



La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno X, nn. 2-3, 2023

Immagini delle filosofie del Seicento nelle riviste del Novecento

A cura di Carlo Borghero

ISSN 2284-1180

This volume is open access under a CC BY license. This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY. Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

NOCTUA

DIRETTORE

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

CO-DIRETTORE

Andrea Strazzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)

EDITORS

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)

Erika Gisler (indipendente)

Marco Storni (Université de Neuchâtel)

Andrea Strazzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)

COMITATO SCIENTIFICO

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Maria Rosa Antognazza (King's College London)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza»)

Antonella Del Prete (Università della Tuscia, Viterbo)

Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio», Chieti-Pescara)

James Hankins (Harvard University)

Alain de Libera (Collège de France)

Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino)

Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA

LA TRADIZIONE FILOSOFICA DALL'ANTICO AL MODERNO

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ANNO X, NN. 2-3, 2023

IMMAGINI DELLE FILOSOFIE DEL SEICENTO NELLE RIVISTE DEL NOVECENTO

A CURA DI CARLO BORGHERO

CONTENUTI

Carlo Borghero <i>Introduzione</i>	I
Giulia Belgioioso <i>La Revue de métaphysique et de morale: l'orgoglio cartesiano negli 'anni eroici' (1893-1937)</i>	166
Brunello Lotti <i>La presenza di Descartes in Mind dal 1900 al 1947</i>	196
Enrico Pasini <i>Leibniz nell'Archiv für Geschichte der Philosophie</i>	251
Carlo Borghero <i>Descartes, Spinoza e Leibniz nel Giornale critico della filosofia italiana (1920-1979)</i>	271
Antonella Del Prete <i>Da Martinetti ad Abbagnano (1926-1963). La prima età moerna nella Rivista di filosofia</i>	338
Roberto Palaia <i>Leibniz e l'Archivio di Filosofia nel '900</i>	381
Diego Donna <i>Cogito ergo quis est? Descartes e i filosofi del Seicento nella Revue Internationale de Philosophie: tra empirismo e razionali-</i>	

Simone Guidi <i>"The Bright Initiator of Such a Great System." Suárez and Fonseca in Iberian Jesuit Journals (1945–1975)</i>	441
Fiormichele Benigni <i>Lo spinozismo nella Revue philosophique de Louvain (1946-1999)</i>	499
Lorenzo Bianchi <i>Il libertinismo in alcune riviste italiane di filosofia (Rivista di filosofia, Giornale critico della filosofia italiana, Rivista critica di storia della filosofia e Rivista di storia della filosofia)</i>	541
Annalisa Schino <i>Hobbes nel Journal of the History of Philosophy: dalla politica alla religione</i>	593
Laura Nicolì <i>Filosofi scienziati e scienziati filosofi: il Seicento empirista nella Rivista di storia della filosofia (1946-1949), poi Rivista critica di storia della filosofia (1950-1983)</i>	619
Indice dei manoscritti	657
Indice dei nomi	658

INTRODUZIONE

CARLO BORGHERO

1. L'interesse per come un numero rilevante di riviste filosofiche del Novecento abbia presentato le filosofie del Seicento non richiede troppe parole di spiegazione. Anche se non quanto le monografie che hanno segnato le grandi svolte interpretative, gli articoli delle riviste sono sempre stati un oggetto significativo per lo studio della storiografia filosofica perché ci parlano non soltanto delle filosofie dell'epoca oggetto di studio, ma anche di quelle che animano le riviste che quello studio conducono. Nel nostro caso non solo del Seicento ma anche del Novecento.

Questa era dunque la duplice intenzione che animava il nostro progetto: apprendere qualcosa di interessante sulle filosofie del Seicento e capire quale Novecento si interessava allo studio di autori e temi filosofici seicenteschi. Ovviamente la nostra impresa scontava già in partenza un tasso di arbitrarietà, nell'individuazione delle riviste da studiare, nella selezione del periodo da trattare per ciascuna rivista, nella scelta degli autori da indagare, nell'effettiva disponibilità dei materiali da studiare, seppure agevolata dalla digitalizzazione di diverse riviste anche se in questo campo molto resta da fare. Come sempre accade, i percorsi progettati sono stati spesso deviati dalle esigenze della ricerca, che si sono imposte sugli schemi iniziali. Le specializzazioni e le preferenze intellettuali dei collaboratori hanno aggiunto un ulteriore margine di casualità, aggravato dal numero, ridotto ma pur sempre si-

gnificativo, di rinunce avvenute in corso d'opera, quando non era più possibile porvi rimedio. Ciò spiega la mancanza di alcune testate importanti, anche per la situazione italiana. Assenze che devono renderci prudenti nel fare bilanci impegnativi. D'altronde a invitare alla cautela è lo stesso indice del volume, un caleidoscopio di spezzoni di dottrine che si combinano diversamente a formare immagini filosofiche non sempre coerenti. Non è chi non veda che risultati più attendibili sarebbero potuti venire da una maggiore uniformità nella scelta della frazione del secolo da indagare o nella individuazione più stringente degli autori e temi da studiare nelle diverse riviste, o in una più ricca pluralità di voci che narrassero le preferenze filosofiche di una stessa rivista. I collaboratori sono consapevoli della provvisorietà dei risultati raggiunti e possono solo augurarsi che altri vogliano fare di più e meglio. Nondimeno, lasciando ai lettori, com'è doveroso, il giudizio finale sul nostro lavoro, crediamo di avere fatto una ricerca non priva di interesse e di poter fare alcune considerazioni sul quadro che da essa emerge.

2. In quasi tutte le riviste della prima metà del Novecento ha giocato un ruolo importante il riferimento alle tradizioni filosofiche nazionali, che tanta parte aveva avuto nel definire il 'carattere' delle nazioni, o comunque l'identità filosofica come momento dell'autocoscienza ideologica, che aveva dato impulso alla militanza politico-culturale, quando non direttamente politica. Il volume si apre con la ricostruzione dell'«orgoglio cartesiano» che contraddistinse la nascita e i primi decenni di vita della *Revue de métaphysique et de morale*, fondata nel 1893 ad opera di Xavier Léon, Elie Halévy, Léon Brunschvicg, tre giovani allievi al liceo Condorcet di Alphonse Darlu, al quale verrà affidata l'introduzione al primo numero della rivista. Un esordio in sordina per la rivista destinata a diventare l'organo della Société française de philosophie. Furono

anni caratterizzati dall'impegno per ribadire, nel confronto con le riviste rivali (la *Critique philosophique* di Charles Renouvier e François Pillon e la *Revue philosophique* di Théodule Ribot) la centralità di Descartes e affermare il valore del cartesianismo contro il positivismo comtiano e il criticismo kantiano. Questa stagione, che darà frutti importanti anche per la filologia cartesiana con l'edizione nazionale delle *Ceuvres de Descartes* curata da Charles Adam e Paul Tannery, apparve «eroica» a chi venne dopo, un apprezzamento che può essere letto come espressione dell'orgoglio di una nazione che si riconosceva nel suo filosofo (*Descartes c'est la France*, dirà in anni più vicini a noi André Glucksmann). Victor Cousin era ormai lontano, ma era ancora viva la sua rappresentazione della «rivoluzione cartesiana» intorno alla quale si era costruita la coscienza nazionale francese dalla Restaurazione alla Terza Repubblica. Questa stagione termina con la celebrazione del Congrès Descartes del 1937, a proposito del quale sarà bene ricordare che Martial Gueroult, facendone un bilancio proprio sulla *Revue de métaphysique et de morale*, osserverà che l'immagine unitaria dei nostri padri si è «volatilizzata» in una miriade di Descartes differenti nei quali il Descartes del XVII secolo stenterebbe a riconoscersi. È quindi motivo di rammarico che si sia dovuto rinunciare ad approfondire questo discorso col confronto, inizialmente previsto, tra le immagini del cartesianismo e dello spinozismo che sarebbero emerse dallo studio delle due riviste che hanno animato la scena filosofica francese dalla fine dell'Ottocento ai giorni nostri, la *Revue de métaphysique et de morale* e la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.

L'interferenza tra progetti filosofici e scenari politici vale anche per la Germania. Fin dai suoi inizi ottocenteschi, l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* era stato attento alla documentazione filologica dell'opera di Leibniz, nel segno di quel programma di centralità delle fonti e di rigore filologico annun-

ciato da Eduard Zeller nel primo numero della rivista (1888), diretta per un quarantennio da Ludwig Stein con la collaborazione dei più bei nomi della storia della filosofia tedesca. Non per caso i primi articoli dedicati a Leibniz dal direttore della rivista e da Carl Immanuel Gerhardt (che dopo avere pubblicato l'edizione degli scritti matematici del filosofo si accingeva a concludere quella degli scritti filosofici) danno conto di lettere e documenti inediti. Eppure l'attenzione per Leibniz, che Dilthey aveva definito il secondo *Praeceptor Germaniae* dopo Melantone, non coglie tutte le occasioni offerte dalla *Leibniz' Renaissance* che aveva caratterizzato la filosofia europea fin dal primo Novecento. Anzi, il secondo centenario della morte del filosofo (1916) segna il deciso avvio di un progetto di appropriazione in chiave nazionalistica della figura di Leibniz (ne sono espressione gli articoli di Paul Sickel miranti a rinchiudere il filosofo in un suo autonomo mondo spirituale), inutilmente contrastato dal lungo e documentato studio di Louis Davillé sull'importanza del soggiorno parigino (1672-1676) nella formazione intellettuale del filosofo. La nuova lettura nazionalistica metteva in ombra, col cosmopolitismo di Leibniz, anche l'origine franco-tedesca del progetto dell'edizione delle opere, che diventerà esclusivamente tedesco e porterà nel 1923 alla pubblicazione del primo volume dell'*Akademie-Ausgabe*. Più tardi, nella Germania hitleriana, le strumentalizzazioni ideologiche crebbero fino a consigliare di interrompere la pubblicazione della rivista, decisione che sarà presa nel 1933 da Arthur Stein, figlio del fondatore Ludwig, divenuto direttore nel 1930. La pubblicazione dell'*Archiv* riprenderà soltanto nel 1960, senza più articoli di argomento leibniziano per il resto del secolo. Dal 1966 gli studiosi del filosofo troveranno ospitalità negli *Studia leibnitiana*.

Soltanto il Regno Unito sembra sottrarsi a questo intreccio di sollecitazioni politiche e risposte filosofiche comune, come vedremo, anche all'Italia.

Sicché le pagine che *Mind* dedica a Descartes, negli anni che vanno dal 1900 al 1947, ci portano in un mondo a parte e ci mettono a contatto con uno stile di lavoro filosofico la cui eccellenza non può essere spiegata soltanto con le competenze cartesiane dei primi due direttori della rivista, George Frederick Stout e George Edward Moore. È piuttosto l'effetto di una scelta che preferisce concentrarsi sulle analisi concettuali e linguistiche, sulla discussione interna delle filosofie piuttosto che sull'uso politico degli autori, nella convinzione che l'esercizio della lettura filosofica permetta di confrontare e mettere in competizione tradizioni culturali anche divergenti. Ed è ciò che accade con le letture di Descartes, che un autore anti-cartesiano come Gilbert Ryle non esita a riconoscere come fondatore del pensiero moderno e autore di riferimento per molte discussioni filosofiche novecentesche. Il numero degli articoli di *Mind* dedicati a Descartes nel periodo considerato è ridotto (soltanto sette contro i più di venti dedicati a Kant e a Platone), ma è compensato dalle recensioni e soprattutto dalle note critiche, che propongono confronti serrati con l'autore discusso. Sicché si può dire che, con la sola eccezione della filosofia naturale, non ci sia tema cartesiano che non sia discusso su *Mind* in un confronto continuo nel quale lo studio del cartesianismo incrocia questioni dibattute dalla filosofia britannica, con risultati sempre interessanti anche quando mostrano alcuni limiti. Anche se non mancano articoli che rivelano una qualche attenzione a questioni storiografiche e persino acribia filologica, come accade nel 1911 quando Alfred Edward Taylor discute l'edizione inglese delle opere filosofiche di Descartes, com'era prevedibile la maggior parte dei contributi ha un deciso taglio teoretico e discute i testi e gli studi per mettere alla prova la solidità filosofica, anche a rischio di parzialità e sempre con una schiettezza che pare non conoscere amici.

Gli esempi sono innumerevoli e non possono essere ricordati tutti, ma

si può tentare di darne un'idea seppure sommaria. Agli inizi del secolo William Ralph Boyce Gibson discute gli importanti studi cartesiani (1902) di Norman Smith (poi Kemp Smith), e ne trae occasione per approfondire la teoria rappresentativa delle idee e la questione del rapporto mente-corpo, oggetti filosofici molto frequentati dalla filosofia britannica. L'occasionalismo era considerato a buon diritto da Smith (e da Gibson) come una sorta di *deus ex machina* utilizzato per risolvere le difficoltà del razionalismo cartesiano. Smith ne tracciava la storia da Descartes a Kant e Gibson lo segue fermandosi a discutere le tappe britanniche di questa storia, Berkeley e Hume. Nel 1923 il pensatore ebreo inglese Leon Roth incomincia la sua collaborazione con *Mind* (che si protrarrà fin dentro gli anni Trenta), occupandosi dei rapporti di Spinoza con Descartes allo scopo di sottrarre Spinoza alla tradizione cartesiana e ricondurlo al pensiero ebraico; ma, nel negare che lo spinozismo sia un esito conseguente del cartesianismo, egli tace su alcune affinità tra i due pensatori, come l'assoluta potenza di Dio. Roth approfondirà la sua interpretazione in una monografia del 1924 su Spinoza, Descartes e Maimonide, sulla quale darà giudizi molto severi Harold Forster Hallett nella sua recensione su *Mind*. Tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta in articoli e note critiche Alan Ker Stout discute le prove cartesiane dell'esistenza della materia, mostrando che le difficoltà incontrate da Husserl nel provare l'esistenza di una realtà esterna al pensiero sono maggiori di quelle trovate da Descartes; ma quando Stout cerca di rimuovere alcune difficoltà dalla dottrina del dubbio, mostra di non cogliere la radicalità del dubbio iperbolico. Gli anni Trenta sono particolarmente fecondi per gli studi cartesiani britannici, che si succedono con frequenza anche nelle pagine di *Mind*. Nel 1935 Charlie D. Broad, discutendo l'importante monografia su Descartes di Stanley Victor Keeling (1934), mette a fuoco problemi relativi al *cogito* e al criterio dell'evidenza; ma dà anche una

testimonianza preziosa del fatto che la questione dello «spettro nella macchina», che sarà sollevato da Ryle nel 1949, era già dibattuta nella letteratura filosofica inglese. Due anni dopo Mary Jane Levett, docente di logica a Glasgow, presenta una lucida esposizione del problema del circolo cartesiano, pietra di paragone della coerenza del sistema. Nel 1939 Stanley Keeling prende spunto da una monografia di Roth sul *Discorso sul metodo* (già anticipata due anni prima in un articolo su *Mind*) per lamentare giustamente lo stato precario degli studi sul metodo cartesiano, incomprensibile senza riferirsi alle *Regulae ad directionem ingenii* e senza un approfondimento sul metodo seguito dal filosofo nella *Geometria*, nella *Diottrica* e nel *Mondo*. Tre anni dopo, prendendo spunto da un libro di Marthinus Versfeld, Keeling ha di nuovo modo di mostrare la propria competenza discutendo l'impianto della metafisica cartesiana e saggiando la coerenza del *cogito* e della dottrina delle idee; ma manifesta anche una concezione della storia della filosofia, che oggi a noi appare ristretta, giudicando opera di storia delle idee e di scarso rilievo filosofico il libro di Leonora Cohen Rosenfield sul passaggio dall'animale macchina all'uomo-macchina, che ha segnato un punto di svolta nella storiografia cartesiana. L'ultimo articolo del periodo preso in esame è un contributo sullo scetticismo scritto dal filosofo americano Oets Kolk Bouwsma, allievo di Moore e di Wittgenstein, che si propone di mostrare l'artificiosità del dubbio onirico cartesiano e lo fa semplicemente «sparire».

Anche se talvolta sollecitano discussioni metodologiche sulla storia della filosofia e la storia delle idee, gli articoli di *Mind* appaiono destoricizzati e non sono privi di lacune nell'informazione sulle edizioni dei testi e sulla letteratura scientifica; ma sono fecondi di osservazioni sulla struttura e sulla coerenza dei ragionamenti, di comparazioni con altri autori, di valutazioni schiette e senza riguardo, la cui forza poggia sul rigore dell'analisi e sulla

chiarezza del linguaggio. È proprio questo approccio teoretico a mettere in primo piano l'interazione tra le sollecitazioni teoriche novecentesche e la discussione dei testi seicenteschi, e a fare sì che l'interesse per Descartes nella prima metà del Novecento costituisca un capitolo importante della storia filosofica britannica. Ed è un peccato che non sia stato possibile presentare, com'era inizialmente previsto, uno studio su come questo stile filosofico sia stato interpretato in una delle più importanti riviste filosofiche d'oltre Atlantico, il *Journal of the History of Ideas*.

3. Col Secondo dopoguerra la scena cambia. Le identità forti scoloriscono a vantaggio di uno sguardo ideologicamente più 'neutrale', e tendenzialmente più storiografico, anche nelle riviste un tempo apertamente militanti. Ciò ha effetti singolari per le riviste novecentesche, che tendono ad assomigliarsi fino a perdere anche il senso della tradizione e della militanza che le aveva caratterizzate nella prima metà del secolo, col risvolto negativo di uno scarso interesse per gran parte di ciò che si scriveva al di fuori dei loro ristretti orizzonti. Già allora era accaduto che alcuni autori collaborassero a riviste rivali: l'abbiamo ricordato a proposito di De Giuli (*Giornale critico* e *Rivista di filosofia*) e di Barié (*Rivista di filosofia*, *Archivio di filosofia*, *Giornale critico*). Ma ora, smarrito o attenuato il senso di appartenenza, capita che diversi studiosi pubblicino contemporaneamente e senza imbarazzo su riviste un tempo assai diverse l'una dall'altra, divenute tra loro molto simili. Questo processo di omologazione, che ha tempi diversi nei differenti paesi e per ciascuna rivista ma può dirsi concluso grosso modo nei primi anni Sessanta, ha come contropartita significativa, anche da noi, la partecipazione al dibattito internazionale e un'accresciuta professionalità del lavoro filosofico e storico-filosofico.

Fin dalla sua fondazione nel 1938 ad opera di Chaïm Perelman, la belga

Revue internationale de philosophie si rivela come una delle più vivaci riviste del panorama internazionale. Fedele alla sua vocazione laica e razionalista, e pur in preferenziale colloquio con la filosofia francese, la rivista porta negli studi sul Seicento la pluralità dei punti di vista e la tolleranza metodologica ben rappresentata dai suoi comitati direttivi, nei quali figura il Gotha della filosofia europea. Non fa dunque meraviglia che il Seicento sia stato studiato in maniera non convenzionale, per cercarvi risposte a domande che venivano dalle discussioni novecentesche sulla fenomenologia e sulla scienza, sulla logica e sulla linguistica, sulla filosofia della mente e sulla cibernetica, sulla metodologia della storia e sulla retorica della comunicazione. Di volta in volta la rivista si rivolge a Descartes per ricostruire la storia della razionalità moderna o per trovare una soluzione pratica a problemi che questa razionalità solleva, ma il Seicento che emerge dalle sue pagine è plurale e conosce anche altri protagonisti: Spinoza e Leibniz, Locke e Hobbes, Malebranche e Pascal, la *Logique* di Port-Royal. Non poteva essere diversamente se si considera che la rivista ha ospitato alcune delle più celebri interpretazioni della filosofia cartesiana (una per tutte: il *cogito* come atto performativo nella lettura di Jaakko Hintikka) e che tra i suoi collaboratori si trovano quasi tutti i principali interpreti della filosofia seicentesca.

