diverso nel tutto a costituire l'apice del suo pensiero» (p. 40); «Come in Bruno, come in Spinoza e come già in Parmenide, per Malebranche la categoria più alta è quella dell'unità e dell'unicità. L'Essere è unitario e unico. Non c'è nulla fuori dell'Essere e tutto ciò che è nell'Essere è collegato mediante qualcosa di comune, mediante l'identità fondamentale ultima» (p. 89). La celebrazione di Malebranche si compie nell'ultima pagina della dissertazione novariana del 1893: il filosofo della *Recherche* «si è innalzato a una visione universale e sistemata dell'Essere dalla quale Descartes era rimasto così lontano e perciò ha sicuramente il diritto di essere considerato il metafisico più mordace e profondo di Francia. La sua patria sembra addirittura aver avuto in lui l'unico filosofo allo stesso tempo profondo e mordace. Lo spirito penetrante del Malebranche non ha avuto in essa alcun altro esponente» (p. 105).

L'originalità di Malebranche viene sostenuta non solo nei confronti di Cartesio, ma anche verso altri pensatori della modernità. Il pensiero di Berkeley è vicino a quello di Malebranche per la negazione della materia, ma il vescovo irlandese si limita a questa semplice affermazione supportandola con un'ingenua fondazione teistica (cfr. p. 96); per contro, con piena coerenza Malebranche giungeva ad una forma di panteismo idealistico ponendo il principio delle cose come «un logos vivo nel quale non tanto noi siamo quanto egli è propriamente nel mondo e in noi» (p. 153). Leibniz, da canto suo, si dimostrò sempre «ingiusto e malevolo» (p. 33) verso un autore con il quale aveva maturato debiti considerevoli, deviando tra l'altro questa eredità nella direzione di un «triviale ottimismo» (p. 91). La preoccupazione principale di Novaro è però quella di chiarire i rapporti di Malebranche con Spinoza. Lo scrittore italiano ridimensiona da un lato tutte quelle precisazioni con le quali Malebranche si teneva a distanza dal panteismo del filosofo olandese (indicato nelle *Méditations chrétiennes et métaphysiques* come «le misérable Spinoza [qui] a jugé que la création était impossible»); e dall'altro vuole dimostrare la sostanziale superiorità della *Recherche* sull'*Ethica*. Il Malebranche di Novaro sembra a tratti uno Spinoza davvero coerente, capace di svolgere fino in fondo quello che riteneva essere un pensiero rigorosamente razionalista, e dunque alla fine panteista nei suoi esiti logici ultimi: «Chi ha però più di Malebranche affermato che l'Essere è l'universo e che per questo esiste solo un'unica vera sostanza?» (p. 97). Del sistema dell'*Ethica* Novaro evidenzia la macchinosità e la mancanza di coerenza, rigetta la «forma geometrica» come espressione di una sistematicità solo esteriore, contrappone a questi elementi tipici dello spinozismo la matrice platonica della *Recherche* che consente invece di vedere in Malebranche il legittimo erede del «padre ideale» (p. 33) della filosofia moderna, Giordano Bruno: «In Malebranche si ha una grandiosa e semplice visione, al contrario in Spinoza se ne ha una complicata e contraddittoria. In Spinoza gli elementi di Bruno vengono ordinati rigidamente e verificati in modo così grossolano che emerge più la contraddizione interna che l'originale grandiosità del pensiero» (p. 97).

Il parallelismo di Spinoza si dimostrava un pensiero inconsequente e incompiuto per la presenza di un'estensione impensata. In Malebranche, invece, questo nodo veniva risolto con una razionalissima coordinazione tra il piano dell'estensione e quello del pensiero in un sistema sostanzialmente idealistico (cfr. p. 96). La dottrina dell'estensione intelligibile e la teoria delle idee garantiscono al sistema di Malebranche «un mondo oggettivo intelligibile» per «spiegare attraverso leggi universali i processi psichici come in relazione di continua reciprocità rispetto ai processi fisici. [...] Solamente attraverso quel pensiero oggettivo la coscienza può essere messa in relazione con il rimanente mondo» (p. 95). Anche della teoria delle idee Novaro scioglie talune

ambiguità applicando esplicitamente una interpretazione schopenhaueriana: «Complessivamente sembra però che la spiegazione che Schopenhauer dà delle idee platoniche sia anche la più corretta per le idee di Malebranche. L'idea viene concepita come forza creatrice che si trova alla base della molteplicità e multiformità fenomenica ed è in essa immanente» (p. 83). Il sistema che «concepisce l'Essere come un sistema di concetti che [...] si dispiega in un pensiero universale» si dimostra migliore dello spinozismo nel provare la «identità tra il processo del pensiero e quello della realtà [...] Nessuno prima di Malebranche ha esaminato con così grande nitidezza la dipendenza del pensiero dal substrato fisico. Egli per primo ha formulato una teoria generale del costante parallelismo dei fenomeni psicologici con quelli fisiologici» (p. 47).

Affrontando questi temi Novaro provava a rispondere a un problema vivo ai suoi tempi e all'esigenza diffusa presso tanti filosofi di trovare un nuovo modo di definire l'oggettività del mondo corporeo senza fare concessioni al materialismo. Questo tentativo veniva spesso condotto dai pensatori del secondo Ottocento attraverso il recupero e l'attualizzazione di temi (di "parallelismo" si torna a parlare in relazione agli sviluppi della psicologia sperimentale) e autori (per Novaro Malebranche, per altri Berkeley, Leibniz, Spinoza) della filosofia moderna. Novaro trovava in Malebranche una forma conseguente di idealismo capace di far fronte al monismo materialistico che pareva essersi definitivamente imposto come canone filosofico sul quale appoggiare il lavoro degli scienziati. In riletture come quella che di Malebranche fa Novaro il problema dei rapporti tra fisiologia e psicologia, tra corporeo e psichico trovava un inquadramento filosofico forte che allontanava da possibili esiti materialistici. Significativo in tal senso è il suggerimento di Novaro di legare il suo Malebranche al «caro Fechner», e dunque a un pansichismo che giungeva a considerare la materia come cosa del tutto inutile; e con Fechner vengono ricordati anche i *Principi di psicologia* di James (p. 153).