Di tutt'altro genere è lo stile di lavoro filosofico dell'altra rivista belga qui presentata, la *Revue philosophique de Louvain*, rimasta sostanzialmente fedele all'idea originaria del suo fondatore Désiré Mercier, il quale nel 1894 le aveva dato il nome di *Revue néoscolastique*. Nelle sue pagine c'è dunque un motivo ispiratore unitario, seppure vissuto con uno spirito aperto nel confronto con la cultura filosofica contemporanea. Di questo orientamento è una buona spia lo studio dello spinozismo. Nel periodo 1946-1999 si succedono nella rivista tre distinte immagini di Spinoza, in sintonia con quanto accadeva

al di fuori delle sue pagine: il filosofo della necessità, il filosofo della sostanza e infine il filosofo della politica. Nel 1947 la rivista pubblica un articolo di Paul Siwek sul libero arbitrio secondo Spinoza. Siwek era un autore conosciuto negli studi spinoziani per tre monografie sul sistema di Spinoza, l'ultima delle quali (*Spinoza et le panthéisme religieux*, 1938) era stata oggetto di una tempestiva recensione di Giorgio Radetti nel *Giornale critico della filosofia italiana*, che aveva suscitato una discussione con l'autore (1939). L'articolo del 1947 suggeriva una forma di «indeterminismo moderato» da contrapporre sia ai sostenitori della libertà assoluta sia ai deterministi rigidi, e insisteva sulla convergenza tra Spinoza e Aristotele sul tema della libertà, ritenendo che l'aristotelismo potesse mitigare la rigidità geometrica del determinismo spinoziano per renderlo più efficace nel confronto con il libertarismo cartesiano. Le proposte filosofiche di Siwek avviarono una vivace discussione su questi temi, sia negli ambienti filosofici di Lovanio sia nelle pagine della rivista, che durò fino alla metà degli anni Sessanta, quando Georges Van Riet spostò l'attenzione sul tema della sostanza con un lungo articolo sull'attualità di Spinoza (1968) che sarà discusso fin dentro gli anni Ottanta. Liberato dai panni del determinista e del fatalista, Spinoza era presentato da Van Riet come il *maître à penser* adatto alla dispersa età post-hegeliana, l'unico capace di animare una nuova tensione alla comprensione unitaria di una totalità frantumata. Era una prospettiva che culminava nella riaffermazione del realismo e che rendeva Spinoza spendibile contro gli eredi dell'ateismo esistenzialista. Nello stesso anno in cui usciva l'articolo di Van Riet, venivano pubblicati i libri di Martial Gueroult e di Gilles Deleuze, che con la loro lettura strutturalista dell'autore dell'*Ethica* orientarono verso un deciso interesse metafisico la letteratura su Spinoza, riportando d'attualità le discussioni sugli attributi divini, sul monismo e sul panteismo. Il confronto si imponeva anche per la *Revue de Louvain*,

che ne dà testimonianza con due importanti articoli di Claude Troisfontaines (1974) e di Joseph Moreau (1978), convergenti nell'obiettivo di sottrarre Spinoza alle interpretazioni ateistiche che i due studiosi francesi sembravano favorire, anche utilizzando Gueroult per respingere Deleuze. Quella di Van Riet era una lettura militante di Spinoza, preannuncio di altre riappropriazioni ideologiche del filosofo, seppure di segno diverso. Se ne ha conferma nelle discussioni su Spinoza filosofo della politica, che la *Revue de Louvain* segue con attenzione, recensendo le principali monografie sull'argomento. Già un articolo di Atilano Dominguez del 1980 si era opposto alle letture che relegavano il soprannaturale entro l'ambito della conoscenza inadeguata dell'*imaginatio*, precludendo la possibilità di una lettura cristiana del filosofo. Ma è di nuovo Claude Troisfontaines a prendere posizione netta con un articolo del 1986, nel quale si impegna in una vana battaglia per contrastare l'immagine ingombrante del filosofo che usciva dalle interpretazioni liberali, socialiste e marxiste, sempre più diffuse soprattutto in Francia. A queste Troisfontaines contrapponeva la dura realtà di un pensiero politico illiberale e autoritario, totalizzante e negatore delle differenze come lo è la metafisica dell'autore dell'*Ethica*. Un'immagine unitaria del filosofo, ma decisamente inattuale rispetto alle tendenze prevalenti nella letteratura su Spinoza politico.

I neoscolastici di Lovanio si confrontano con la ricerca storica contemporanea senza rinunciare a uno sguardo teoretico, che conferma alcune costanti interpretative, in particolare l'anti-cartesianismo (il loro Spinoza è sempre più vicino ad Aristotele che a Descartes) e l'anti-idealismo, che non esita ad avvalersi dei lavori di Martial Gueroult e persino di Gilles Deleuze. Della persistenza di questi orientamenti di fondo si hanno riscontri significativi nell'uso del determinismo come antidoto contro il libertarismo assoluto cartesiano, nell'opposizione dell'immanentismo alle letture neoplatoniche di Spinoza

fatte dall'idealismo, nel ricorso al monismo per contrastare il dualismo di Descartes ma anche quelle filosofie contemporanee (la fenomenologia, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur) che trattavano il tema della corporeità anch'esse suggerendo una possibile lettura dualistica, quando non decisamente materialistica.

La pista neoscolastica fornisce un punto di vista originale per allargare l'indagine all'area culturale iberica. Sono infatti due periodici dei gesuiti (lo spagnolo *Pensamiento* e la *Revista portuguesa de filosofia*) presi in considerazione dall'anno della loro fondazione fino alla caduta dei regimi di Franco in Spagna e di Salazar e Caetano in Portogallo, a giocare una triplice partita: per la ridefinizione dei rapporti di forza all'interno della tradizione scolastica, mostrare come la scolastica spagnola abbia saputo rispondere alle sfide del Seicento, rivendicare il suo diritto di confrontarsi con le filosofie novecentesche. Il perno di questo articolato disegno è la figura di Francisco Suárez, il cui peso nelle discussioni filosofiche del Seicento induce a parlare di una corrente neosuareziana e a contrapporre all'autorità di Tommaso quella di Suárez, che Cornelio Fabro avrebbe voluto espellere dal neotomismo. Ma se il pensatore spagnolo è stato capace di portare la scolastica a confrontarsi con la modernità, perché la sua eredità non può essere utile anche nel dibattito filosofico novecentesco? Basta comprendere l'importanza filosofica di questioni che solo a uno sguardo superficiale possono apparire meramente erudite. Le dispute sullo scotismo di Suárez, aprono al confronto tra essenzialismo ed esistenzialismo, permettono di discutere Maritain e Gilson e di cercare una strada che abbia un esito diverso dall'irrazionalismo e dall'anti-realismo; le discussioni sull'analogia mettono a disposizione un'alternativa neoaristotelica a Kant e a Husserl, riportano all'attualità l'interpretazione di Heidegger, il quale aveva visto in Suárez la secolarizzazione dell'essere che avrebbe segna-

to il passaggio dall'ontologia greca al trascendentalismo kantiano, suggeriscono che la via dell'analogia sia l'unica strategia metafisica capace di evitare gli opposti pericoli di agnosticismo e panteismo e di portare alla conoscenza di un Dio trascendente la cui essenza è inconoscibile.

Ma quelle discussioni sono anche il pretesto per riportare alla luce vecchi e nuovi problemi della cultura iberica, giacché il riconoscimento di Suarez come principale interprete della neoscolastica e unica gloria iberica suscita l'opposizione di chi vi leggeva un disegno egemonico spagnolo e gli opponeva la figura del portoghese Pedro da Fonseca, l'*Aristoteles lusitanus* principale esponente della scuola di Coimbra, che la *Revista portuguesa de filosofia* difende come una sorta di reliquia patriottica, ma che rimane un pensatore originale e meno studiato di quanto meriterebbe.

Particolarmente significativo, in questo gruppo di riviste, è il caso della più giovane di esse, il *Journal of the History of Philosophy*, che però è anche la più antica rivista di storia della filosofia in lingua inglese. Nato per completare il panorama delle riviste filosofiche statunitensi con un periodico specificamente destinato agli studi di storia della filosofia, il *Journal* si è affermato rapidamente come una delle riviste internazionali di eccellenza. Un buon esempio di come è stato realizzato il programma che ha dato origine alla rivista è la trattazione della filosofia di Hobbes, nella quale il *Journal* si rivela un interprete fedele dell'evoluzione delle ricerche sull'autore del *Leviatano*. La rivista, che incomincia a essere pubblicata nel 1963, si confronta con la svolta impressa alla letteratura hobbesiana da Howard Warrender, per il quale soltanto un'obbligazione morale contenuta nella legge naturale poteva consentire il patto sociale nell'insicurezza dello stato di natura. Di questa lettura giusnaturalistica di Hobbes si fa interprete nel *Journal* Frederick A. Olafson nel 1966, ma sono due articoli di Stanley Moore (1971 e 1972) a porre con chiarezza i

termini della discussione: se a fondamento dell'obbligo politico c'è un obbligo morale razionale (e non solamente una regola di prudenza), come può risolversi un potenziale conflitto tra i doveri dell'uomo e quelli del cittadino? L'approfondimento della questione mette a nudo la conflittualità non risolta nel sistema hobbesiano tra giudizi universali e razionali e giudizi fattuali, individualistici e utilitaristici. A saldare la frattura tra etica e politica ereditata dalla prospettiva giusnaturalistica, provano i contributi di Stephen H. Daniel, Robinson Grover e Larry May pubblicati sul fascicolo monografico del 1980, che spostano l'accento sulla natura del contratto e lo interpretano come una fondazione artificiale della politica. Ma ciò non basta a ricomporre la tensione tra la componente etica e quella giuridica. Perciò si pone, come sviluppo naturale delle opzioni interpretative sulla politica hobbesiana, la questione del significato della religione di Hobbes, che potrebbe sciogliere alcuni nodi problematici: in buona sostanza, Hobbes fonda con convinzione il proprio sistema politico sulle Sacre Scritture o il suo riferimento alla teologia è puramente strumentale? Sicché negli anni Novanta torna a essere centrale la questione della religione del filosofo, ampiamente dibattuta dai contemporanei e poi lasciata cadere dalla letteratura scientifica, ora vista come chiave di soluzione delle antinomie del sistema politico di Hobbes. Questa correlazione, che era stata colta già negli anni Trenta da Carl Schmitt e da Leo Strauss, è stata approfondita dalla letteratura hobbesiana (Howard Warrender, Alfred Taylor, Raymond Polin, Arrigo Pacchi) e portata all'interno del *Journal* nel 1996 da Edwin Curley e da Aloysius Patrick Martinich, autori di due monografie divergenti nell'interpretazione del posto della religione nel pensiero di Hobbes. La questione non è di facile soluzione. Per argomentare la sua tesi dell'ateismo di Hobbes, formalmente smentita dai suoi scritti, Curley è costretto a parlare di una «deliberata ambiguità» del filosofo, introducendo due livelli

nella sua scrittura, uno superficiale e di facciata, l'altro profondo e genuino. Ma anche Martinich è costretto a fare un'operazione simile, perché deve spiegare come mai Hobbes, nonostante i riferimenti teologici diffusi nei suoi scritti, non sia riuscito a persuadere della propria ortodossia i suoi contemporanei e abbia anzi ottenuto l'effetto contrario. Ovviamente non era questa la sede per dire qualcosa di decisivo su un'alternativa interpretativa che si è prolungata oltre la soglia del secolo, ma può essere sensato ipotizzare, come è stato fatto, che Hobbes abbia aggirato l'impossibilità di dichiararsi apertamente ateo con una «scrittura obliqua» alla maniera dei libertini.

4. Anche se rispetto al piano originario è venuto a mancare all'ultimo momento il contributo sulla *Rivista di filosofia neoscolastica*, fondata nel 1909 e interessante soprattutto per le discussioni degli anni Trenta sul cartesianismo e sullo spinozismo, è possibile fare qualche considerazione sulle altre riviste italiane oggetto della nostra ricerca. Si può dire innanzitutto che ciò che emerge dal loro studio è coerente con quanto si è visto a proposito delle riviste straniere. Prima della soglia del Secondo dopoguerra, le tre riviste prese in considerazione (il *Giornale critico della filosofia italiana*, la *Rivista di filosofia*, l'*Archivio di filosofia*), manifestano perlopiù un carattere militante, forse più accentuato che all'estero, nella selezione e nella presentazione dei temi degli articoli, indirizzati soprattutto a lettori simpatetici con quelle scelte. Con un duplice grave effetto: la marginalità della produzione filosofica italiana nel panorama internazionale, e una sostanziale assenza anche dal dibattito storiografico, cosa che si può agevolmente constatare prendendo atto delle frequenti omissioni di studi stranieri importanti per la letteratura cartesiana, spinoziana o leibniziana. Ovviamente bisognerà guardarsi da facili generalizzazioni e sarà bene invitare il lettore a uno sguardo ravvicinato che colga le

eccezioni riscontrabili nei contributi qui presentati. Tuttavia si dovrà anche ammettere che il lettore che avesse avuto come unica fonte di informazione gli articoli di queste riviste italiane non si sarebbe fatto un'idea adeguata dello stato delle ricerche internazionali.

Nel Secondo dopoguerra, invece, non solo le riviste di nuova fondazione (come la rivista di Mario Dal Pra), ma anche quelle che avevano dominato la scena filosofica italiana nei decenni precedenti, cambiano atteggiamento, soprattutto per effetto della linea impressa da nuove direzioni, come quella di Eugenio Garin al *Giornale critico* (1980). Dunque anche da noi le riviste inaugurano una nuova stagione di rigore scientifico e di apertura al dibattito internazionale, cui contribuiscono con ricerche originali, apprezzate anche all'estero.

Il *Giornale critico della filosofia italiana*, fondato nel 1920 da Giovanni Gentile per avere un organo che sostenesse la filosofia e la politica culturale dell'attualismo, si confronta con l'intero panorama della cultura filosofica italiana, e in modo speciale con la *Rivista di filosofia neoscolastica* di Agostino Gemelli. Un confronto che, nel caso del cartesianismo, è a vantaggio della cultura neoscolastica sia per quanto riguarda l'informazione sulla letteratura cartesiana sia per l'ampiezza e l'importanza della produzione scientifica.

La trattazione dei tre principali esponenti del razionalismo filosofico del Seicento, qui studiata nelle prime due serie della rivista dirette da Gentile (1920-1932 e 1933-1944) e nelle due successive dirette da Ugo Spirito (1945-1969 e 1970-1979), è molto differenziata e presenta aspetti dissonanti con la rappresentazione della filosofia cartesiana data da Hegel. Nel *Giornale critico* Descartes non è presentato come l'iniziatore della filosofia moderna e ha un ruolo preparatorio dell'immanentismo di Spinoza (al quale vanno le preferenze di Gentile), e in Italia è una tappa del processo che va da Campanella a

Vico. Questa preferenza si mantiene anche sotto la direzione di Spirito e culmina col numero doppio, curato da Emilia Giancotti Boscherini per il terzo anniversario della morte di Spinoza. Un momento storiograficamente importante che apre a molti contributi stranieri e di ispirazione marxista, confermando il passaggio della letteratura spinozista dalla centralità dell'ontologia a quella della politica, già rilevato a proposito di riviste straniere. Per avere un numero monografico su Descartes occorrerà aspettare quello curato da Maurizio Torrini per il quarto centenario della nascita del filosofo (1996), quando a dirigere il *Giornale critico* sarà Eugenio Garin, succeduto a Spirito nel 1980. Leibniz, la cui presenza nella rivista è marginale, non avrà mai un fascicolo monografico a lui dedicato. Per completare il quadro di precarietà della presenza di Descartes nella rivista di Gentile e di Spirito vanno ricordati altri due aspetti: la quantità davvero rilevante degli studi stranieri e delle edizioni di testi di cui il *Giornale critico* non dà notizia (una omissione che peraltro riguarda anche la letteratura spinoziana e leibniziana), e la marginalità degli studi di Garin nell'ambito della produzione della rivista, tale da mettere a disagio lo studioso che al *Giornale critico* aveva consegnato l'importante articolo su *Cartesio in Italia* e da indurlo ad attenuare la propria collaborazione e a trasferire nella rivista di Dal Pra (che dal 1956 condirigeva insieme a Giulio Preti) le sue *Note e notizie* sugli studi di filosofia moderna. D'altra parte gli studi cartesiani pubblicati sul *Giornale critico* da Garin e da Tullio Gregory negli anni dai Cinquanta ai Settanta, si discostavano anch'essi dalla tesi della centralità di Descartes nel Seicento celebrata dalla storiografia idealistica e dalla letteratura cartesiana francese.

Diversamente dal *Giornale critico*, la *Rivista di filosofia*, fondata nel 1909 ma della quale si prendono qui in considerazione gli anni della direzione di Martinetti e poi di Abbagnano e Bobbio (1926-1963), non ha un orientamento

interpretativo uniforme che guidi la lettura dei classici del pensiero moderno. Questo carattere pluralistico e aperto rende più difficile da afferrare la correlazione tra la cultura filosofica novecentesca, com'è interpretata dalla rivista, e la selezione che essa fa delle filosofie del Seicento. Si può però constatare, pur nella relativa continuità con cui la rivista dà conto della letteratura cartesiana, uno scarso interesse per Descartes, al quale vengono preferiti Spinoza e Leibniz.

Sicché la rivista ospita letture contraddittorie della filosofia cartesiana. Infatti, da un lato, c'è quella di Augusto Del Noce, che ignora le *Passions de l'âme* e l'interazione mente-corpo e, in aperta polemica con l'interpretazione razionalistica di Jean Laporte, individua gli eredi di Descartes in Pascal e in Malebranche; dall'altro c'è quella di Ludovico Geymonat e di Antonio Corsano, attenta alla scienza cartesiana ma non senza forzature a favore di un improbabile Descartes metafisico soltanto in omaggio alle consuetudini del suo tempo, se non addirittura anti-metafisico. Più equilibrati gli articoli e le rassegne di Guido de Giuli, autore nel 1933 della prima monografia sul filosofo prodotta dal neoidealismo italiano, che collaborava assiduamente anche al *Giornale critico* di Gentile. Dunque, se nella prima fase della rivista la lettura di Descartes risulta compromessa dall'interpretazione del filosofo prevalente nella storiografia idealistica, con la direzione di Abbagnano e Bobbio (1952), il razionalismo cartesiano, nonostante gli sforzi di Geymonat, rimane estraneo alla prospettiva neoilluministica che non simpatizzava neppure con la cultura filosofica francese.

Nella prima metà del Novecento l'interesse per Spinoza e per Leibniz si innesta su quello, assai marcato nella *Rivista di filosofia*, per la cultura filosofica italiana dal Rinascimento a Vico, ovviamente stimolato dal neoidealismo ma anche dalle edizioni di testi di Galilei, Bruno e Vico.

Spinoza è molto studiato negli anni di Martinetti, anzi si può dire che la filosofia spinoziana sia affidata alla lettura martinettiana, molto personale giacché era un dialogo teoretico privato che approdava all'affermazione dell'acosmismo e del panteismo «trascendente» di Spinoza. Un'interpretazione non condivisa neppure all'interno della rivista, dove Erminio Troilo dava una lettura più in linea con la tradizione hegeliana. D'altronde, fedele al suo pluralismo, la *Rivista di filosofia* ospiterà diversi studiosi in dissenso con la lettura di Martinetti, nei tardi anni Venti (Gioele Solari, Rodolfo Mondolfo, Adelchi Baratono, Erminio Juvalta), e nel Secondo dopoguerra (Antonio Droetto e Filippo Mignini).

Il Leibniz della *Rivista di filosofia* è in gran parte quello di Eugenio Coloni, allievo di Martinetti, che cerca nella monadologia leibniziana una via per realizzare quell'unione tra soggetto e oggetto che non era riuscita all'idealismo, e la prospettiva di una teoria delle passioni che riconosca alla ragione la partecipazione all'affettività, uscendo dall'opposizione tra il dualismo cartesiano e il monismo spinoziano. Il fascicolo monografico per il terzo centenario della nascita del filosofo (1947), anche per impulso del nuovo direttore Gioele Solari, segna un mutamento di prospettiva dal Leibniz metafisico al teorico del diritto e della morale, ma con una divergenza di fondo nella valutazione del filosofo, nella cui dottrina Solari vede la possibilità di una conciliazione tra la prospettiva individualistica e la coesione sociale, mentre Bobbio vi legge un legame stretto tra diritto e religione che andava in una direzione diversa da quella seguita dalla moderna filosofia del diritto e della politica. Nella sua stagione neoilluministica avviata sotto la direzione di Abbagnano e di Bobbio (1952), la *Rivista di filosofia* lascerà cadere l'interesse per le metafisiche seicentesche e vi sostituirà l'attenzione alle correnti empiristiche, a Bacon, Hobbes e Locke, un autore che nella prima metà del Novecento ave-

va avuto da noi quasi soltanto l'attenzione di Armando Carlini.

L'*Archivio di filosofia*, subentrato alla *Rivista di filosofia* come organo della Società filosofica italiana, era stato diretto fin dalla sua fondazione (1931) da Enrico Castelli che della SFI era il segretario generale. L'interesse dell'*Archivio* per Leibniz è sorprendente perché nel gruppo degli animatori della rivista c'erano molti idealisti e cattolici, tutti graditi al regime, ma nessuno studioso del filosofo tedesco. Eppure la ricezione di Leibniz in Italia è coeva alle vicende dell'*Archivio di filosofia*. Dopo gli studi del Primo Novecento, perlopiù dipendenti dalle letture francesi che avevano costruito l'immagine di un filosofo tradizionalista spendibile contro l'eredità della Rivoluzione, Leibniz conosce nell'*Archivio di filosofia* due momenti significativi: l'articolo dello spirituaista Giuseppe Michele Ferrari (1933) sulla nozione di vita nella filosofia leibniziana, che si colloca nel solco della tradizionale critica organicistica del meccanicismo della scienza galileiana e cartesiana, e quello sulla logica leibniziana di Gallo Galli (1942), professore all'Università di Torino. L'autore ha passato da poco la cinquantina, perciò non gli si può rimproverare di non essere intervenuto sollecitamente per discutere i lavori di Bertrand Russell e di Louis Couturat sulla logica formale di Leibniz, apparsi quando egli non era ancora adolescente. La storia della lenta ricezione italiana degli studi di Russell e di Couturat è in gran parte ancora da scrivere e riguarda solo marginalmente Galli. Il quale, peraltro, fa osservazioni pertinenti sulla logica leibniziana, mostrando come l'*ars combinatoria* rendesse palese l'insufficienza della logica aristotelico-scolastica, e insistendo sulla funzione propedeutica che la logica leibniziana aveva per la metafisica. Dove Galli è forse più carente è nella trattazione della distinzione tra verità di ragione e verità di fatto, che sembra propenso a interpretare in termini kantiani, senza porsi il problema dell'adeguamento delle seconde alle prime che aveva caratterizzato per lungo tempo

la ricerca leibniziana, come appunto Russell e Couturat avevano avuto il merito di segnalare.

Nel 1947, in contemporanea con la *Rivista di filosofia*, anche l'*Archivio di filosofia* dedica un volume monografico a Leibniz. Ma il volume leibniziano dell'*Archivio*, che pubblica in appendice un'utile bibliografia degli studi leibniziani in Italia dal 1900 in poi, si muove nell'alveo della tradizione, come emerge chiaramente dagli articoli di Giovanni Emanuele Barié e di Riccardo Miceli. Barié, che nel Secondo dopoguerra collaborerà anche col *Giornale critico della filosofia italiana* diretto da Ugo Spirito, aveva già pubblicato nella rivista di Martinetti, del quale era stato allievo, e nel 1937 era stato chiamato sulla cattedra milanese dalla quale Martinetti era stato rimosso per avere rifiutato di prestare il giuramento di fedeltà al regime fascista. Nell'articolo del 1947 riprende alcuni temi già affrontati nella sua monografia leibniziana del 1933, e percorre la strada molto battuta del superamento da parte di Leibniz del dualismo cartesiano e del monismo spinoziano. Come sempre, questa via di salvezza è offerta dalla dottrina dell'armonia prestabilita che permette di conciliare fisica e metafisica e di celebrare la bellezza dell'ordine naturale. Neppure Miceli si scosta dalla tradizione nel ricostruire le premesse storico-teologiche della filosofia del diritto di Leibniz. Trova che lì si radicesse l'appartenenza del filosofo alla tradizione giuridica e politica della Riforma, ma non si interroga, come invece faceva contemporaneamente Bobbio, sulla fecondità della dottrina leibniziana rispetto alla moderna filosofia del diritto. Dal Secondo dopoguerra l'*Archivio di filosofia*, divenuto la sede degli atti dei Colloqui organizzati da Castelli, pubblica contributi leibniziani soltanto quando questi rientrano nei temi dei colloqui, il che accade saltuariamente per i Colloqui del 1969 sul linguaggio teologico, del 1977 sull'ermeneutica del linguaggio della filosofia della religione, del 1978 sullo spinozismo, e del 1988

sulla teodicea. Dunque, nonostante la costanza dell'interesse per Leibniz, l'attenzione per l'informazione bibliografica e il fascicolo monografico del 1947, si può dire che neppure l'*Archivio di filosofia* sia stato quella sede di originale riflessione sul pensiero di Leibniz di cui la cultura filosofica italiana aveva bisogno.

Le tre riviste italiane di cui abbiamo parlato hanno una storia intrecciata con le vicende politiche del paese durante la dittatura fascista. Di netta opposizione quella della *Rivista di filosofia*, cresciuta intorno a Piero Martinetti, rimosso dall'insegnamento nel 1931 per avere rifiutato, unico tra i filosofi italiani, di prestare il giuramento di fedeltà al fascismo. Ma anche altri collaboratori si distinsero per le proprie scelte morali e politiche. Eugenio Colorni, colpito dalle leggi razziali e inviato al confino, a Ventotene redasse con Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi il Manifesto *Per un'Europa libera e unita*. Scappato dal confino, si unì alla Resistenza clandestina a Roma. Adelchi Baratono fu deputato e fece parte della direzione del Partito socialista. Il maestro di Piero Gobetti, Gioele Solari (il primo direttore della rivista nel Secondo dopoguerra), pur in buoni rapporti con Gentile, avversava la dottrina dello Stato etico. Il *Giornale critico*, voluto da quello che sarebbe diventato il più noto filosofo del fascismo, non era un organo di regime, rispetto al quale Gentile aveva mantenuto una posizione relativamente autonoma e conosciuto sconfitte come nel caso del Concordato del 1929. La fondazione dell'*Archivio di filosofia* fu legata al riassetto istituzionale della filosofia italiana, successivo allo scioglimento d'autorità del Congresso della Società filosofica italiana (1926) e al Concordato con la Chiesa cattolica. I cambiamenti avvennero col benestare di Mussolini, che nel 1929 inaugurò il nuovo congresso della SFI, della quale l'*Archivio* diventa l'organo fin dalla sua fondazione nel 1931, sostituendo la *Rivista di filosofia*. È diretto da Enrico Castelli, segretario generale della SFI, e

l'editoriale di apertura è firmato da Bernardino Varisco, che della SFI era presidente, carica nella quale alla sua morte (1933) subentrò Francesco Orestano, interprete accreditato del pensiero di Mussolini. Al Congresso internazionale di filosofia tenutosi a Roma nel novembre del 1946, Castelli ricorderà in segno di pacificazione due vittime di parti avverse, Giovanni Gentile, ucciso nell'aprile 1944 da uno dei Gruppi di Azione Patriottica operanti a Firenze, e Pilo Albertelli, tra i fondatori del Partito d'Azione e membro attivo della Resistenza romana, torturato e poi ucciso alle Fosse Ardeatine. Un accostamento che suscitò lo sdegno di Guido Calogero. I destini dei filosofi si intrecciano con le vicende politiche e anche la vita delle riviste filosofiche ne è condizionata, ma i percorsi sono più complicati di quanto ci si potrebbe aspettare. Nella Germania di Hitler Franz Böhm, allievo di Rickert e professore a Heidelberg, aveva scritto un libro (*Anti-cartesianismus*, 1938) per condannare la filosofia di Descartes, nel quale individuava il «più vicino avversario» dell'ideologia nazionalsocialista. Nel 1940 il *Giornale critico* di Gentile pubblica una stroncatura dell'*Anti-cartesianismus* firmata da uno studioso fine come Giorgio Radetti. Nella Germania del 1950 Max Bense inviterà a fondare sul pensiero cartesiano il rinnovamento morale e intellettuale dell'Europa; una proposta che suscitò interesse in Germania ma non in Italia, dove però, nello stesso Congresso romano del 1946 in cui era intervenuto Enrico Castelli, Pantaleo Carabellese aveva indicato Leibniz come modello per la riconciliazione politica e la ricostruzione intellettuale dell'Europa, e il suo testo fu prontamente pubblicato nel *Giornale critico della filosofia italiana*.

In questo contesto di compenetrazione di filosofia e politica veniva fondata a Milano nel 1946, per iniziativa di Mario Dal Pra, la *Rivista di storia della filosofia*, la cui direzione è composta da studiosi tutti perseguitati dal fascismo o che avevano preso parte attiva alla Resistenza. All'impegno politico si ag-

giungeva un rinnovato impegno intellettuale, che nelle parole di Dal Pra assumeva il carattere di una ricerca filosofica filologicamente rigorosa ma attenta ai problemi della cultura contemporanea, tra i quali c'era la liquidazione della storiografia idealistica con le sue forzature filosofiche. È appena il caso di ricordare che la *Rivista critica di storia della filosofia*, continuazione della *Rivista di storia della filosofia* dal 1950 al 1983, pubblicherà le relazioni di Eugenio Garin, Mario Dal Pra ed Enzo Paci che aprivano il convegno fiorentino sulla storiografia filosofica del 1956. E in effetti l'apporto della rivista al rinnovamento delle categorie e dei metodi della storia della filosofia in Italia fu decisivo. Le schede redatte da Garin (recensioni, segnalazioni di autori e documenti, di temi e interpretazioni) davano concretezza al disegno di rinnovamento della storiografia filosofica italiana e aprivano alla storia delle idee, mettendo in discussione antiche frontiere disciplinari. L'idea da Ballo Excelsior di un progresso lineare della storia della filosofia fu messa in soffitta e sostituita dal riconoscimento della compresenza di una pluralità di filosofie. Lo studio del Seicento ne ebbe un grande giovamento: si riconobbe il ruolo decisivo della rivoluzione scientifica, si diede spazio a figure minori ma significative di filosofi-medici e di filosofi-scienziati, si studiarono le discussioni che avevano lacerato il secolo: sull'anima delle bestie, sui preadamiti, sull'alchimia, sull'ermetismo.

Fin da subito fu innovativa la selezione dei temi degli articoli: Untersteiner interveniva sulla prospettiva anti-idealistica con cui Giuseppe Rensi si era interessato alla filosofia antica, Dal Pra indagava i rapporti tra filosofia e politica in un personaggio trascurato come Gabriel Bonnot de Mably, Guido Morpurgo Tagliabue studiava i processi a Galileo per mostrare le divergenze nell'interpretazione della nozione di *ipotesi* tra lo scienziato e la Chiesa e, contro l'interpretazione riduttiva che ne aveva dato Gentile, recuperava l'imma-

gine di Galileo campione consapevole della libertà di pensiero. Ma erano soprattutto Hobbes e Bacon le figure di rottura, poco frequentate dalla storiografia filosofica italiana, sulle quali si concentra l'attenzione della rivista. L'interesse per Hobbes si colloca in una fase importante della storiografia hobbesiana, avviata da Leo Strauss nel 1936 con l'affermazione del primato della politica sulla filosofia naturale. Il fascicolo monografico del 1962 dedicato a Hobbes (che pubblicava anche inediti hobbesiani) ospitava la discussione tra Howard Warrender, che vedeva una scissione in Hobbes, e Raymond Polin, il quale sosteneva invece la sostanziale unità del suo pensiero. La rivista sposava la tesi dell'unità e continuità del pensiero hobbesiano, ampiamente argomentata da Carlo A. Viano nel suo articolo di apertura, che prendeva le distanze pure da Leo Strauss e da Carl Schmitt. Anche se l'interesse per Hobbes non verrà lasciato cadere (vi ritornerà Arrigo Pacchi intervenendo con un articolo su Hobbes e l'epicureismo nel numero monografico del 1978 su Epicuro e l'epicureismo), negli anni successivi è Bacon a dominare la scena. Per una quindicina di anni, grazie ai contributi di Paolo Rossi, la rivista diventa un punto di riferimento per gli studi baconiani. Gli articoli di Paolo Rossi mostrano una totale sintonia col programma di rigore scientifico e di innovazione metodologica perseguito dalla rivista di Dal Pra. Il filosofo inglese era vittima di una storiografia che ne riduceva il pensiero alla seconda parte del *Novum Organum*, Rossi modifica la comprensione di Bacon e delle origini della scienza moderna, della quale mette in luce elementi di continuità con la filosofia rinascimentale. Allarga l'attenzione a tutti i testi di Bacon, segnala l'importanza del *De sapientia veterum* e del ricorso alle favole antiche, delle arti mnemotecniche e meccaniche, è attento all'orizzonte non solo speculativo delle pratiche scientifiche e all'intersezione dei saperi. La *Rivista di storia della filosofia* e la *Rivista critica* hanno dunque consegnato un'immagine molto va-

riegata del Seicento, mettendo in chiaro che la sua pretesa unità si disarticolava in una pluralità di filosofie, anche tra loro divergenti, che i suoi grandi classici restavano incomprensibili senza il contesto dei minori, che il secolo era inspiegabile senza la scienza moderna e che la comprensione dei progressi di questa richiedeva quella dei fallimenti. Per la prima volta nella storiografia filosofica italiana, le correnti empiristiche acquistavano un'importanza non inferiore a quella dei differenti razionalismi coi quali si confrontavano.

Un altro segnale della svolta che nel Secondo dopoguerra caratterizza anche le riviste italiane viene dall'indagine su come esse abbiano reagito a una delle novità storiografiche più significative del Seicento e tra le più interessanti per gli sviluppi successivi. Parlo del *libertinismo*, qui studiato non solo nella *Rivista critica di storia della filosofia*, ma anche nel *Giornale critico della filosofia italiana* e nella *Rivista di filosofia*. È interessante che i contributi più numerosi e significativi sul tema siano apparsi (già negli anni Settanta e poi sotto la direzione di Garin) sul *Giornale critico della filosofia italiana*, che anche su queste ricerche si è allineato alla produzione scientifica internazionale. I collaboratori che si occupano del libertinismo con articoli, note critiche e recensioni sono abbastanza numerosi, e tra questi c'è Garin che si interessa a Naudé. Ma decisiva è la presenza di Tullio Gregory, massimo studioso italiano del libertinismo e interprete di una modernità diversa da quella cartesiana, che avviò gli studi sul *Theophrastus redivivus* della cui paternità si discute ancora oggi. Il libertinismo non avrà invece grande spazio nelle pagine della *Rivista di filosofia* (pochi articoli soltanto a partire dagli anni Settanta, con un vuoto per tutti gli Ottanta e qualche recupero nei Novanta): un disinteresse che l'immagine del Seicento prevalente nella prospettiva neoilluministica non basta a spiegare. Il lettore troverà invece notevole l'informazione data dalla rivista di Dal Pra, e non solo nelle schede di Garin. Già quando l'attenzione per il

libertinismo non era ancora significativa (cosa che avvenne all'incirca con gli anni Ottanta e Novanta), il tema veniva evocato in recensioni, schede, cronache di convegni e articoli dedicati ad autori che figurano nelle genealogie del libertinismo anche quando la loro relazione con questo era indiretta: Gassendi, Toland, Campanella, Pascal. Ma non mancano studi specifici su Naudé e sui repertori della letteratura clandestina, o discussioni sui criteri da adottare nell'edizione dei manoscritti.

Naturalmente anche gli studi italiani devono fare i conti con l'ambiguità della categoria *libertinismo*, che andrebbe anch'essa declinata al plurale, e che sarebbe stato opportuno (ma ci mancavano le forze per farlo) indagare anche nelle riviste storiche e di storia letteraria e in riferimento ad ambiti culturali diversi da quello francese e italiano, di fatto i soli presenti nelle nostre riviste. Nondimeno il tema è trattato dalle riviste italiane prese in considerazione con articoli originali, informati e scientificamente rigorosi, a conferma del fatto che lo studio del libertinismo e della letteratura clandestina, nell'ambito di una riflessione più generale sulla relazione tra filosofia e libero pensiero, è diventato uno dei punti di forza della storiografia filosofica italiana. Sicché è legittimo chiedersi se ci sia una specificità italiana in questi studi. Non tanto nella lettura complessiva del libertinismo, ormai riconosciuto da tutti come una componente ineludibile della modernità, quanto nella valutazione fine del peso dei differenti materiali filosofici che entrano a costituire la *koiné* libertina e nella delimitazione dell'arco temporale della sua vita. Abbandonata l'immagine di Giorgio Spini di un libertinismo figlio della Controriforma, e ridimensionata quella compatta cara alla storiografia francese che lo riconduceva all'unione in chiave anti-cartesiana dello scetticismo moderno con l'eredità naturalistica del Rinascimento, il libertinismo degli interpreti italiani sembra infatti arricchire le proprie prospettive teoriche: si confronta con la ri-

voluzione scientifica, perde almeno in parte la connotazione anti-religiosa per aprirsi alla critica dei testi sacri, non è estraneo alle scelte empiristiche della filosofia moderna, entra a comporre in maniera dichiarata la cultura filosofica dei Lumi. Tutti temi di grande interesse, sui quali la storiografia filosofica italiana ha continuato a lavorare alacramente anche in questo scorcio del nuovo secolo.

5. Il Seicento rappresentato dalle riviste che abbiamo preso in considerazione è certamente più selettivo, e anche più povero, di quello che abbiamo imparato a conoscere dalla letteratura scientifica internazionale. Era inevitabile che ciò accadesse, per quanto vasti potessero essere i confini di un'indagine come questa. Decenni di ricerche hanno mandato in frantumi l'apparente solidità dell'«età classica» e ci hanno consegnato un secolo pluricentrico e soprattutto filosoficamente plurale, la cui storia è scandita da ripetute crisi intellettuali e morali perché, se sono ancora presenti temi medioevali, dei quali si alimenta una forte componente neoscolastica capace di sfidare la filosofia moderna, il secolo è percorso da inquietudini diffuse nei confronti di una modernità che mette in discussione non soltanto la cosmologia aristotelica ma anche il racconto delle Scritture. Un secolo nel quale hanno un posto importante, e non soltanto residuale, correnti naturalistiche provenienti dal Rinascimento, che però si rivelano feconde fino all'età dei Lumi, intrattengono rapporti complessi con la scienza che prepara nuove rivoluzioni dopo quella astronomica, alimentano il pensiero libertino che si è liberato dell'immagine di pura erudizione per proporsi nella sua dimensione critica, della natura ma anche della storia e della società. Insomma, un Seicento che non è più soltanto il teatro delle metafisiche dell'ordine di derivazione cartesiana, ma vede la crescita di una politica e di un diritto autonomi, capaci di erodere spazi un tempo

dominio della religione. La lettura dei contributi qui raccolti non copre certo tutti i punti di questo elenco, peraltro sommario e parziale, ma è innegabile che almeno una parte di questi aspetti si ritrovino nelle riviste prese in considerazione e che quindi si possa dire che esse abbiano contribuito a creare e rafforzare questa immagine plurale del Seicento.

Come tutti gli oggetti storiografici, anche il Seicento interrogato dalle riviste novecentesche modifica la propria immagine in relazione alle domande che gli vengono poste. Ma la nostra ricerca rivela una sorta di doppio sguardo, giacché il Seicento rinvia al Novecento le immagini che questo ha di sé e lo obbliga a interrogarsi sul perché antiche gerarchie siano state modificate a vantaggio di nuovi rapporti di forza. Descartes perde in favore di Spinoza la centralità che aveva in Hegel e in Husserl, perché lo spinozismo, indebolita la vecchia immagine panteistica cara alla filosofia romantica, ha acquistato nuovo vigore grazie alla lettura materialistica, molto diffusa nelle ideologie novecentesche e alimentata dalla storiografia del *Radical Enlightenment*. Ma non tutti i ribaltamenti sono stati altrettanto forti: la rivalutazione novecentesca di Malebranche non è stata adeguata a restituirgli il ruolo di protagonista che ebbe nel suo tempo; e Leibniz gioca un ruolo modesto in questa partita, se si considera che la sua filosofia è, per più di un verso, una scoperta storiografica novecentesca. Le filosofie del Seicento stanno ormai strette nelle opposizioni kantiane della storia della ragion pura e negli schemi dialettici hegeliani. Lunghi dall'essere lineare, il cammino della storia della filosofia si è fatto complicato per effetto dell'abbondanza di materiali e della casualità di percorsi, fatta di sviluppi ma anche di ritorni al passato e di vie che si chiudono: troppo per essere compreso nei *superamenti* della filosofia hegeliana. Tracciare demarcazioni nette tra sensisti e intellettualisti, empiristi e noologisti, come voleva Kant, può solo servire a precludersi la possibilità di intendere autori

complessi come Hobbes e Locke. Ma anche il Novecento che esce dal confronto col Seicento è più ricco e porta alla luce aspetti di sé prima in ombra. La nostra indagine ha rivelato che non sono più soltanto il neoidealismo e il neokantismo a interrogare il Seicento, ma la neoscolastica e Heidegger, la fenomenologia e l'esistenzialismo, Leo Strauss e Michel Foucault, la linguistica chomskiana e la psicologia cognitiva, le neuroscienze e le filosofie del linguaggio e della mente. Si deve a questo rimescolamento delle carte, se il Seicento ha recuperato una centralità che sembrava perduta e se autori seicenteschi sono oggi al centro delle discussioni filosofiche, avendo relegato in secondo piano i classici che erano stati decisivi nella formazione degli studiosi che hanno contribuito a costruire la nuova immagine delle filosofie seicentesche.

Prima di concludere questa troppo lunga introduzione desidero ringraziare Andrea Strazzoni, il cui lavoro ha permesso che il volume uscisse nei tempi previsti, nonostante i nostri ritardi. Un amichevole ringraziamento va a Stefano Caroti che ha voluto celebrare con questo fascicolo monografico il decennale di *Noctua*, una rivista che, grazie all'opera del suo fondatore e direttore, è riuscita a guadagnarsi una posizione di primo piano tra le riviste italiane di storia della filosofia.

CARLO BORGHERO

“SAPIENZA” UNIVERSITÀ DI ROMA – ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI
TORINO*

* carlo.borghero@uniroma1.it; Dipartimento di Filosofia, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma RM, Italia.

LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE:
L'ORGOGGIO CARTESIANO NEGLI 'ANNI EROICI' (1893-1937)

GIULIA BELGIOIOSO

Abstract: In 1893, three young men in their early twenties, Xavier Léon, Élie Halévy and Léon Brunschvicg, founded the *Revue de métaphysique et de morale*. This article explores the motives of this endeavour, and how they made the journal the centre of three great scientific enterprises: in 1894 they promoted the edition of Descartes's *Œuvres complètes*; in 1900, they organized the first international congress of philosophy in Paris; in 1901, they founded the *Société française de philosophie*.