Alla teoria della causalità è dedicato uno specifico saggio (uscito in origine nei «Rendiconti» dei Lincei nel 1893) dove viene risolutamente indicata nella riflessione malebranchiana sul tema «la prima origine del problema di Hume e di Kant» (p. 15). L'intuizione di Novaro è anche in questo caso tutt'altro che banale. Gli studiosi odierni riconoscono l'importanza avuta dalla lettura della *Recherche* da parte di Hume nella strutturazione dell'analisi del concetto di causa nel filosofo scozzese. In genere si segnala in Carl Whitman Doxsee (*Hume's relation to Malebranche*, «Philosophical Review», 25 [1916], 5, pp. 692-710) il primo studioso ad aver colto e approfondito questo legame. In realtà questo motivo era già stato affrontato in maniera specifica da tale Anton Keller nel 1899 (*Das Causalitätsproblem bei Malebranche und Hume*, Greiser, Rastatt 1899: è lo stesso Novaro a segnalarlo, p. 158), e prima ancora appunto dal filosofo italiano. L'aver sottolineato il legame tra Hume e Malebranche è il tratto che lo stesso Novaro enfatizza come tema originalissimo delle proprie ricerche, ed è il primo motivo per il quale la figura del filosofo francese spicca tra i filosofi moderni. Malebranche è quello che prima di Hume e di Kant aveva posto le basi per la corretta impostazione del problema della causalità: «Malebranche, partendo dal problema della conoscenza e da quello dei rapporti del psichico al fisico, è arrivato [...] ad un concetto scientifico della causalità (teoria delle cause occasionali), che ha dato la spinta e più il modello a Hume per ciò che fu il suo merito in metafisica; e rimane ancor migliore in un senso del concetto che della causalità si formò lo stesso grande scozzese, non essendo questi arrivato in ciò, come in generale nel complesso del suo sistema, a nulla di definitivo o di definitivamente soddisfacente» (p. 15).

Questo bel volume, allestito con molta cura da Paolo Zoboli e da Elena Decesari, raccoglie gli scritti filosofici di Novaro a partire da un opuscolo del 1890 (*Lettera a*

A.J. Simirenko, pp. 5-12), forse indirizzato a un collega di studi in Germania, nel quale si denunciava il declino del pensiero italiano e l'intenzione di rinverdirne i fasti guardando al pensiero europeo nel segno dell'amato Giordano Bruno («Mi sprona il desiderio vivo di far qualcosa di positivo per la filosofia in Italia, che dal Bruno v'è morta», p. 9). Il nucleo malebranchiano della raccolta è costituito dall'articolo pubblicato dall'Accademia dei Lincei nel 1893 (*La teoria della causalità in Malebranche*, pp. 13-28); dalla traduzione in italiano della dissertazione originariamente stampata a Berlino (sempre nel 1893) con il titolo *Die Philosophie des Nicolaus Malebranche* (pp. 29-109); e dalle pagine introduttive e dalla bibliografia del volume di *Pensieri* del filosofo francese e pubblicato, per interessamento di Giovanni Papini, nella collana "Cultura dell'anima" dell'editore Carabba nel 1910 (*Da «Pensieri metafisici» di Nicolò Malebranche*, pp. 149-158). Lo scritto del 1895 *Il concetto di infinito e il problema cosmologico* (pp. 111-147) è invece un tentativo di trattare «in modo veramente scientifico» un «concetto che è stato, dal sorgere della filosofia e della scienza, uno degli oggetti più costanti delle menti», con un confronto con la più avanzata riflessione matematica del secondo Ottocento. L'ultima sezione (pp. 159-183) è invece dedicata alla tradizione taoista e in particolare a Zhuangzi (come si è soliti scrivere oggi; Novaro usa la traslitterazione Ciuangzé). Anche in questo caso si tratta di uno scritto originariamente pensato per accompagnare l'antologia di *Acque d'Autunno*, l'opera principale del poeta e filosofo cinese – meglio andrebbe detto, seguendo Novaro, «poetafilosofo» – del IV secolo a.C. L'antologia era stata approntata per un volume del 1922 de "La cultura dell'anima" di Carabba e in seguito sarà riedita più volte, anche da Laterza. La dottrina del Tao viene illustrata da Novaro con frequenti rimandi ad analoghe posizioni metafisiche dell'India e della cultura occidentale. Era ancora una volta la figura di Giordano Bruno ad imporsi come principale chiave di interpretazione per il lettore italiano di una tendenza spirituale universale: «L'Uno, la identità del soggetto e dell'oggetto, del pensiero e dell'essere al di là della comune esperienza, è la medesima che trovarono Eraclito e Parmenide; trovarono i poetifilosofi delle *Upanisad*; conobbe Bruno e per Bruno Göthe (le più importanti poesie del ciclo *Dio e mondo* derivano nelle parole, nelle idee, nel sentimento da Bruno); è in fondo alla analisi kantiana» (p. 164).

Giovanni Rota*

* giovanni.rota@ispcf.cnr.it; Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Milano.