Keywords: Xavier Léon; Élie Halévy; Léon Brunschvicg; *Revue de métaphysique et de morale*; René Descartes.

English title: *The Revue de métaphysique et de morale: Cartesian Pride in the 'Heroic Years' (1893-1937)*

La «Revue de métaphysique et de morale» nasce ufficialmente nel gennaio del 1893 a Parigi¹. L'editore è Hachette e a fondarla sono tre giovanissimi, il venticinquenne Xavier Léon (1868-1935), il ventitreenne Élie Halévy (1870-1937), il ventiquatrenne Léon Brunschvicg (1869-1944), tutt'e tre allievi, presso il Lycée Condorcet, di Alphonse Darlu (1849-1921). Quest'anno, 2023, cade dunque il suo trecentotrentesimo anniversario². Il titolo di *RMM* è di Xavier Léon che:

1 D'ora in avanti *RMM*. PROCHASSON 1993, adopera l'acronimo *R2M* in un articolo nel quale ha ricostruito anche il clima dell'amicizia personale e intellettuale tra i tre giovani. Cfr. RAGGHIANI 1993 e SOULIÉ 2009 che dà anche un'importante bibliografia (301-314). Di quest'ultimo cfr. anche SOULIÉ 2008.

2 Dal 2019 Denis Kambouchner, specialista di Descartes, presiede la *Soicété française de philosophie* ed è direttore della *Revue de métaphysique et de morale*.

par un scrupule de probité, pour éviter tout risque de confusion avec la *Revue philosophique* [...] s'était rabattu sur le terme de Métaphysique; mais il avait tenu à y ajouter Morale, désireux de souligner l'ambition d'agir qui l'animait, lui et ses amis³.

Sulla copertina del primo numero figura come 'secrétaire de rédaction'. Xavier Léon terrà ferma questa qualifica, anche se la sua funzione è stata a tutti gli effetti quella di direttore⁴. Alla morte, gli succederà Élie Halévy il suo 'vice-consul' come scherzosamente si era autodefinito in una lettera indirizzata proprio a Xavier Léon⁵. La collaborazione tra i due è stata tanto stretta che si è potuto parlare di *RMM* come di 'revue bicéphale'⁶.

3 BRUNSCHVICG 1937(1), 681.

4 Molti gli articoli in *RMM* che sottolineano il ruolo di Xavier Léon e gli tributano grandi riconoscimenti. Lo fa in più di un'occasione Léon Brunschvicg: nel gennaio del 1937 nell'incipit di un articolo in cui ricorda come Léon in occasione del terzo centenario della nascita di Descartes non solo avesse riunito in un numero di *RMM* significativi articoli dedicati a «préciser la place» del filosofo «dans l'histoire», in particolare quelli «touchant le rapport entre la doctrine de Descartes et les systèmes qui en relèvent immédiatement, malebranchisme et spinozisme», ma anche promosso la nuova edizione delle *Ceuvres complètes* del filosofo, affidando a Boutroux l'incarico di illustrare le ragioni che ne consigliavano la realizzazione (BRUNSCHVICG 1937(2), 1); qualche mese dopo, nel numero di ottobre, Brunschvicg torna per la seconda volta a Xavier Léon in un articolo dedicato ad Élie Halévy scomparso ad agosto del 1937. Anche in questa occasione, *RMM* è definita la 'revue de Xavier Léon' e si sottolinea che Halévy aveva «assuré la plénitude et la régularité du Supplément» prima di Maximilien Winter (1871-1935) e Louis Weber (1866-1949) subentrati dopo la prima guerra mondiale. Per Élie Halévy «la connexion de la théorie et de la pratique» stabilita già nel titolo della rivista «est la raison d'être de l'effort philosophique – thème conducteur des articles qu'il rédige en collaboration avec Léon Brunschvicg» (BRUNSCHVICG 1937(1), 681). La terza volta ne parla nel primo numero di *RMM* del 1938, che ospita la sua allocuzione di apertura al nono *Congrès international de philosophie*, nella quale, ricostruendo le realizzazioni dovute al gruppo dei giovani di *RMM*, torna a sottolineare il ruolo di Xavier Léon: dopo appena un anno dalla sua fondazione aveva promosso l'edizione delle *Ceuvres complètes* di Descartes; nel 1900 il primo *Congrès international de philosophie* a Parigi; nel 1901, la costituzione della *Société Française de Philosophie* e il *Vocabulaire technique et critique de Philosophie* di André Lalande (BRUNSCHVICG 1938, 1-7). Nel 1945, Émile Bréhier nella sua *allocution* dedicata a Léon Brunschvicg 'assassiné par les Allemands' nell'anno, il 1945, in cui la *Société française de philosophie* riprende la sua attività interrotta nel 1939, ricorderà il legame che univa Léon Brunschvicg a Xavier Léon (BRÉHIER 1945, 2. L'intero numero è dedicato a Léon Brunschvicg).

5 *Élie Halévy a Xavier Léon*, 14 agosto 1903, Mss. LÉON, ms. 369.

6 SOULIÉ 2009, 158.

Quando danno vita a *RMM*, i tre giovani non hanno titoli accademici. Xavier Léon non ne avrà neanche in futuro: è un non-universitario e non ha il titolo di *agrégé*. Negli anni del liceo ha maturato un interesse per Fichte e al filosofo tedesco dedicherà nel 1902 un importante studio – *Philosophie de Fichte, ses rapports avec la conscience contemporaine* – che pubblicherà presso l’editore Alcan⁷. Nel 1960, in occasione della ricorrenza dei venticinque anni della morte, un altro fichtiano, Martial Gueroult, sottolineerà il grande ruolo avuto dagli studi fichtiani nella formazione di Xavier Léon:

Cette action inlassable dans la société pour créer en quelque sorte la symphonie des voix diverses de la philosophie, pour accorder les savants aux philosophes, pour réunir dans une action commune de bienfaisance nationale les maîtres et les éducateurs de toute sorte, n’était chez Xavier Léon que la projection extérieure d’un idéal présent en lui depuis sa toute jeunesse et dont il avait trouvé la plus pure expression dans la philosophie de Fichte⁸.

Sui banchi del liceo Condorcet, Xavier Léon aveva trovato in Fichte una filosofia che soddisfaceva pienamente «les exigences de sa raison, et les aspirations de son cœur»⁹.

Élie Halévy ha il titolo di *agrégé* ma rifiuterà in due occasioni di presentare la sua candidatura alla cattedra di filosofia in Sorbonne e dal 1905 si dedicherà agli studi storici pubblicando nel 1905 un volume dedicato a *L’Angleterre et son Empire* e dal 1912 al 1923 una *Histoire du peuple anglais*¹⁰.

Léon Brunschvicg, *agrégé* e *ancien élève* dell’*École normale* della *rue d’Ulm*, avrà dal 1909 una carriera universitaria in Sorbonne prima come ‘*maître de conférences de philosophie*’, poi come ‘*professeur adjoint*’ e dal 1927 come profes-

7 Cfr. SOULIÉ 2009, 155-212.

8 GUEROULT 1960, 243.

9 GUEROULT 1960, 243.

10 Della edizione delle opere complete di Halévy in 12 volumi, programmata presso Les Belles Lettres, sono stati pubblicati i primi cinque: HALÉVY 2016-.

seur di Storia della filosofia moderna. Sostenitore di un 'idealismo critico', dedica all'argomento numerosi articoli in *RMM* poi raccolti e pubblicati presso l'editore Alcan nel 1905 (*L'idéalisme contemporain*). Com'è noto, Paul Nizan (1905-1940) nel suo *pamphlet Les Chiens de garde* (1932) indicherà in Brunschvicg (e in Henri Bergson) il modello di filosofo borghese indifferente ai problemi sociali: «On voit mal» – scrive – «les raisons que M. Brunschvicg aurait eues de pencher vers des idées dangereuses»¹¹.

Di tutt'e tre Théodule Ribot (1839-1916), direttore della *Revue philosophique* aveva detto nel 1892 ad Alfred Espinas (1844-1922) che erano «jeunes gens riches, juifs et très métaphysiciens», aggiungendo che la «*Revue de métaphysique et de morale* [che fondano] chez Hachette [...] sera transcendante, universitaire et sorbonnarde»¹².

La storia della rivista è stata studiata e più volte è stato sottolineato che *RMM* nasce negli anni della III^e République e che i tre giovani liceali, borghesi benestanti e conservatori, erano mossi dall'ambizione di «donner un organe à la philosophie française»¹³. Il loro orizzonte era il mondo accademico. Loro stessi hanno avuto piena consapevolezza, via via che cresceva il numero dei collaboratori 'blasonati', della straordinaria impresa che avevano messo su e ne hanno ricostruita la storia anche nelle pagine di *RMM*. Lo hanno fatto una prima volta nel 1960 in occasione della ricorrenza dei venticinque anni della morte di Xavier Léon, una seconda volta nel 1993 per il centenario della rivista. Bergson lo aveva fatto nel 1924 in occasione del trentennale di *RMM*¹⁴.

11 NIZAN 1932, 64.

12 Lettera dell'11 novembre del 1892: LENOIR 1975, 170. Cfr. THIRARD 1976, 406 e MERLLIÉ 1993, 59-108 che contiene anche un'ampia bibliografia (88-90) e un *Annexe* contenente la *Correspondance Lucien Lévy-Bruhl-Xavier Léon* (91-108).

13 Lettera del 23 ottobre 1892 di Alain (Émile-Auguste Chartier: 1868-1951) ad Élie Halévy, cit. da SOULIÉ 2009, 11.

14 Cfr. *RMM* 65(3) (1960); *RMM* 98(4) (1993); BERGSON 1924.

Quando nasce, ossia nell'ultimo decennio del secolo XIX, *RMM* deve trovare uno spazio tra le riviste che a Parigi costituiscono «les principaux foyers de la vie intellectuelle» attorno ai quali si 'riuniscono, si sostengono e si organizzano' scrittori, poeti, letterati, storici, filosofi sociologi. Il primo obiettivo di *RMM* è cercare un suo spazio in quello che è stato giustamente definito il 'système des revues'¹⁵.

La maniera più efficace per raggiungere l'obiettivo è per *RMM* definire la propria peculiarità, ciò in cui si distingue dalle altre riviste 'du même ordre'. Tale peculiarità emergerà appieno nell'anno successivo alla sua nascita, nel 1894, quando *RMM* promuoverà e sosterrà l'edizione delle *Œuvres complètes* di Descartes. Si può già anticipare che Émile Boutroux (1845-1921), chiamato ad illustrare i motivi che consigliavano di realizzare l'iniziativa, avrebbe sottolineato che l'edizione avrebbe reso ancora più evidente la scelta di *RMM* di fare da argine al «positivisme borné au fait et le mysticisme religieux ou métaphysique»¹⁶. I congressi internazionali di filosofia che seguiranno il primo tenuto a Parigi nel 1900, la costituzione della *Société française de philosophie* nel 1901 saranno le successive tappe ('corollari') attraverso le quali *RMM* avrebbe consolidato la sua immagine.

Nell'*Introduction* al primo numero del 1893, Darlu che ne è l'"anonimo" estensore si sofferma su due punti: le ragioni per le quali dare vita a *RMM* fosse stato un atto necessario; lo spazio dentro il quale *RMM*, ultima arrivata, si sarebbe collocata accanto, o al posto, di riviste 'du même ordre' già attive. *RMM* 'cartesiana' in metafisica e 'fichtiana' in morale: questa la scelta filosofica forte che nutriva il suo antipositivismo e antispiritualismo.

Felix Ravaisson (1813-1900), al quale era affidato il compito di appro-

15 PROCHASSON 2009, 1.

16 BOUTROUX 1894, 252.

fondire il significato dei due termini - *'métaphysique et morale'* - che figuravano nel titolo della rivista, lo fa mettendo in risalto *e contrariis* i tratti non accettabili del positivismo e del criticismo. Auguste Comte (1798-1857), scrive Ravaisson, «avait cherché à démontrer le néant de la métaphysique» come prima di lui aveva fatto Kant che aveva 'ridotto' la filosofia ad «analyse des facultés de connaître». A Kant, Ravaisson oppone i successori - gli idealisti - che avevano ripreso «dans son pays [...] pour les pousser plus loin encore les spéculations qu'il avait condamnées»; del primo sottolinea gli 'erramenti' nei quali «s'engagea lui-même, à la fin de sa carrière [...] analogues à ceux dont il avait détourné pour toujours. Et aujourd'hui l'on voit des intelligences de plus en plus nombreuses aspirer à franchir les bornes où le Criticisme et le Positivisme avaient prétendu nous renfermer»¹⁷.

No, dunque, al positivismo 'fermo ai fatti', no al 'misticismo' superstizioso; sì alla 'lumière' della ragione in una stagione in cui molti erano i segni della sua debolezza e tante le inquietudini intellettuali e morali, in cui, «désespérant de la pensée», alcuni si rifugiavano nella tradizione e sognavano un cristianesimo «très simple, très doux et très triste» o rivelazioni inaudite, altri si dedicano a ricerche specialistiche, e la società sembra in balia di «forces aveugles et terribles»¹⁸.

Era l'idea forte che aveva spinto i giovani liceali del Condorcet a fondare *RMM*. Halévy ne aveva scritto a Xavier Léon in una lettera del 30 agosto 1891: *RMM* avrebbe dovuto arginare il «misérable positivisme» e l'«agaçante religiosité où nous risquons de nous embourber». Era tempo di «être rationalistes avec rage»¹⁹.

Comte non ha «fermé l'ère des systèmes». Ma la filosofia ha subito un

17 RAVAISSON 1893, 6-7.

18 *Introduction* a *RMM* 1(1) (1893), 4.

19 HALÉVY-LÉON 1893, 13 (Lettera di Halévy a Léon, 30 agosto 1891).

altro colpo, non meno duro da Victor Cousin (1792-1867) che le ha sottratto il suo 'impero' quando, negli anni Quaranta dell'Ottocento, aveva imposto in Francia l'elettismo come «philosophie d'État». Il secondo obiettivo della filosofia è riprendere il suo 'impero'²⁰: i 'jeunes gens' a fronte dell'«incessante production de la pensée allemande, [del] saveur de l'esprit anglais et [dell']originalité des philosophes d'Amérique» avrebbero mostrato «que la pensée philosophique en France fût mise en demeure de se développer publiquement»²¹. *RMM* si impegnava a dimostrare che la filosofia in Francia «ne le cède en vigueur à aucune autre»²².

E, tuttavia, l'antipositivismo e l'antispiritualismo non erano sufficienti a differenziare *RMM* dalle altre due riviste dello stesso 'ordre' - *Critique philosophique* (1872-1889) di Charles Renouvier (1815-1903) e François Pillon (1830-1914) e *Revue philosophique* (1876-...) di Ribot che «depuis vingt ans ont servi d'organes à la pensée philosophique en France» - con le quali Darlu istituisce il confronto.

Darlu doveva ammettere che qualcosa era stato fatto sia da *Critique philosophique*, sia da *Revue philosophique*²³. La prima, chiusa da poco, aveva avuto il merito di avere rianimato e fortificato «l'esprit public» all'indomani dell'*année terrible*. Lo scopo dichiarato di propagare la dottrina kantiana aveva finito per farla precipitare nel dogmatismo²⁴. In effetti, Pillon nel 1872, anche a

20 Sulla 'parabola dell'elettismo', cfr. RAGGHIANI 1993, 129-161. Victor Cousin in qualità di ministro dell'*Instruction publique* nel secondo governo Thiers (1 marzo-28 ottobre 1840) impose lo spiritualismo elettico come "*Doctrine officielle de l'Université*". Cfr. il classico JANET 1885.

21 *Introduction a RMM* 1(1) (1893), 4-5. A Darlu ha reso omaggio Marcel Proust che era stato suo allievo nel romanzo giovanile incompiuto *Jean Santeuil*. Su Alphonse Darlu, cfr. SOULIÉ 2009, 36-54.

22 *Introduction a RMM* 1(1) (1893), 5.

23 *Introduction a RMM* 1(1) (1893), 1.

24 Nel 1890 *l'Année philosophique*, diretta da Pillon, sosterrà «les mêmes doctrines» e proseguirà «le même enseignement» della *Critique philosophique*: cfr. COUTURAT 1893, 63. Il primo numero esce nel 1891 e Pillon vi figura in copertina come «ancien rédacteur de la

nome di Renouvier, aveva dichiarato *apertis verbis* che lo scopo della rivista era «de tirer les conséquences et de poursuivre les applications en tous les ordres» della ‘philosophie critique’ la sola che

merite d’être appelée la *philosophie de la révolution* par opposition aux doctrine déterministes, empiriques, évolutionnistes qui ne reconnaissent ni ne respectent la liberté humaine²⁵.

I ‘jeunes’ di *RMM* avrebbero opposto a questo ‘criticismo dogmatico’ un ‘criticismo metafisico’. Sarebbero stati, dunque, «vraiment criticistes, et vraiment dogmatiques, au sens large du mot, non pas de ce dogmatisme étroit dont Renouvier est mort, mais d’un dogmatisme métaphysique». La ‘metafisica’ non era, per loro, quella kantiana, «une science séparée, discutant isolément un nombre déterminé de problèmes spéciaux», ma una «méthode opposée à la méthode positiviste d’observation»²⁶.

La «Revue philosophique», ossia il principale organo delle scienze filosofiche in Francia, al contrario aveva «pour caractère d’être ouverte» ed era esente da un «esprit de secte (Littré, Renouvier)» così differenziandosi dalla «Critique philosophique»²⁷.

RMM aveva però una diversa concezione della filosofia e della sua relazione con le scienze²⁸. *RMM* avrebbe, infatti, lasciato «de côté les sciences

Critique philosophique». La rivista non ha un editoriale che ne illustri le finalità, ma contiene tre articoli, il primo di Renouvier e gli altri due dello stesso Pillon e Dauriac. In chiusura la *Bibliographie philosophique française de l’année 1890* di Pillon. *L’Année terrible* è il titolo della raccolta di poemi nella quale Victor Hugo (presso Michel Lévy frères, 1872) racconta gli avvenimenti della guerra Franco-prussiana del 1870-1871 e della costituzione della Comune di Parigi nel 1871.

25 PILLON 1872, 9.

26 HALÉVY-LÉON 1993, 13 (Lettera di Halévy a Léon, 30 agosto 1891).

27 *Introduction* a *RMM* 1(1) (1893), 2. La lettera in LENOIR 1957, 14.

28 Cfr. MERLLIÉ 1993, 59-108. I distinguo non saranno degli steccati e molti filosofi pubblicheranno i loro articoli, talvolta sugli stessi argomenti, sia nella *Revue philosophique*, sia

spéciales plus ou moins voisines de la philosophie», a cominciare dalla psicologia di Ribot che «selon nous» – scrive Frédéric Rauh (1861-1909) a nome del gruppo di *RMM* – «est en train de se modifier, ou même de disparaître, qui date déjà en un mot»²⁹.

RMM avrebbe riportato la filosofia alla sua natura, che era quella di elaborare teorie generali della 'conoscenza' e dell'azione'. Per questo *RMM* aveva scelto di ridenominare la filosofia «sous le nom décrié» di metafisica, per essere chiara, non per fare l'occhietto a vecchie idee, o per ammicciare allo spiritualismo o anche per condannare le scienze. Louis Couturat (1868-1914), anch'egli allievo presso il liceo Condorcet di Darlu, lo scriverà in maniera netta in una lettera del 22 aprile 1899 a Xavier Léon: scopo di *RMM* era stato

restaurer l'idée de la philosophie comme unité du savoir humain, non pas encyclopédique, mais logique et critique. Le moyen: la distinguer nettement de toutes les sciences, et en même temps définir son véritable rapport avec toutes; les rapprocher des sciences rationnelles, plus logique, et primordiales. La séparer de la psychologie, de l'anthropologie évolutionniste et de la sociologie: bien que, d'autre part, toutes les sciences empiriques relèvent de la philosophie par leur méthode sans pouvoir le moins du monde y contribuer par leurs résultats³⁰.

Darlu non mancava di fare appello a Descartes: «en souvenir de Platon et de Descartes» – scriveva – la filosofia mostrava «une prédilection de sœur aînée [...] pour les sciences mathématiques, ce grand art [...] né lui aussi de l'esprit humain»³¹. In effetti, le ricerche logiche e matematiche avranno in *RMM* un

in *RMM*: cfr. MERLLIÉ 1993, 62-63, note 9-10.

²⁹ RAUH 1893, 495.

³⁰ Lettera di Louis Couturat a Xavier Léon del 30 aprile 1899, Mss. LÉON, Ms. 359, f. 42: cit. da PROCHASSON 1993, 130, nota 92. Un *dépliant* pubblicitario del 1895 va nella stessa direzione: «Restaurer en France l'étude de la philosophie conçue dans son unité, comme la discipline supérieure de la connaissance et de l'action. L'idée même d'une telle discipline avait été oblitérée par suite des progrès de l'esprit positiviste qui démembré la philosophie en sciences spéciales, presque les plus spéciales de toutes, et pourtant les plus étrangères à la pensée spéculative»: Mss. LÉON, Ms. 388, cit. PROCHASSON 1993, 118.

³¹ *Introduction a RMM* 1(1) (1893), 3.

grande spazio e Alain (Émile Auguste Chartier: 1868-1951) che collabora con la rivista sin dal primo numero con un altro pseudonimo – Criton – non esita a ribattezzarla *Revue de mathématique et de morale*³².

L'*Introduction* si chiudeva con un impegno: *RMM* non avrebbe seguito il 'movimento delle idee', ma avrebbe cercato di orientarlo («de lui imprimer une direction») e anzi di definirlo («définir»)³³.

In questo impegno, rispettato, va riconosciuta la peculiarità di *RMM*. La rivista in effetti imprimerà una direzione al 'movimento delle idee' quando nel 1894 promuoverà l'edizione delle *Œuvres complètes* di Descartes, nel 1900 organizzerà il *Congrès international de philosophie* in occasione dell'*Exposition universelle* e nel 1901 darà vita alla *Société française de philosophie*³⁴.

La promozione e il sostegno all'edizione delle opere complete di Descartes, dà a *RMM* una fisionomia unica e diversa nel panorama delle riviste filosofiche.

Émile Boutroux, su mandato di Xavier Léon, nel 1894 illustra ai lettori di *RMM* quali sono i motivi per i quali l'edizione non è solo necessaria, è doverosa³⁵. Lo è in quanto (a) l'unica edizione esistente, quella realizzata da

32 Cit. da BOUGLÉ 1936, 213. Di Alain, con lo pseudonimo di Criton è il *Dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste*, *RMM* 1(6) (1893), 522-533. Ne pubblicherà altri cinque: *RMM* 2(2) (1894), 173-190; 3(1) (1895), 60-72; 4(5) (1896), 615-628; 11(1) (1903), 323-327; la cit. da PROCHASSON 1993, 119.

33 *Introduction* a *RMM* 1(1) (1893), 2.

34 BRÉHIER 1945, 3, cita le parole di Xavier Léon che della *Société française de philosophie* aveva detto: «Toutes les fois y sont admises, sauf la mauvaise foi»; cfr. SOULIÉ 2009(2), 88-96.

35 L'articolo esce in *RMM* 2(3) del maggio 1894: BOUTROUX 1894. Il *Ministère de l'Instruction publique* nel novembre del 1894 costituisce un Comitato del quale entrano a far parte Xavier Chermes, Charles Adam, Émile Boutroux, Victor Darboux, Xavier Léon, Louis Liard, Paul Tannery. Il primo volume esce a Parigi nel 1897; *l'Introduction*, firmata da Charles Adam, porta la data Dijon, 31 décembre 1896. Sulla collaborazione di Boutroux a *RMM*, sui distinguo di Xavier Léon e sulle riserve di Rauh, cfr. SOULIÉ 2009, 67-68. Boutroux assicurò a *RMM* la collaborazione del cognato, il matematico Henri Poincaré (1854-1912).

Cousin nel 1824-1826, era esaurita, introvabile, incompleta in quanto non comprendeva gli inediti recentemente ritrovati da Louis-Alexandre Foucher de Careil (1859-1860), Eugène Guillaume Théodore de Budé (1836-1910) e più di recente da Paul Tannery (1843-1904). Aggiungo che l'edizione Cousin era interamente in versione francese; (b) le ottime edizioni parziali esistenti - Garnier (1835), Jules Simon (1857), Aimé Martin (1838) - erano non solo lacunose ma anche insufficienti a «pénétrer ce rapport de la méthode et des résultats scientifiques, qui est l'une des parties essentielles du Cartésianisme»; (c) altri 'popoli' (non il 'popolo' francese) vantavano magnifiche edizioni dei loro grandi pensatori³⁶.

A rendere necessaria una tale edizione c'era, inoltre, (a) la grande diffusione della filosofia cartesiana che «domine tout le développement de la philosophie moderne» (Francisque Bouillier: 1813-1899; Kuno Fischer: 1824-1907) ed è la *source* dell'occasionalismo di Malebranche, del monismo di Spinoza, della monadologia di Leibniz, del sensualismo di Locke, del materialismo di La Mettrie, dell'idealismo di Berkeley, del criticismo di Kant³⁷; (b) dovuta alla svolta che la filosofia cartesiana aveva segnato rispetto alle filosofie antiche, per le quali l'esistenza del mondo esterno era un dato, problematizzando il passaggio dalla certezza dell'esistenza dell'io (*cogito ergo sum*) a quella del mondo esterno (le '*autres existences*'). Dopo Descartes, la questione ricompare nelle filosofie di Malebranche, Spinoza, Leibniz e poi di Locke, Hume, Reid, Kant. Tutto ha origine dalla filosofia cartesiana: idealismo, meccanicismo, la

36 BOUTROUX 1894, 247. Le edizioni realizzate dagli altri paesi sono elencate (248): nel 1857-1872 l'ed. Ellis, Spedding e Heath di Bacon; nel 1882-1883 l'ed. J. Van Vloten e Land di Spinoza; nel 1853-1854 l'ed. Saint John di Locke; nel 1871 l'ed. Campbell Fraser di Berkeley; nel 1875-1885 l'ed. Gerhardt di Leibniz, nel 1867-1869 l'ed. Hartenstein di Kant. Una nota della direzione (247) lancia una sottoscrizione tra gli abbonati per sostenere le spese.

37 BOUTROUX 1894, 248.

stessa rivoluzione francese³⁸.

Nel secolo XIX la 'renaissance' degli studi cartesiani in Francia (Millet, Liard, Adam, Foucher de Careil, Milhaud), in Svizzera, in Inghilterra, in Germania (Kuno Fischer, Natorp, ecc.) era la prova che le grandi questioni intorno alle quali si interrogano i filosofi moderni hanno il loro germe nel *cogito*.

Tutto ciò considerato, secondo Boutroux non era un'illusione patriottica affermare che «Descartes est l'une des expressions les plus belles du génie de notre race» e che «la diffusion de ses pensées, c'est notre vie et notre influence». Descartes era una gloria nazionale al quale i Francesi avevano il dovere di erigere un monumento e quello più adeguato era l'edizione dei suoi scritti³⁹.

Per Descartes *RMM* ha un vero e proprio culto: per fare un solo esempio, il numero di gennaio 1897, per commemorare il tricentenario della nascita, si apre con un componimento in versi - *Descartes* - del poeta Sully Prudhomme (1839-1907) ripreso dalla *Revue des deux mondes*⁴⁰.

RMM, nel maggio del 1896 (4(3) (1896), 9: *Troisième centenaire de la naissance de Descartes*) dà notizia dell'incontro in Sorbonne promosso dal 'comitato patrocinatore' dell'edizione completa delle opere di Descartes, annunciando l'imminente uscita del primo volume prima della fine dell'anno 1896⁴¹. Vi prendono parte Louis Liard, Paul Tannery che dà lettura di un saggio che sarebbe stato pubblicato nel successivo numero di *RMM*, e Charles Adam che aveva informato circa i manoscritti scoperti di recente in Olanda e in Germa-

38 BOUTROUX 1894, 250, 251.

39 Cfr. BOUTROUX 1894, 252.

40 *Revue des deux mondes* 139 (1897), 160-163, *RMM* 5(1) (1897), 1-4. Sully-Prudhomme sarà Nobel per la letteratura nel 1901

41 In effetti, la *Préface* al volume 1 che esce nel 1897 è firmata da Charles Adam e porta la data Dijon, 31 décembre 1896; l'edizione in 12 volumi più un volume 13 di *Supplément*, sarà completata nel 1913. I curatori saranno Charles Adam (1857-1940) e Paul Tannery (1843-1904).

nia⁴².

A luglio dello stesso anno (4(4) (1896)) *RMM* dedica l'intero numero a Descartes. La brevissima *Introduction* firmata dalla redazione dà importanti informazioni circa il programma (l'ambizione) di *RMM*. Nel nome di Descartes la rivista si candida a diventare luogo di confronto aperto a studiosi di diversa nazionalità, lingua e formazione in vista della costituzione di una comunità filosofica internazionale. Studiare secondo un «ordre méthodique» l'œuvre entière di Descartes consente a *RMM* di mettere a segno due risultati: da una parte evidenzia che la 'culture rationnelle' è il nucleo attorno al quale il pensiero moderno trova la sua unità: «Son nom [di Descartes] comme celui de Kant nous enseigne» – si legge nell'*Introduction* – «que le progrès de la culture rationnelle est le résultat essentiel de l'histoire des temps modernes»⁴³; dall'altra dà forza alla fede ('augmente la foi') dei giovani che avevano dato vita a *RMM*: «Les témoignages de respect rendus à sa [di Descartes] mémoire augmentent notre [della redazione di *RMM*] foi dans la portée de l'œuvre que nous poursuivrons par notre part»⁴⁴.

Nel 1896 *RMM* introduce un'assoluta novità negli studi cartesiani. Essa si origina dal modo nuovo di intendere la filosofia e di scriverne la storia. Gli articoli raccolti sono altrettanti punti di vista su alcune fondamentali teorie analizzate all'interno dell'*hortus conclusus* degli scritti cartesiani per trovare il filo che le lega insieme e le organizza in sistema. Al lettore viene offerto un ventaglio di differenti ipotesi interpretative che in taluni casi modificano interpretazioni precedenti in altri aprono filoni interpretativi nuovi.

42 *RMM* 4(3) (1896), 9. La scheda, come tutte quelle contenute nella rubrica *Supplément*, non è firmata.

43 TOCCO 1896, 572 lo scriverà *apertis verbis*: Descartes è «le vrai interprète des besoins de la raison. Et Kant [...] ne fera en grande partie qu'éclaircir et compléter la pensée cartésienne».

44 *Introduction* a *RMM* 4(4) (1896), 25.

Nel 1896 (4(4) (1896)), in dettaglio, Boyce Gibson (1869-1935) (*La «Géométrie» de Descartes au point de vue de sa méthode*⁴⁵) sostiene che Descartes ha esposto il suo metodo nella *Géométrie* in continuità con le *Regulae*; J. Berthet (*La méthode de Descartes avant le Discours*⁴⁶) ritiene che nelle *Regulae* la metafisica sia assente; Paul Natorp (*La métaphysique: le développement de la pensée de Descartes depuis les Regulae jusqu'aux Méditations*) afferma che «dans l'idée fondamentale de la méthode de Descartes» *achevée* in *Regulae* (composte tra il 1619 e il 1628) e applicato in *Discours II* «est contenu tout entier ce qu'on peut appeler avec justesse son idéalisme»⁴⁷. Il criticismo kantiano ne è l'ideale continuazione: «La connaissance *a priori* [Kant], c'est le sens précis » dell'*intuitus mentis* o *lumen naturale* di *regula III*⁴⁸, mentre il punto di rottura tra i due sistemi è costituito dall'introduzione nella filosofia cartesiana della dottrina della 'veracità divina':

Le moi lui-même et l'entendement sont rejetés du centre de la philosophie dans une position secondaire. Les idées de l'intelligence deviennent les empreintes de l'esprit divin: c'est lui, et non plus l'entendement lui-même, qui porte la responsabilité de la vérité de ces idées⁴⁹.

L'indagine 'storica' ha evidenziato, ciò che nel 1882 (*Descartes' Erkenntnistheorie: eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*) Natorp non aveva colto, ossia che dalle *Regulae* alle *Meditationes* ci sarebbe stato un arretramento dovuto all'«intrusion des questions théologiques» e alla loro «action perturbatrice»⁵⁰.

Alla questione del metodo, ma nei 'successori' di Descartes, *RMM* 1937, dedicherà il n. 1 del t. 44, in occasione del tricentenario della pubblicazione

45 BOYCE GIBSON 1896, 386-398.

46 BERTHET 1896, 399-415.

47 NATORP 1896, 416, 418.

48 NATORP 1896, 416, 421.

49 NATORP 1896, 431.

50 NATORP 1896, 416, 432.

del *Discours de la méthode*. La 'prova ontologica' oggetto dell'articolo di Arthur Hannequin (1856-1905) (*La preuve ontologique cartésienne contre la critique de Leibnitz*⁵¹) sarà analizzata da Yvon Belaval (1908-1988) in uno studio del 1955 dedicato al *Descartes selon l'ordre des raisons* che Gueroult aveva dato alle stampe nel 1953 (Paris, Aubier)⁵². Belaval darà notizia della polemica con Henri Gouhier⁵³ ma si soffermerà sulle obiezioni di Jacques Brunschwig (1929-2010) in *Revue philosophique*⁵⁴. Gueroult aveva sostenuto nel cap. VIII del suo studio la priorità/superiorità/autosufficienza della prova *a posteriori* dagli effetti e della via analitica e l'accessorietà (*Meditatio III*) e dipendenza della prova ontologica *a priori* e della via sintetica (*Meditatio V*); Brunschwig torna alle definizioni di 'analitico' e 'sintetico' a partire dalla *Responsio ad secundas objectiones* (AT VII 166-169/BOp I 900-905) dimostrando che *l'ordre des raisons* è comune ad analisi e a sintesi.

In fisica e in metafisica, dove le nozioni prime, cause o principi, sono meno noti degli effetti si utilizzerà il metodo analitico: si proveranno dunque le cause a partire dagli effetti (*a posteriori*) e si spiegheranno gli effetti a partire dalle cause (*a priori*); in geometria si utilizzerà il metodo sintetico: si proveranno dunque *a priori* gli effetti a partire dalle cause e si spiegheranno *a posteriori* le cause a partire dagli effetti. La 'sincerità' di Descartes, introdotta da Maurice Blondel (1861-1949) nel suo articolo dedicato al '*christianisme de Descartes*'⁵⁵, tornerà in una serie di articoli di *RMM* dedicati agli anni della giovinezza del filosofo: nel 1916, in quello di Gaston Milhaud (*Une crise mystique chez Descartes en 1619*)⁵⁶; nel 1917, in quello di Alfred Espinas (*L'idée initiale de*

51 HANNEQUIN 1896, 433-458.

52 BELAVAL 1955, 417-455.

53 GOUHIER 1954, 295-303.

54 BRUNSCHWIG 1960, 251-265.

55 BLONDEL 1896, 551-567.

56 MILHAUD 1916.

la philosophie de Descartes)⁵⁷; nel 1918, in quello di Gaston Milhaud (*Note sur Descartes, ce que lui rappelait la date du 11 novembre 1620*)⁵⁸; nel 1919, in quello di Xavier Léon e Gaston Milhaud (*La question de la sincérité de Descartes*)⁵⁹.

Le questioni poste dall'edizione - esposte *in extenso* in *Préface* e *Introduction* all'edizione⁶⁰ - sono affrontate da Charles Adam (1857-1940) (*La correspondance de Descartes: autographes et copies manuscrites*⁶¹), che in questo importante articolo dà l'elenco completo degli autografi e delle biblioteche pubbliche e delle collezioni private in cui si trovano; illustra poi i criteri ai quali l'«édition nouvelle des *Lettres de Descartes*» si atterrà per ordinare cronologicamente le lettere. Tra gli altri, incrociare i dati e tener conto che era di lunedì - lo afferma lo stesso Descartes - che il corriere partiva da Leida e da Amsterdam:

En marquant [...] sur un calendrier tous les lundis de chaque année, entre 1629 et 1650, on trouve que bien des dates connues maintenant par les autographes, sont en effet des lundis (ou des dimanches), et lorsqu'on est à peu près sûr qu'une lettre sans date a été écrite entre deux autres bien datées, il y a des chances pour qu'elle soit du lundi intermédiaire, s'il n'y a en a qu'un, ou d'un lundi, s'il y en a deux ou trois⁶².

L'articolo si chiude con un appello rivolto ai «lecteurs de cet article» di «vérifier les deux listes d'autographes et de copies manuscrites» e di «signaler le plus tôt possible aux éditeurs, M. Paul Tannery ou M. Charles Adam» eventuali omissioni⁶³.

57 ESPINAS 1917.

58 MILHAUD 1918.

59 LÉON, MILHAUD 1919.

60 AT I, V-XIII e, soprattutto AT I, LXVI-LXXVIII.

61 ADAM 1896, 573-583.

62 ADAM 1896, 582. Cfr. ADAM 1933, 373-401.

63 ADAM 1896, 582-583. Per la parte avuta da Paul Tannery (1843-1904), Cfr. BELGIOIOSO 2009, XIX-XXIV.

Il *Congrès international de philosophie* tenuto a Parigi dal primo al 15 agosto 1900 è la seconda iniziativa che RMM lancia e realizza una nuova forma di aggregazione della comunità filosofica internazionale. Il congresso, che si tiene all'interno delle manifestazioni dell'*Exposition universelle*, è un successo che RMM può rivendicare. Altri congressi seguiranno e RMM «garde la main sur la pérennisation de l'aventure congressiste» non rinunciando ad avere un ruolo di controllo sulla loro organizzazione⁶⁴.

Il primo *Congrès* viene aperto ancora una volta da Émile Boutroux. Nella sua 'allocution' (*Allocution d'ouverture. Mercredi 1^{er} août*⁶⁵) lo studioso sottolinea la finalità del congresso: dare modo a filosofi e scienziati di incontrarsi e di ricomporre l'unità di filosofia e scienza che le "hardies constructions dialectiques" di Schelling e di Hegel avevano separato. A causa di quella separazione, la filosofia si era data «pour tâche d'interroger et d'approfondir la conscience», mentre la scienza si era impegnata a «éliminer de ses principes et de ses méthodes toute espèce d'élément philosophique». Nel suo intervento (*L'idéalisme contemporain*⁶⁶) Léon Brunschvicg, come ad integrare le affermazioni di Boutroux, sostiene che

l'étude des problèmes scientifiques et des problèmes moraux est pour la philosophie l'occasion de déterminer des synthèses nouvelles dans la façon de penser ou dans la façon d'agir, de s'orienter vers une conception plus haute et plus riche de l'esprit⁶⁷.

Dopo pochi mesi, nel 1901, la costituzione della *Société française de philosophie* è un ulteriore passo verso il «rapprochement des sciences et de la philoso-

64 SOULIÉ 2014, 470 ss.; cfr. anche 467-481.

65 BOUTROUX 1900, 504.

66 BRUNSCHVICG 1900, 572.

67 RMM 8(5) (1900) contiene i *résumés* degli interventi nelle tre sezioni, rispettivamente, *Philosophie générale et métaphysique* (sezioni I e II), *Logique et Histoire des sciences* (sezione III).

phie». In Francia un tale avvicinamento era stato interrotto «par l'école de Victor Cousin», scriverà Xavier Léon nel *Bulletin de la société française de philosophie*⁶⁸. Promotore dell'iniziativa è RMM: «La Société c'est d'abord la Revue» scrive Xavier Léon ad Halévy⁶⁹.

Nel 1937, tricentenario del *Discours de la Méthode*, un numero intero di RMM è dedicato a Descartes⁷⁰. Brunschvicg firma l'articolo di apertura *La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens* ma, prima di entrare in *medias res*, ricorda che Xavier Léon, in occasione del tricentenario della nascita di Descartes, nel 1896, aveva riservato un numero di RMM – lo abbiamo già visto – a «des études qui “permettaient d’embrasser d’un seul regard l’œuvre entière de Descartes, dans un ordre méthodique”» e «par son initiative et son activité» aveva promosso «l’entreprise d’une édition nouvelle». Quell'edizione, come Xavier Léon si augurava, era diventata la «base plus aisée et plus sûre à l’effort pour serrer de près la pensée de Descartes et en préciser la place dans l’histoire»⁷¹.

Ora, dopo quarant'anni, nel suo articolo Brunschvicg pubblicava «quelques-uns des résultats qui [...] semblent avoir été atteints, touchant le rapport entre la doctrine de Descartes et les systèmes qui en relèvent immédiatement, Malebranchisme et Spinozisme»⁷². Nell'analisi del 'pensiero intuitivo' –essenza della «connaissance rationnelle» – aveva percorso i testi e aveva seguito «la courbe de l’histoire». Aveva in tal modo individuato nel sistema cartesiano una prima fase 'créatrice' e nei due sistemi da esso dipendenti,

68 LÉON 1908, 9-10. Nella prima fase di gestazione, la società avrebbe dovuto realizzare un 'vocabulaire philosophique' che André Lalande (1867-1963) aveva caldeggiato (LALANDE 1898, 566) come mezzo che la filosofia aveva per «maintenir l'unité et l'organisation du savoir humain». Cfr. Soulié 2009, 137-144.

69 Lettera di Xavier Léon ad Halévy, novembre 1900, Mss. LÉON, Ms. 368: cit. da SOULIÉ 2009(2), 147.

70 È RMM 44(1) (1937).

71 BRUNSCHVICG 1937(2), 1.

72 BRUNSCHVICG 1937(2), 1.

quello malebrancheano e quello spinoziano, una seconda fase 'riflessiva'. Nella prima, Descartes ridefinisce l'intuito (*regula III*: AT X, 368-370; BOp II, 694-697) e (*Meditatio III, Responsio IIa*, corrispondenza), stabilisce il suo primato in matematica, in fisica, in metafisica; incapace però di uscire dall'intelletto nel quale l'intuizione lo rinchiude è «tenue en échec» e per uscire dall'imbarazzo ricorre – abusandone! – all'analogia⁷³; nella seconda fase, Malebranche e Spinoza, pur dando vita a sistemi tra loro antagonisti, mostrano una coerenza assente dal sistema cartesiano.

Ciò è possibile anche grazie al ruolo giocato dalla religione che, marginale nella filosofia cartesiana, è al centro delle preoccupazioni sia di Malebranche sia di Spinoza, entrambi con una pregressa 'pratica' della Scrittura. La conclusione è che «la pensée cartésienne s'achève» in «deux doctrines», quella 'dualista' di Malebranche per il quale la conoscenza intuitiva è passiva (Brunschvicg cita una lettera di Descartes nella quale l'intuizione è definita «une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir, par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité»⁷⁴) ed è trasfigurata, 'consacrée' alla luce della nozione cristiana di divinità («Je suis persuadé [...] qu'il faut être bon philosophe pour entrer dans l'intelligence des Vérités

73 Il fallimento del pensiero intuitivo è evidenziato, secondo Brunschvicg, dal fatto che Descartes abbia fatto ricorso all'analogia concedendo in buona sostanza spazio al 'fantasioso e all'arbitrario' in più occasioni: quando aveva fatto della ghiandola pineale il luogo dell'unione di anima immateriale e corpo o quando aveva limitato il *cogito* alla coscienza che il pensiero ha di se stesso, quando aveva messo in atto 'un appareil de preuves' «pour rentrer en possession de l'intuition originelle, qui est celle de l'infini divin», o anche quando aveva rappresentato Dio come un re che stabilisce le leggi nel suo regno nella lettera del 15 aprile 1630 a Mersenne. Cfr. BRUNSCHVICG 1937(2), 5-8; cfr. *A Mersenne*, 15 aprile 1630, AT I, 145/BLet 30, 146.

74 BRUNSCHVICG 1937(2), 12. La citazione è dalla lettera *A Silhon*, marzo o aprile 1648, AT V, 136/BLet 651, 2536. Brunschvicg cita la lettera dal terzo volume dell'edizione di Clerse-lier, ma come indirizzata *Au Marquis de Newcastle*, in DESCARTES 2005, volume 3, 638.

de la foi»⁷⁵); e quella 'monista' (esito naturale del cartesianismo secondo Leibniz⁷⁶) di Spinoza per il quale l'intuizione è attiva, ossia «entièrement liée à la puissance créatrice de la pensée»: intuito l'essere 'infiniment' infinito, intuito Dio con i suoi attributi e modi infiniti non ha ragione d'essere nessun dualismo⁷⁷.

Émile Bréhier (*Matière cartésienne et création*) parte dalla discussione Descartes-More nelle lettere del 1648-1649 sulla teoria cartesiana di materia/estensione e la sua compatibilità con la creazione: More giudica che la concezione cartesiana di materia/estensione ha "liberato" il corpo da ogni riferimento ai sensi e ha fatto della materia un puro oggetto dell'intelletto; ha così riconosciuto alla materia un'estensione infinita e ne ha fatto un essere immateriale che ha le stesse proprietà dell'immensità divina increata⁷⁸. In quanto essenza della materia, l'estensione è una realtà per la quale non è richiesto che sia stata creata. Bréhier conclude che dell'estensione cartesiana Spinoza farà un attributo di Dio e Malebranche lo stesso Verbo divino al quale partecipano le creature. Oggetto della fisica cartesiana - More, Malebranche e Spinoza sono su questo concordi - non sono dunque le cose esistenti, ma le essenze, le verità eterne.

Conseguentemente, la Creazione viene espunta dalla filosofia per diventare, o ridiventare, un dogma confermato dall'autorità della rivelazione⁷⁹. Albert Rivaud (1876-1956) in un lungo articolo (pp. 27) senza note vede emergere dai testi cartesiani la figura di un filosofo il cui pensiero non si lascia ingabbiare in un 'sistema' né può essere schematizzato ed insegnato. Tutt'al contrario, essi documentano che il cartesianismo è «une discipline d'esprit,

75 MALEBRANCHE 1688, VI, 2.

76 BRUNSCHVIG 1937(2), 18.

77 BRUNSCHVIG 1937(2), 14.

78 BRÉHIER 1937, 21-34.

79 BRÉHIER 1937, 34.

une formation intellectuelle» e il metodo una esperienza personale da raccontare a pochi amici scelti in grado di capire le sue scoperte; l'aggiunta di *Géométrie* o di *Dioptrique* e *Météores* serve a farlo capire con il maggior profitto. Descartes 'avrebbe riso del metodo scientifico' insegnato da pedagogisti incapaci di fare la minima scoperta⁸⁰. Stanley Victor Keeling (1894-1979) vede nelle *Regulae*, e precisamente nella dottrina delle *naturae simplices*, i presupposti della teoria della conoscenza sviluppata in *Meditationes* e *Responsiones*. La tesi di Keeling è che la metafisica cartesiana pur idealista è «pénétrée de la théorie des natures simples»:

La connaissance représentative ne fait que systématiser grâce à des distinctions intellectuelles et des constructions nouvelles de matériaux dérivés du contenu de ces intuitions, où ils y trouvent leur fondement⁸¹.

Descartes in tal modo «s'achemine» verso la *scientia intuitiva* di Spinoza in quanto ha realizzato una sintesi di realismo e concettualismo «a marqué le progrès de la physique pendant le cours des trois siècles qui ont suivi la publication du *Discours de la méthode*»⁸². Jean Laporte (1886-1948) mostra che l'interpretazione avanzata da Gilson in *La liberté chez Descartes et la théologie* (Paris, Vrin, 1912), basata su un uso non corretto dei testi cartesiani, è «radicalement fausse»⁸³. Laporte confuta una per una le tesi di Gilson a cominciare da quella secondo la quale in più di una occasione Descartes avrebbe assunto per opportunismo posizioni diverse. Lo avrebbe fatto nei *Principia* (ma Laporte non trova nessun riscontro nello scritto cartesiano)⁸⁴; e lo avrebbe fatto

80 RIVAUD 1937, 37.

81 KEELING 1937, 98.

82 KEELING 1937, 99.

83 LAPORTE 1937, 101-164. Laporte attacca anche Henri Gouhier (1898-1994), Boyce Gibson, Keeler, Francesco Olgiati (1886-1962) in quanto condividono la tesi di Gilson.

84 GILSON 1913, 334-335.

quando, pressato ad esprimere la sua opinione sulla questione del rapporto tra libertà umana/libero arbitrio e provvidenza divina, problema teologico del quale Descartes «ne pensait rigoureusement rien», si era pronunciato come le circostanze gli consigliavano⁸⁵. Laporte difende la coerenza di Descartes in quanto, a differenza di Gilson che per questo cade in errore, spiega «les uns par les autres les éléments de la doctrine» ricavando «de chacun d'eux tout le sens dont il est gros, en mettant au jour les liens qui l'attachent au reste du système cartésien»⁸⁶. Una sapiente utilizzazione dei testi è quella proposta da Henri Gouhier nel suo articolo dedicato alla 'vie morale' di Descartes. Lo studioso dà conto, in bibliografia, dell'articolo di Boutroux in *RMM* del 1896⁸⁷ per poi passare all'analisi dei testi cartesiani che suddivide in quattro gruppi: i frammenti degli anni 1619-1623 (*Cogitationes privatae*); terza parte del *Discours de la méthode*; sesta parte del *Discours de la méthode* e *Préface* all'edizione del 1647 dei *Principia*; *Passions de l'Âme* e lettere ad Elisabetta, a Cristina e a Chanut degli anni 1643-1649.

Da un testo all'altro, il sistema cartesiano mostra una definizione di morale come saggezza, ossia una «culture de la raison conduisant à la vie heureuse de l'âme» alla quale fanno da contrasto due irrazionali: l'unione di anima e corpo e l'unione storica dell'individuo alla società. Dei due, il primo può essere superato dalla ragione, il secondo richiede un adattamento ad una realtà che la ragione si rassegna «à laisser hors de la vérité»⁸⁸. I matematici Gino Loria (1862-1954) e Federigo Enriques (1871-1946) studiano, rispettiva-

85 GILSON 1913, 385 e 394; BOYCE GIBSON 1932, 333-334. LAPORTE 1937, 148 osserva che, al contrario, Descartes distingue tra una teologia che dipende dalla Rivelazione (la teologia propriamente detta) che include Grazia e Predestinazione dalla quale si tiene lontano; e una teologia naturale, ossia la metafisica che tratta di Dio e della Provvidenza, che è la materia che egli ha più studiato.

86 LAPORTE 1937, 144.

87 BOUTROUX 1986, 502-511.

88 GOUHIER 1937, 197.

mente, la *Géométrie* e il rapporto tra Descartes e Galilei⁸⁹ ed Henri Dreyfus-Le Foyer (1896-1969) le concezioni mediche di Descartes⁹⁰.

Il legame con il nono *Congrès international de philosophie* che si tiene a Parigi nel 1937, noto come *Congrès Descartes*, è sottolineato nel *Discours prononcé* da Léon Brunschvicg in Sorbonne il 31 luglio 1937 «à la séance inaugurale» che RMM pubblica nel 1938⁹¹. L'unico superstite dei tre giovani un po' più che adolescenti che avevano dato vita a RMM ricostruisce, a 50 anni di distanza, l'avventura vissuta insieme ai compagni e rende omaggio a Xavier Léon da poco scomparso. Tra i tanti suoi meriti, anche la lungimiranza nell'organizzare i congressi internazionali – dopo il primo tenuto a Parigi nel 1900 altri se ne erano tenuti in diverse città europee –, che in effetti avevano favorito il dialogo tra filosofi e scienziati di diverse nazionalità, lingua e formazione. Gueroult gli fa il controcanto e, nel bilancio degli studi dedicati al tricentenario del *Discours de la méthode* e agli articoli presentati al nono *Congrès international de philosophie*, registra con amara nostalgia che

le Descartes classique et tout uni de nos pères s'est volatilisé en une légion de Descartes différents, entre lesquels le Descartes du XVII^e siècle hésiterait peut-être à choisir quelque échantillon⁹².

Nel 1993, *l'Avant-propos* al n. 4, *98e année* per i cento anni di RMM, firmato dalla redazione, ripropone l'articolo di Ravaisson del 1893 dedicato ai due termini, 'métaphysique' e 'morale'.

89 LORIA 1937 e ENRIQUES 1937.

90 DREYFUS-LE FOYER, 1937. RMM 44(1) (1937) si chiude con gli articoli di Edmond Signoret (1872-1900), Cay Baron von Brockdorff (1874-1946) e Georges Beaulavon (1869-1943): rispettivamente SIGNORET 1937, CAY BARON VON BROCKDORF 1937, BEAULAVON 1937.

91 BRUNSCHVICG 1938, 1-7.

92 GUEROULT 1938, 105; Georges Bénézé (1888-1978), discepolo ed editore di Alain, ricorda l'omaggio reso alla memoria di Xavier Léon da Bergson: BÉNÉZÉ 1938, 127. Cfr. WORMS, ZANFI 2014, 460.

La chiosa di Paul Ricœur che ne è il direttore – ‘*métaphysique*’ corrisponde, nell’accezione negativa, semplicemente ad ‘antipositivista’ e nell’accezione positiva a ‘metafisica cartesiana e razionalista’ –, condensa il significato dell’impresa intellettuale di *RMM* e chiude la stagione per così dire ‘eroica’ della rivista⁹³.

GIULIA BELGIOIOSO

UNIVERSITÀ DEL SALENTO*

93 RICŒUR 1993, 455.

* giulia.belgioioso@gmail.com; già presso il Dipartimento di Studi Umanistici-Studium 2000, Via di Valesio, angolo Viale San Nicola, 73100 Lecce LE, Italia.

BIBLIOGRAFIA

AT = RENÉ DESCARTES, *Œuvres*, ed. CHARLES ADAM, PAUL TANNERY, nouvelle présentation par JOSEPH BEAUDE, PIERRE COSTABEL, ALAN GABBAY, BERNARD ROCHOT, Paris, Vrin, 1964-1974.

BLET = RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere*, ed. GIULIA BELGIOIOSO, con la collaborazione di IGOR AGOSTINI, FRANCESCO MARRONE, FRANCO AURELIO MESCHINI, MASSIMILIANO SAVINI, JEAN-ROBERT ARMOGATHE, Milano, Bompiani, 2009. Prima edizione 2005.

BOP I = RENÉ DESCARTES, *Opere 1637-1649*, ed. GIULIA BELGIOIOSO, con la collaborazione di IGOR AGOSTINI, FRANCESCO MARRONE, MASSIMILIANO SAVINI, Milano, Bompiani, 2009.

MSS. LÉON = *Manuscrits Xavier Léon. Correspondance et documents divers*, Bibliothèque Victor Cousin (Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne).

ADAM 1896 = CHARLES ADAM, «La correspondance de Descartes: autographes et copies manuscrites», *Revue de métaphysique et de morale* 4(4) (1896), 573-583.

ADAM 1933 = CHARLES ADAM «Correspondance de Descartes. Nouveau classement», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* CXV (1933), 373-401.

BEAULAVON 1937 = GEORGES BEAULAVON, «La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 325-352.

BELAVAL 1955 = YVON BELAVAL, «Descartes selon l'ordre des raisons d'après M. Gueroult», *Revue de métaphysique et de morale* 60(4) (1955), 417-445.

BELGIOIOSO 2009 = GIULIA BELGIOIOSO, «Introduzione», in RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere*, ed. GIULIA BELGIOIOSO, con la collaborazione di IGOR AGOSTINI, FRANCESCO MARRONE, FRANCO AURELIO MESCHINI, MASSIMILIANO SAVINI, JEAN-ROBERT ARMOGATHE, IX-LV, Milano, Bompiani, 2009. Prima edizione 2005.

BÉNÉZÉ 1938 = BÉNÉZÉ GEORGES, «Le Congrès Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* 45(1) (1938), 127-143.

BERGSON 1924 = HENRI BERGSON, *Trentenaire de la Revue de métaphysique et de morale. Hommage à Xavier Léon*, Paris, PUF, 1924

BERTHET 1896 = J. BERTHET, «La méthode de Descartes avant le *Discours*», *Revue de métaphysique et de morale* 4(4) (1896), 399-415.

BOYCE GIBSON 1896 = WILLIAM RALPH BOYCE GIBSON, «La Géométrie de Descartes au point de vue de sa méthode», *Revue de métaphysique et de morale* 4(4) (1896), 386-398.

BOYCE GIBSON 1932 = WILLIAM RALPH BOYCE GIBSON, *The Philosophy of Descartes*, London, Routledge, 1932.

BLONDEL 1896 = MAURICE BLONDEL, «Le christianisme de Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* 4(4) (1896), 551-567.

BOUGLÉ 1936 = CÉLESTIN BOUGLÉ, «Métaphysique et morale en France: l'œuvre de Xavier Léon», *Revue de Paris* 43(3) (1936), 200-215.

BOUTROUX 1894 = ÉMILE BOUTROUX, «De l'opportunité d'une édition nouvelle des Œuvres de Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* 2(3) (1894), 247-253.

BOUTROUX 1896 = ÉMILE BOUTROUX, «Du rapport de la Morale à la Science dans la Philosophie cartésienne», *Revue de métaphysique et de morale* 4(4) (1896), 502-511.

BOUTROUX 1900 = ÉMILE BOUTROUX, «Allocution d'ouverture. Mercredi 1^{er} août», *Revue de métaphysique et de morale* 8 (5) (1900), 671-699.

BRÉHIER 1937 = ÉMILE BRÉHIER, «Matière cartésienne et création», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 21-34.

BRÉHIER 1945 = ÉMILE BRÉHIER, «Léon Brunschvicg: l'œuvre et l'homme», *Revue de métaphysique et de morale* 50(1-2) (1945), 1-4.

BRUNSCHVICG 1900 = LÉON BRUNSCHVICG, «L'Idéalisme contemporain. Vendredi 3 août», *Revue de métaphysique et de morale* 8(5) (1900), 570-572.

BRUNSCHVICG 1937(1) = LÉON BRUNSCHVICG, «Élie Halévy, 6 septembre 1870-21 août 1937», *Revue de métaphysique et de morale* 44(4) (1937), 679-691.

BRUNSCHVICG 1937(2) = LÉON BRUNSCHVICG, «La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 1-

20.

BRUNSCHVICG 1938 = LÉON BRUNSCHVICG, «Le neuvième Congrès international de philosophie», *Revue de métaphysique et de morale* 45(1) (1938), 1-7.

BRUNSCHWIG 1960 = JACQUES BRUNSCHWIG, «La preuve ontologique interprétée par M. Gueroult», *Revue philosophique* 150 (1960), 251-265.

CAY BARON VON BROCKDORFF 1937 = CAY LUDWIG GEORG KONRAD BARON VON BROCKDORFF, «Descartes et les lumières françaises», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 305-324.

COUTURAT 1893 = LOUIS COUTURAT, «L'Année philosophique», *Revue de métaphysique et de morale* 1(1) (1893), 63-85.

DESCARTES 2005 = RENÉ DESCARTES, *Lettres: esemplare annotato dell'Institut de France, edizione di Claude Clerselier, 1666-1667*, ed. GIULIA BELGIOIOSO, JEAN-ROBERT ARMOGATHE, Lecce, Conte, 2005.

DREYFUS-LE FOYER 1937 = HENRI DREYFUS-LE FOYER, «Les conceptions médicales de Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 237-286.

ENRIQUES 1937 = FEDERIGO ENRIQUES, «Descartes et Galilée», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 221-235.

ESPINAS 1917 = ALFRED ESPINAS, *L'idée initiale de la philosophie de Descartes*, «Revue de métaphysique et de morale» 24(3) (1917), 253-278.

GILSON 1913 = ETIENNE GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1987.

GOUHIER 1937 = HENRI GOUHIER, «Descartes et la vie morale», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 165-197.

GOUHIER 1954 = HENRI GOUHIER, «La preuve ontologique de Descartes», *Revue Internationale de Philosophie*, 8 (1954), 295-303.

GUEROULT 1938 = MARTIAL GUEROULT, «Descartes au Congrès Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* 45(1) (1938), 105-126.

GUEROULT 1960 = MARTIAL GUEROULT, «Xavier Léon. Vingt-cinq ans après»,

Revue de métaphysique et de morale 65(3) (1960), 241-245.

HANNEQUIN 1896 = ARTHUR HANNEQUIN, «La preuve ontologique cartésienne contre la critique de Leibnitz», *Revue de métaphysique et de morale* 4(4) (1896), 433-458.

HALÉVY 2016- = ÉLIE HALÉVY, *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 2016-.

HALÉVY-LÉON 1993 = «Correspondance Xavier Léon/Elie Halévy (1891-1898)», *Revue de métaphysique et de morale* 98(1-2) (1993), 3-58.

JANET 1885 = PAUL JANET, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calman-Lévy, 1885

KEELING = STANLEY VICTOR KEELING, «Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 63-99.

LALANDE 1898 = ANDRÉ LALANDE, «Le langage philosophique: et l'unité de la philosophie», *Revue de métaphysique et de morale* 6(5) (1898), 566-588.

LAPORTE 1937 = JEAN LAPORTE, «La liberté selon Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 101-164.

LENOIR 1957 = RAYMOND LENOIR (ed.), «Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 147 (1957), 1-14.

LENOIR 1975 = RAYMOND LENOIR (ed.), «Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1876-1893)», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 165(2) (1975), 157-172.

LÉON 1908 = XAVIER LÉON, «Le troisième Congrès international de philosophie», *Bulletin de la société française de philosophie* IX (1908), 9-10.

LÉON , MILHAUD 1919 = XAVIER LÉON, GASTON MILHAUD, «La question de la sincérité de Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* 26(2) (1919), 297-311.

LORIA 1937 = GINO LORIA, «Descartes géomètre», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 199-220.

MERLLIÉ 1993 = DOMINIQUE MERLLIÉ, «Les rapports entre la *Revue de métaphysique* et la *Revue philosophique*: Xavier Léon, Théodule Ribot, Lucien Lévy-Bruhl», *Revue de métaphysique et de morale* 98(1-2) (1993), 59-108.

MILHAUD 1916 = GASTON MILHAUD, «Une crise mystique chez Descartes en 1619», *Revue de métaphysique et de morale* 23(4) (1916), 607-621.

MILHAUD 1918 = GASTON MILHAUD, «Note sur Descartes ce que lui rappelait la date du 11 novembre 1620», *Revue de métaphysique et de morale* 25(2) (1918), 163-175.

NATORP 1896 = PAUL NATORP, «La métaphysique: le développement de la pensée de Descartes depuis les "Regulae" jusqu'aux "Méditations"», *Revue de métaphysique et de morale* 4(4) (1896), 416-432.

NIZAN 1932 = PAUL NIZAN, *Les chiens de garde*, Paris, Rieder, 1932.

MALEBRANCHE 1688 = NICOLAS MALEBRANCHE, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, Paris, Vrin, 2017.

PILLON 1872 = FRANÇOIS PILLON, «Les révolutions et la légalité», *La Critique philosophique* 1-2 (1872), 9-12.

PROCHASSON 1993 = CHRISTOPHE PROCHASSON, «Philosopher au XX^e siècle: Xavier Léon et l'invention du "système R2M" 1891-1902», *Revue de métaphysique et de morale* 98(1-2) (1993), 109-140.

PROCHASSON 2009 = CHRISTOPHE PROCHASSON, «Préface», in STÉPHAN SOULIÉ, *Les philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de Philosophie (1891-1914)*, I-VII, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

RAGGHIANI 1993 = RENZO RAGGHIANI, *Dalla fisiologia della sensazione all'etica dell'effort. Ricerche sull'apprendistato di Alain e la genesi della «Revue de métaphysique et de Morale»*, Firenze, Le Lettere, 1993.

RAUH 1893 = FRÉDÉRIC RAUH, «Les diverses formes du caractère: d'après M. Ribot», *Revue de métaphysique et de morale* 1(5) (1893), 492-506.

RAVAISSON 1893 = FÉLIX RAVAISSON, «Métaphysique et morale», *Revue de métaphysique et de morale* 1(1) (1893), 6-25.

RICŒUR 1993 = PAUL RICŒUR, «De la métaphysique à la morale», *Revue de métaphysique et de morale* 98(4) (1993), 455-477

RIVAUD 1937 = ALBERT RIVAUD, «Quelques réflexions réflexions sur la méthode cartésienne», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 35-62.

SIGNORET 1937 = EDMOND SIGNORET, «Cartesianisme et aristotélisme», *Revue de métaphysique et de morale* 44(1) (1937), 287-304.

SOULIÉ 2008 = STÉPHAN SOULIÉ, «La Belle époque de la *Revue de métaphysique et de morale*: horizon académique et tentation du politique (1891-1914)», *Le Temps des medias* 11(2) (2008), 198-210.

SOULIÉ 2009 = STÉPHAN SOULIÉ, *Les philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de Philosophie (1891-1914)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

SOULIÉ 2014 = STÉPHAN SOULIÉ, «La *Revue de métaphysique et de morale* et les congrès internationaux de philosophie (1900-1914): une contribution à la construction d'une Internationale philosophique», *Revue de métaphysique et de morale* 84(4) (2014), 467-481.

THIRARD 1976 = JACQUELINE THIRARD, «La fondation de la "Revue philosophique" », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 166(4) (1976), 401-413.

TOCCO 1896 = FELICE TOCCO, «Descartes jugé par Vico», *Revue de métaphysique et de morale* 4(4) (1896), 568-572.

WORMS, ZANFI 2014 = FRÉDÉRIC WORMS, CATERINA ZANFI, «Présentation. L'Europe philosophique des congrès à la guerre», *Revue de métaphysique et de morale* 84(4) (2014), 459-466.

LA PRESENZA DI DESCARTES IN *MIND* DAL 1900 AL 1947

BRUNELLO LOTTI

Abstract: This paper examines how Descartes' philosophy was presented and discussed in articles and reviews published in *Mind* from 1900 to 1947, a period in which this most prestigious British philosophical journal was edited by George F. Stout (until 1920) and then by George E. Moore (from 1921 to 1947). The survey deals with various aspects of the reception of Cartesian philosophy in the journal: articles devoted to several topics of Cartesian thought, critical notices and reviews of the secondary literature, discussions of twentieth-century English translations of Cartesian works. In line with the theoretical character of *Mind*, most of the interpreters discussed Cartesian philosophy with the aim either of checking its internal consistency or of proving how the Cartesian system might be rendered consistent with its own premises. In this respect, all the themes revolving around the problem of the Cartesian circle attracted the attention of commentators, and the intuitionist foundation of Cartesian theory was analyzed. Descartes' metaphysics and natural philosophy were often evaluated from the perspective of contemporary philosophical debates, while their original historical context was neglected. Of particular relevance were issues like the mind-body problem, discussed at the beginning of the century in relation to developments in psychology, and the question of the existence of the external world, which was examined from various standpoints, metaphysically, epistemologically and from the point of view of linguistic analysis. Interest in Descartes was shown by many authors from major philosophers (such as Ward, Schiller, Taylor, Broad, Ryle) to lesser known scholars whose profiles and contributions are outlined. Through the angle of the Cartesian presence a sketch emerges of the rich and variegated philosophical scene of British culture in the first half of the twentieth century.

Keywords: Cartesian philosophy; Cartesian scholarship; Cartesian circle; *Mind*; mind-body problem.

English title: *The Presence of Descartes in Mind from 1900 to 1947*

1. *Mind* negli anni della direzione di Stout e di Moore

Il periodo scelto per questa ricognizione della presenza di Descartes nelle pagine di *Mind* coincide quasi per intero con la prima metà del Novecento, quando la rivista fu diretta prima da George Frederick Stout, dal 1892 al 1920,

e poi da George Edward Moore, che gli successe dal 1921 fino al 1947, quando subentrò Gilbert Ryle. Per tutti questi anni la rivista conservò il sottotitolo originario: *A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Né Stout né Moore seguirono una “linea editoriale” programmatica. Nell’assumere la direzione della rivista, Stout dichiarò di volerne fare «an organ for the expression of all that is most original and valuable in current English thought, without predilection for any special school or any special department of Philosophy or Psychology»¹. L’unico criterio doveva essere quello della scientificità dei contributi, evitando ogni diletterismo. Moore, a sua volta, accolse i principi di Stout e affermò di non aver quasi mai commissionato articoli, ma di averli selezionati dalle numerose proposte pervenute e di essersi fatto guidare nella scelta solo dal merito scientifico e non dalle opinioni degli autori. L’unica differenza tra le due direzioni fu la riduzione del numero di recensioni brevi nel corso della direzione di Moore rispetto alla direzione di Stout².

È indubbio che sia Stout sia Moore nutrirono un interesse teorico per il pensiero cartesiano. L’orizzonte psicologico ed epistemologico della ricerca di Stout lo conduceva a discutere questioni che trovavano addentellati nella filosofia di Descartes. Nel *Manual of Psychology* (1899) Stout si riferisce a Descartes a proposito delle emozioni e degli spiriti animali³, e nel primo volume di *Analytic Psychology* (1896) lo cita a proposito della indisgiungibile connessione tra pensiero e giudizio:

I cannot think of my own existence, in so far as my existence consists in being conscious, without at the same time believing in it. This primary connection

1 STOUT G. F. 1892, 1 (su Stout vedi SCHAAR 2013). Nel bilancio di cinquant’anni di *Mind* Sorley scriveva: «But *Mind* was never the organ of a school; from the first its pages were open to opinions of all kinds provided they were reasoned and well-informed» (SORLEY 1926, 409).

2 LEWY 1976, 37, 39 e sg.

3 STOUT, G. F. 1921, 409 e 669.

between thought and belief, as formulated by Descartes, forms the point of departure of modern philosophy⁴.

Infine, in *Mind and Matter* (1931), Descartes è autore citatissimo su una gran varietà di temi, dal *cogito* al meccanicismo, dalla dottrina delle idee alla distinzione tra qualità primarie e secondarie, dalla natura della sensazione alla relazione mente-corpo. Il confronto con Descartes è diretto: per Stout risale a Descartes la concezione secondo cui il corpo proprio, come ogni altro oggetto materiale, è conosciuto mediante la percezione esterna, mentre l'autocoscienza rivela soltanto la mente; a questa concezione Stout oppone l'idea dell'*embodied self* e dell'autoconsapevolezza sensibile e soggettiva del corpo proprio che ciascuno avverte come distinto dai corpi esterni⁵. Per quanto riguarda Moore, è appena il caso di ricordare che uno dei suoi saggi più famosi, *Proof of an External World* (1939), discute un tema squisitamente cartesiano e contiene riferimenti espliciti a Descartes⁶. Ma anche quando Moore non cita Descartes, come nel saggio *Certainty*, l'argomento ha un preciso sfondo cartesiano, tanto che Willis Doney lo incluse nella sua raccolta di saggi su Descartes perché Moore affronta i contenuti della Prima Meditazione pur senza mai farvi esplicito riferimento⁷. Non mancava perciò nei due direttori di *Mind* nella prima metà del Novecento un vivo interesse per il pensiero di Descartes soprattutto con riguardo alle questioni epistemologiche e psicologiche, che erano l'ambito tematico privilegiato della rivista. Anche se la rivista non rispecchia-

4 STOUT, G. F. 1918, volume 1, 112.

5 STOUT, G.F 1931, 150: il volume è ampiamente discusso da Broad in *Mind* nel 1932 (pp. 351-370). La nozione di «embodied self» era stata già proposta in *Mind* nel 1914 dal filosofo idealista britannico Harold Henry Joachim che, in una prospettiva leibniziana, definiva l'io «embodied spirit» (JOACHIM 1914, 45-48).

6 MOORE 1959, 129, 149. Il saggio era stato in origine pubblicato nei *Proceedings of the British Academy*, 25 (1939), 272-300.

7 MOORE 1959, 227-251 (il saggio *Certainty*, pubblicato postumo, è in origine una Howison lecture tenuta all'University of California nel 1941). Cfr. DONEY 1968, 12-13, 27-53.

va gli orientamenti dei direttori, ma documentava quella che era, a loro giudizio, la migliore produzione filosofica anglosassone, un punto di coincidenza tra direttori e contributori, nel caso di Descartes come pure di altri classici della storia del pensiero, era l'approccio prevalentemente teoretico, in virtù del quale i classici erano oggetto di un esame che saggiava la coerenza e solidità delle loro tesi, anche in relazione al dibattito novecentesco.

2. Assenze e presenze

Dal 1897 al 1913 erano comparsi i dodici volumi delle Opere di Descartes, curate da Charles Adam e Paul Tannery, il cui rilievo per gli studi cartesiani è superfluo sottolineare. Sulle pagine di *Mind* non se ne trova traccia: non una nota critica né una breve recensione segnalano ai lettori la comparsa di questa fondamentale edizione. Eppure in ogni fascicolo della rivista compaiono decine di ampie discussioni (nella sezione *Critical Notices*) e di brevi recensioni (nella sezione *New Books*) dei volumi pubblicati di anno in anno. L'unico cenno indiretto si rintraccia nella lunga disamina che Alfred E. Taylor dedicherà nel 1911 al primo volume di *The Philosophical Works of Descartes*, tradotte in inglese da Elizabeth S. Haldane e George R.T. Ross. Nella minuziosa e talvolta ingenerosa critica della traduzione, Taylor osserva che «the text chosen for translation is naturally that of the great Adam-Tannery edition», non senza accusare i traduttori inglesi di averlo seguito in maniera troppo pedissequa⁸.

Nel 1913 Gilson diede alle stampe l'utilissimo *Index scolastico-cartésien*, ma anche di questo testo sulle pagine di *Mind* non si fa cenno e il primo riscontro che mi è riuscito di trovare si trova in una nota al piede del saggio di Leon Roth, *Spinoza and Cartesianism (II)*, del 1923, in cui l'autore riferisce il giudizio di Delbos secondo il quale Gilson nell'*Index* ha dimostrato «the close

⁸ TAYLOR 1911, 543.

connection» fra Descartes e la scolastica⁹. Più fortuna avranno invece le *Études de philosophie médiévale* (1921) di Gilson che Taylor recensisce nel 1923, sottolineando che il volume si occupa delle grandi figure di Tommaso e di Descartes ed è una prova ammirevole della continuità del pensiero europeo e di quanto sia arbitraria la divisione tra 'medievale' e 'moderno'¹⁰. Anche un altro grande lavoro cartesiano di Gilson, l'edizione commentata del *Discorso sul Metodo* (1930), non è recensito in *Mind* e l'unico riferimento prossimo è un apprezzamento incidentale di Alan Ker Stout in una nota critica dedicata a *The Philosophy of Descartes* di Alexander Boyce Gibson¹¹. Gilson è peraltro autore ben noto ai contributori inglesi della rivista, come conferma in quegli stessi anni un articolo sempre di A. K. Stout sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza della materia, che contiene una serrata critica alle *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), le quali verranno anche ampiamente esaminate da Stanley Victor Keeling su *Mind* nel 1933¹². Un'altra assenza riguarda il nono congresso internazionale di filosofia noto come Congrès Descartes, tenutosi a Parigi nell'agosto del 1937, cui era seguita in quello stesso anno la pubblicazione di tre volumi di *Études cartésiennes* che raccoglievano i lavori del convegno. Né del Congresso né dei volumi viene data notizia. Il lettore di *Mind* potrà però trovare nella sezione *Philosophical Periodicals*, dedicata alla rassegna degli articoli delle principali riviste filosofiche internazionali, un breve sunto dei resoconti del congresso che Martial

9 ROTH 1923(2), 165 sg., nota 3, con rimando a DELBOS 1916, 24.

10 TAYLOR 1923, 111.

11 STOUT, A. K. 1933, 365. Alan Ker Stout era figlio del direttore di *Mind* George Frederick Stout (vedi *infra*).

12 STOUT, A. K. 1932, 191-207; KEELING 1933, 75-85. Con maggior acume del tradizionalista Taylor, Keeling osserverà che le indagini storiche di Gilson non tradiscono l'ingenua convinzione che Descartes sia un pensatore scolastico, sia cioè l'ultimo dei medievali e non il primo dei moderni, bensì mostrano che per comprendere la profondità e originalità della rivoluzione cartesiana è necessario coglierne la connessione con il comune insegnamento scolastico (*Ibid.*, 75).

Gueroult e Georges Bénézé pubblicarono sulla *Revue de Métaphysique et de Morale* nel gennaio del 1938¹³. Infine, va ricordato che non si trova traccia di classici degli studi cartesiani come *Le système de Descartes* (1911) di Octave Hamelin o *Le rationalisme de Descartes* (1945) di Jean Laporte.

Queste omissioni indicano come l'attenzione agli studi cartesiani sia stata occasionale e irregolare, legata, come si vedrà, agli interessi particolari di alcuni studiosi. Dal 1900 al 1947 gli articoli che riguardano espressamente Descartes sono soltanto sette, un numero modesto se si considerano gli oltre venti articoli dedicati a Kant o a Platone in quello stesso periodo. Agli articoli vanno aggiunte 18 recensioni, di cui dieci sono ampie discussioni (sezione *Critical Notices*), mentre otto sono recensioni brevi (sezione *New Books*). Di queste 18 recensioni solo sei riguardano testi stranieri e solo due di queste sono riferite a opere di un certo rilievo nella storiografia cartesiana: oltre al volume di Gilson sull'influenza del pensiero medievale nella formazione del sistema cartesiano, l'altro testo di rilievo è *La Pensée Religieuse de Descartes* (1924) di Henri Gouhier, al quale sono riservate due paginette scarse, affidate a un allievo di Taylor, Alban Gregory Widgery, allora docente di filosofia della religione a Cambridge¹⁴.

Sarebbe erroneo ritenere che questi dati riflettano un orientamento 'anglofono' della rivista, in quanto le recensioni di testi stranieri sono numerose e soprattutto nella sezione *Philosophical Periodicals* si trovava lo spoglio ragionato delle più importanti riviste di filosofia in lingua francese, tedesca e italiana. In tal modo, anche per quanto riguarda gli studi cartesiani, i lettori venivano esaurientemente informati sui più recenti articoli. A titolo esemplificativo, si veda la notizia relativa al numero speciale della *Revue de Métaphysique et de Morale* (gennaio 1937 n. 1), dedicato al terzo centenario del *Discorso*

13 Vedi *Mind* 48, (1939), 262 sg.

14 WIDGERY 1925. Su Widgery vedi SWEET 2005.

sul Metodo, con esposizione sintetica di tutti gli articoli tra i quali compaiono quelli di studiosi del calibro di Léon Brunschvig, Emile Bréhier, Jean Laporte, Henri Gouhier, Federigo Enriques e l'inglese S.V. Keeling, che fu tra gli autori che scrissero di Descartes sulle pagine di *Mind*¹⁵. La modesta presenza di articoli rispetto alle discussioni e recensioni è probabilmente l'effetto del numero ridotto di studiosi inglesi che avevano affrontato direttamente ricerche cartesiane.

3. L'approccio teoretico a Descartes

Un esempio indicativo del prevalente approccio teoretico con cui Descartes venne discusso dagli studiosi che contribuivano a *Mind* – secondo uno stile tutt'oggi tipico degli studi filosofici anglosassoni per ogni autore classico – possiamo ricavarlo dalla comparazione di due interventi di Keeling nell'ultimo numero del 1942. Il primo intervento è un'ampia discussione nella sezione *Critical Notices* della monografia di Marthinus Versfeld, *An Essay on the Metaphysics of Descartes* (1940)¹⁶. Keeling ne dà un giudizio molto positivo e ne espone i contenuti principali che riguardano l'incidenza del metodo sulla metafisica cartesiana, il rapporto tra la metafisica e la fisica, il modo di conoscenza sia del *cogito* sia delle idee, l'immane problema del circolo. La tesi complessiva di Versfeld è che il ruolo storico di Descartes è consistito nella svolta psicologica impressa alla filosofia: «Descartes takes the first step towards the conception that the order in the real is something relative to the individual's mind»¹⁷. Mentre nella metafisica scolastica l'ordine delle scienze

15 *Mind*, 47 (1938), 541-546.

16 KEELING 1942(1), 374-383. Keeling si era formato a Cambridge, a contatto con Russell e Whitehead, aveva trascorso due anni in Francia, nel 1924-25, all'Università di Tolosa e di Montpellier e insegnò poi al Dipartimento di filosofia dell'University College di Londra dal 1927 al 1954; vedi CHÁVEZ-ARVIZO 2005.

17 KEELING 1942(1), 375.

dipendeva dalla natura dei loro oggetti, con Descartes dipende dalle esigenze epistemologiche del metodo. Versfeld non condivide l'orientamento del pensiero moderno, che rivolge prioritariamente l'indagine alle capacità conoscitive del soggetto, e propone di conciliarlo con la tendenza realista della scolastica. Se questa tesi generale non risalta per originalità, più interessanti sono le tesi particolari messe in luce da Keeling. Per Versfeld il principio chiave della filosofia di Descartes è che la verità delle idee è una funzione del loro ordine, cosicché il procedimento essenziale per comprendere il pensiero cartesiano è di seguire l'ordine e la concatenazione dei ragionamenti: «the proper study of the Cartesian metaphysics is the study of the formal order of the proofs of the Meditations. This is more important than the study of their content [...] more important than to know what is proved is to know how it is proved»¹⁸. Se questo precetto può apparirci oggi scontato, si deve tener conto che Versfeld lo formulava tredici anni prima della comparsa del capolavoro di Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953). Sulla *vexata quaestio* del circolo, Versfeld sosteneva che il circolo è presente, perché è inevitabile: «Every essay in epistemology is a vicious circle, because it has to justify its own procedure and point of departure. [...] To attempt to show there is no circularity in Descartes' reasoning is to attempt what in the nature of the case is impossible»¹⁹. Keeling riporta queste tesi con implicito apprezzamento, mentre dissente da altre. Ne riferiamo alcune: la funzione della metafisica cartesiana non sarebbe tanto quella di dimostrare l'esistenza degli oggetti fisici, ma solo la verità della loro possibilità, essendo quella cartesiana una fisica del "come se", in ragione del suo carattere matematico; il *cogito* non è auto-justificato dinanzi al dubbio e tutte le idee chiare e distinte – quelle matematiche, il *cogito* stesso e la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ricavata dalla

¹⁸ *Ibid.*, 376.

¹⁹ *Ibid.*, 377.

prova ontologica della Quinta Meditazione – hanno lo stesso valore e si giustificano le une con le altre al termine del percorso meditativo; il *cogito*, non avendo uno statuto di certezza superiore, è solo un principio posto provvisoriamente per permettere l'analisi del concetto di esistenza, da cui ricaveremmo come principio primo la *res cogitans*; di conseguenza, Versfeld si opponeva a quegli interpreti che avevano criticato il passaggio cartesiano dal *cogito* alla *res cogitans*. A queste tesi 'inusuali' Keeling oppone puntuali rilievi: per Descartes la fisica non era solo una geometria del possibile, ma una 'geometria concreta' in grado di spiegare il comportamento dei corpi esistenti; se il *cogito* alla pari di ogni altra idea chiara e distinta fosse convalidato solo al termine del percorso, dopo la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, allora ne discenderebbe la bizzarra conseguenza che «'the atheist' is debarred not only from mathematical knowledge, but from knowledge even of his own existence! The former Descartes did maintain, does Dr. Versfeld think he maintained the latter too?»²⁰.

Il saggio di Versfeld a cui Keeling dedica un'accurata disamina è uno scritto poco noto, che non ha esercitato un impatto significativo negli studi cartesiani²¹. La discussione che ne dà Keeling è un esempio di quale Descartes si incontra nelle pagine di *Mind*: il filosofo di cui si deve esaminare e discutere il sistema concettuale, per verificarne la coerenza e proporre possibili reinterpretazioni, anche in relazione a questioni ancora dibattute nella filosofia del Novecento. Quest'approccio risalta particolarmente se si considera come in quello stesso numero Keeling dava notizia, in una breve recensione di poco più di una pagina, della monografia di Leonora Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine* (1941), che ancor oggi è ritenuta uno studio classi-

²⁰ *Ibid.*, 378.

²¹ SEBBA 1964, 75, n. 233, lo giudicava uno studio serio e sobrio che affrontava il problema del nesso tra idee ed esistenza nella riflessione cartesiana.

co di notevole valore sulla questione degli animali-macchine in età moderna da Descartes a Lamettrie. Keeling è in grado di apprezzare la qualità dell'opera, ne elogia la ricca documentazione e la capacità dell'autrice di disporla in una narrativa che ricostruisce tutte le trasformazioni della questione. E tuttavia, per Keeling il lavoro della Rosenfield è soltanto

a contribution to the History of Ideas – a genre cultivated little in this country and more vigorously in France and America. Whether animals are 'souls' or 'machines' is no doubt a philosophical question, but with its exposition, analysis and criticism as a philosophical problem the author is concerned only indirectly. It is primarily as the historian of a controversy that she approaches the theme, consequently her treatment differs in two broad respects from one that would properly fall to the History of Philosophy²².

Il primo dei due aspetti che esclude il testo della Rosenfield dal novero delle opere di storia della filosofia è che l'autrice non considera solo filosofi come Descartes, Malebranche o Locke, ma si occupa di una miriade di personaggi minori: «Netherland pastors, docteurs en Sorbonne, polite authors, pamphleteers, courtiers, a host of combatants who swell the tide of controversy that gathers momentum daily, and, breaking the bounds of France, runs riot over all Europe»²³. Il secondo aspetto è che:

more attention is given than would be admissible in a history of philosophy to the social and literary consequences of these theses and counter-theses, as well as to the social and theological motives of their propounders. For such reasons the book will make its strongest appeal to students of French letters and of the intellectual history of modern Europe, though the philosopher, too, will find in it more than an agreeable diversion²⁴.

Pur apprezzando la ricostruzione della controversia, Keeling separa netta-

22 KEELING 1942(2), 388.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

mente la storia della filosofia dalla storia delle idee o storia intellettuale: il modo in cui tesi filosofiche si diffondono nella cultura di un'epoca e fecondano i dibattiti pubblici, come pure la presenza di motivazioni extra-teoretiche nella loro elaborazione, appartengono alla storia intellettuale, ma non alla storia della filosofia.

4. Temi e autori

All'inizio del Novecento con la comparsa degli *Studies in the Cartesian Philosophy* (1902) di Norman Smith (poi noto come Norman Kemp Smith) la letteratura secondaria in lingua inglese su Descartes, fino ad allora quasi assente, acquistava un contributo di notevole valore. Smith non solo affrontava il difficile rapporto tra la filosofia naturale e la metafisica cartesiana, ma ricostruiva anche sviluppi e discussioni del pensiero cartesiano in Spinoza, Leibniz, Locke e Hume, e concludeva la sua indagine con il capitolo dedicato a *The Transition to Kant*. Nel 1903 William Ralph Boyce Gibson recensiva il volume in *Mind* in termini molto positivi. Il recensore evidenziava due temi nei saggi di Smith: la teoria rappresentativa e l'esito occasionalistico della metafisica cartesiana. Il razionalismo cartesiano è la teoria del rispecchiamento reale delle concatenazioni concettuali evidenti alla mente, ma, nella sua astrattezza, conduce come esito inevitabile all'occasionalismo. Secondo Gibson, Smith ha dimostrato che le imperfezioni del razionalismo cartesiano richiedono in ogni passaggio cruciale il ricorso a un illogico *deus ex machina*, cioè alla soluzione occasionalistica che è «the attempt to introduce in an external form that necessary relation to the infinite which ought to have been kept in view from the start»²⁵. Gibson evidenzia anche negli studi di Smith la ricostruzione del

²⁵ GIBSON W. R. B. 1903(1), 252; cfr. SMITH 1902, 152, nota 2. Su Gibson, vedi BOUCHER 2005, 327-329.

percorso che da Descartes portava a Kant passando per Berkeley e Hume. L'occasionalismo di matrice cartesiana tocca il suo apice in Berkeley, ma sarà Hume con la sua distruzione dell'io occulto a eliminare il razionalismo, lo spiritualismo e l'occasionalismo della tradizione di pensiero cartesiana. Tuttavia Hume, a sua volta, è solo «a half-emancipated Cartesian, though he is working towards Kant's position. He is still under the spell of the doctrine of representative perception, holding the Cartesian view "that the function of knowledge is to reduplicate an independent reality"»²⁶. Soltanto Kant supererà il cartesianesimo perché negherà l'assunto che la cognizione debba conformarsi agli oggetti. Gli *Studies in the Cartesian Philosophy* furono il primo lavoro di Kemp Smith, senz'altro meritevole dell'attenzione riservatagli da *Mind* perché aprirono un terreno inesplorato di ricerche nella cultura di lingua inglese, dove mancavano lavori cartesiani degni di nota. Quegli studi di Kemp Smith racchiudevano già le sue future linee di ricerca: si pensi al *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* (1918), agli studi humiani, per finire con i *New Studies in the Philosophy of Descartes* (1952), l'ultimo libro con il quale Kemp Smith chiudeva il cerchio della sua attività di storico della filosofia moderna²⁷.

Quando recensì il volume di Smith, Gibson si era distinto come uno degli esponenti del "Personal Idealism", un indirizzo di pensiero che si andava definendo in quegli anni e che insisteva sulla centralità del soggetto individuale contro il naturalismo da un lato e l'idealismo assoluto di Bradley e Bosanquet dall'altro²⁸. Il suo sguardo su Descartes era orientato dai suoi interes-

26 GIBSON W. R. B. 1903(1), 253, con citazione da SMITH 1902, 254.

27 Su Kemp Smith vedi GORHAM 2005, 504-507, che lo definisce «the twentieth century's most influential English-speaking historian of modern philosophy».

28 La proposta teorica del "Personal Idealism" si definì nel volume collettivo omonimo a cura di STURT 1902, che raccoglieva saggi di otto docenti oxoniensi, tra i quali spiccavano i nomi di G. F. Stout (direttore di *Mind*) e di F.C.S. Schiller (che fu tesoriere della *Mind Association* dal 1900 al 1926).

si teoretici, quali risultano dal saggio sul problema della libertà in psicologia che Gibson aveva pubblicato nel volume collettivo *Personal Idealism*, un saggio nel quale esaminava il concetto di causalità (ricordando la distinzione cartesiana tra causa eminente e causa formale) e le obiezioni al determinismo meccanicistico, nel tentativo di stabilire una psicologia filosofica come “*Science of Free Agency*”, distinta dalla psicologia empirica²⁹. Nello stesso fascicolo di *Mind* in cui esamina gli studi cartesiani di Kemp Smith, Gibson dedica una breve recensione al lavoro di Broder Christiansen, *Das Urteil bei Descartes. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Erkenntnistheorie* (1902), la dissertazione con cui lo studioso tedesco aveva ottenuto il dottorato in filosofia a Friburgo sotto la guida di Heinrich Rickert. Gibson, che negli anni giovanili aveva studiato filosofia a Jena sotto la guida di Rudolph Eucken, elogia il testo di Christiansen e ne auspica la traduzione in inglese. Dalla recensione si ricava l’attenzione di Gibson per la questione del libero arbitrio: ciò che gli interessa nello studio di Christiansen è la ricostruzione del rapporto tra volontà e intelletto nel giudizio in Descartes. Il giudizio è un atto della volontà e l’elemento teorico che vi è contenuto (l’idea) è solo oggetto o materiale del fattore volitivo ossia dell’atto dell’assenso nel quale consiste il giudizio. L’intelletto non può mai determinare la volontà a giudicare. Anche quando l’intelletto, spinto dalla volontà, offre la percezione di un’idea chiara e distinta, il giudizio della volontà segue necessariamente non perché sia l’intelletto a determinarla, ma perché la volontà ha la tendenza innata a volgersi verso il bene e il vero. Nel lavoro di Christiansen, Gibson evidenzia la tesi generale che il razionalismo cartesiano riposa alla fine sull’irrazionalità della volontà divina come garanzia di verità³⁰.

Un autore che si interessa al pensiero cartesiano soprattutto nei primi

29 Vedi GIBSON W. R. B. 1902.

30 GIBSON W. R. B. 1903(2), 269-270.

decenni del Novecento è Alfred Edward Taylor (1869-1945), formatosi inizialmente nel clima del neoidealismo britannico dal quale si distacca già verso la fine degli anni dieci per assumere una posizione di 'teismo etico' e di spiritualismo platonico-cristiano che lo porterà infine ad abbracciare posizioni apertamente apologetiche³¹. Taylor nel 1908 era succeduto a Bosanquet sulla cattedra di filosofia morale a St. Andrews, che occupò fino al 1924. Nell'università scozzese aveva avuto come collega George Frederick Stout, il direttore di *Mind*. Il rapporto con Stout era stato, per ammissione di Taylor, uno dei fattori che lo avevano indotto a prendere le distanze dal neoidealismo. Nel 1911 Taylor dedica una lunga nota critica al primo volume, comparso in quello stesso anno, delle opere filosofiche di Descartes tradotte da Elizabeth Haldane e George Robert Thomson Ross³². Taylor mostra un'accurata conoscenza degli originali cartesiani e con acribia ipercritica segnala una nutrita serie di errori, fraintendimenti e confusioni terminologiche. I traduttori sono accusati di essersi affidati ai testi francesi per scarsa conoscenza del latino, mentre, a giudizio di Taylor, l'originale latino dovrebbe essere sempre preferito al francese. Con tono ingeneroso, Taylor afferma che l'unico merito della nuova edizione è di aver offerto al lettore inglese la versione delle *Passioni dell'anima*. Taylor lamenta che l'edizione proponga soltanto una ristretta selezione antologica dei *Principia* e paventa l'omissione nel secondo volume della *Geometria*,

31 Su Taylor vedi MANDER 2005(1), 1024-1027. Cfr. anche *l'obituary* comparso su *Mind*: «Unlike most philosophers, he was as much at home with St. Thomas or St. Bonaventura as with Descartes, Hume or Kant; and as a lay theologian and apologist for the Christian faith his fame extended beyond the Anglican communion, of which he was a devout member» (PORTEOUS 1946, 189).

32 TAYLOR 1911, 542-552. L'edizione Haldane-Ross, che sostituiva le versioni ottocentesche di John Veitch del *Discorso sul Metodo* (1850) e delle *Meditazioni* (1852), resterà l'unica ampia raccolta delle opere di Descartes in inglese fino al 1985, quando usciranno *The Philosophical Writings of Descartes* tradotti da John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. L'edizione Haldane-Ross aveva il merito di rendere per la prima volta accessibili in inglese le *Regole per la guida dell'intelligenza*, le *Passioni dell'anima* (ne esisteva solo una introvabile versione seicentesca) e le *Obiezioni e Risposte*.

omissione che sarebbe molto grave perché la *Geometria*

is in many ways the best and most original of all the author's works; [...] it is the only place where the famous Method can be adequately studied, because it is the only treatise in which it may be seen in work upon a material of which the writer was a master³³.

Nelle loro repliche Haldane e Ross accolsero molte segnalazioni di Taylor, ma difesero sia la scelta di aver tradotto solo le opere filosofiche e non quelle scientifiche, sia la correttezza di riferirsi anche ai testi francesi approvati dallo stesso Descartes³⁴. Ross, in particolare, rispose contrattaccando: rilevò la «truculent manner» di Taylor e lo accusò di «want of candour» per non avere tenuto conto delle note in cui i traduttori spiegavano le proprie scelte terminologiche e rimandavano al testo originale francese o latino; infine mostrò come Taylor in una sua contestazione avesse confuso gli opposti con i contraddittorii. A seguito di queste repliche, Taylor mutò atteggiamento nella breve recensione al secondo volume, che risulta assai più benevola della precedente nota critica. Un punto interessante della recensione è il giudizio che Taylor diede delle settime obiezioni di padre Bourdin:

I own that, had I been executing this work on my own account, I should have been sorely tempted to omit the whole of the stupid and vulgar effusion of Father Bourdin, S.J., which figures as the 'seventh objections'. Bourdin's work is, as Dr. Ross intimates, absolutely worthless, and Descartes' Notes on it are merely one long protest against being stupidly misunderstood³⁵.

33 TAYLOR 1911, 542 sg. In effetti, nel secondo volume della edizione Haldane-Ross compariranno solo le Obiezioni e Risposte e la lettera a padre Dinet.

34 HALDANE 1912, 145-147; ROSS 1912, 147-148. Elizabeth Haldane era autrice di una biografia inglese di Descartes, *Descartes, His Life and Times* (1905), ricalcata sulla *Vie de M. Descartes* (1691) di Adrien Baillet, che non era stata recensita su *Mind*.

35 TAYLOR 1913, 406.

Il giudizio denota l'incapacità sia di Taylor sia di Ross di cogliere al di sotto dello stile informale di Bourdin il nocciolo delle sue critiche, tutt'altro che banali e trascurabili soprattutto in tema di dubbio iperbolico. Le opinioni di Taylor su Descartes si ricavano da recensioni a testi non direttamente attinenti al pensiero cartesiano. In due recensioni nel 1908 Taylor sostiene che l'argomento ontologico costituisce «the very heart of Cartesianism» e che gli argomenti della Terza Meditazione sono soltanto preparatori per guidare «to the crowning "ontological" argument of the fifth»³⁶. Un altro tema di suo interesse è il principio di causalità nelle *Meditazioni* di cui Taylor indica l'ascendenza neoplatonica, per rimarcare, come si è già visto, la continuità tra filosofia antica e medievale, e filosofia moderna:

In point of fact this theory of causality is Neo-Platonist, and its precise formulation comes from the *Institutio Theologica* of Proclus. Descartes pretty certainly got it from St. Thomas, and he in his turn from the so-called *Liber de Causis* [...]. That Descartes in his attempt to re-found philosophy should have assumed Proclus' doctrine of causation as axiomatic is as interesting an example as I know of the artificiality of the whole distinction between 'ancient' and 'modern' philosophical thought³⁷.

La lettura di Descartes in chiave platonica permetteva a Taylor anche di leggere Platone in chiave cartesiana, per lo meno con riferimento alla fisica, come si evince dal suo Commento al *Timeo*, comparso nel 1928 e recensito su *Mind* da Guy C. Field, il quale osservava come Taylor interpretasse la fisica platonica alla luce di categorie cartesiane:

He [Taylor] uses such phrases as these in expressing his own view: "Plato intends to identify body with *res extensa*," "geometrical extension is the one universal and uniform invariant which is always and everywhere the same." He il-

36 TAYLOR 1909(1), 140; TAYLOR 1909(2), 141.

37 TAYLOR 1918, 360. Taylor si riferisce alla distinzione tra causa eminente e causa formale che Descartes avrebbe derivato da Proclo: cfr. TAYLOR 1930, 10 sg., nota 3.

illustrates again from Descartes' way of speaking about "the one character that has not changed, and that this character is that of being extended." Most clearly, he speaks of the different geometrical figures (of which, of course, the material world is made up according to the *Timaeus*), as "determinations of something which is common to them all."³⁸

Taylor scorge in Descartes una metafisica razionalistica, in continuità con la metafisica platonica, che funge da sfondo alla visione cinematica della natura della fisica cartesiana. L'accostamento tra Descartes e Platone viene riproposto in *Cosmology in Plato's Thought*, articolo pubblicato su *Mind* nel 1929 dal filosofo idealista americano John E. Boodin, secondo il quale il metodo platonico e il metodo cartesiano coincidono in quanto entrambi si fondano sull'intuizionismo geometrico: «What Plato did was what Descartes did. He tried to arrive at an idea which seemed indubitable – clear and distinct. Then he developed the implications of that idea. It is the method of geometry to which both Plato and Descartes contributed»³⁹.

Un diverso approccio a Descartes, più orientato sui temi della teoria della conoscenza, è quello di Alan Ker Stout, figlio di George Frederick Stout, che è autore di due articoli di tema cartesiano pubblicati nel 1929 e nel 1932, negli anni della direzione di Moore. Il giovane Stout era all'inizio della propria carriera accademica, assistente di filosofia all'Università di Bangor in Galles, dove rimase dal 1924 al 1934, anno in cui divenne *lecturer* di filosofia morale all'università di Edimburgo⁴⁰. Nel saggio in due parti *The Basis of Knowledge in Descartes*, Stout esamina un tema centrale negli studi cartesiani: il nesso tra *cogito*, regola dell'evidenza e veracità divina. La sua tesi è che Descartes è un intuizionista e che né il *cogito* né la regola dell'evidenza svolgono il ruolo fondamentale nella catena dimostrativa che viene loro tradizional-

38 FIELD 1929, 89 sg., con rimandi a TAYLOR 1928, 312, 322, 332.

39 BOODIN 1929, 495. Su Boodin, metafisico eclettico influenzato da Royce e da Whitehead, vedi AUXIER 2005, 283-288.

40 Su Alan Kerr Stout vedi CAMPBELL 2005, 1006-1007.

mente assegnato. L'intento di Stout in questo studio non è di ricostruire il pensiero cartesiano con attenzione ai testi e ai diversi momenti del suo sviluppo, ma è di tentarne una ricostruzione teorica che sia coerente⁴¹. La sua interpretazione si svolge a partire da un ripensamento del *cogito*: il *cogito* non dimostra altro che sé stesso, ma in un senso molto più ristretto di quello che Descartes supposeva; il *cogito* è soltanto un'intuizione tra le altre e la sua peculiarità è di essere l'unica intuizione che si sottrae all'ipotesi «of an all-powerful deceiver», cosicché l'esistenza dell'io resta vera anche se fosse impossibile dimostrare la veracità divina; il *cogito* non è però il fondamento che regge tutto l'edificio della scienza perché le prove dell'esistenza di Dio, secondo Stout, non ne dipendono. Non ne dipende la prova ontologica e per quanto riguarda la prima prova causale della Terza Meditazione, in essa l'idea dell'io imperfetto e del Dio perfetto sono correlate, ma la seconda non è comunque dedotta dalla prima perché lo stesso Descartes afferma che possediamo l'idea dell'infinito prima di quella del finito. L'unica prova che dipende dalla dimostrazione dell'esistenza dell'io è quella causale al termine della Terza Dimostrazione, secondo la quale la mia esistenza può essere spiegata solo come derivata da Dio, ma si tratta di una prova secondaria rispetto alle due principali e inoltre, secondo Stout, neppure in essa sarebbe impiegato come premessa il *cogito*, perché Descartes dimostrerebbe semplicemente che «if I exist God must be the source of my existence and maintenance». Quanto alla regola dell'evidenza, essa avrebbe soltanto il significato di affermare come fatto d'esperienza che ci sono percezioni autoevidenti, le quali possiedono le caratteristiche della chiarezza e della distinzione; se la si intende in questo modo, «then there is no harm in it; but it cannot be established from the *Cogito* and then

41 STOUT A. K. 1929(2), 471: «If our attempt to give a coherent account of what underlies Descartes' general position has had any success, it will be evident that the *Cogito ergo sum* and the general rule supposed to be inferred from it must fall into the background».

used as a basis of proof for each clear and distinct perception»⁴². Per quanto riguarda l'appello alla veracità divina, esso riguarderebbe solo l'accuratezza della memoria e non la verità di ciò che è percepito con chiarezza e distinzione⁴³. Pertanto il richiamo alla veracità divina non inficerebbe la natura intuitiva della conoscenza. Stout conclude che la riflessione di Descartes è volta a stabilire le condizioni dei giudizi intuitivi e che la sua filosofia è, in ultima istanza, «a claim that the world is rational and coherent and consequently capable of being known not in isolated fragments merely, but as a single ordered and continuous system»⁴⁴. Una conclusione che, per quanto corretta, suona generica e non coglie la peculiarità della filosofia cartesiana. Il saggio di Stout è un tentativo di depurare il pensiero cartesiano da ogni difetto argomentativo per presentarne un'immagine coerente, ma il suo è, ovviamente, un Descartes possibile, non il Descartes storico. D'altronde, lo stesso Stout presenta le proprie ricostruzioni come un tentativo di risolvere le difficoltà del pensiero di Descartes, mantenendo i presupposti generali della sua riflessione⁴⁵.

Pochi anni dopo, nel 1932, Stout pubblica su *Mind* un altro saggio cartesiano, *Descartes' Proof of the Existence of Matter*, che prende spunto criticamente dalla trattazione che del tema aveva dato Gilson nelle sue *Études sur le Rôle*

42 *Ibid.*, 471 sg. Ma si veda la formulazione cartesiana che suona ben diversamente: «ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio» (AT VII, 35, 13-15).

43 STOUT A. K. 1929(1), 334: «What part, then, does the knowledge of God play? It is needed to guarantee the accuracy of my memory, not the principle that what I have clearly and distinctly perceived is true». Cfr. STOUT A. K. 1929(2), 466.

44 STOUT A. K. 1929(2), 472.

45 STOUT A. K. 1929(2), 458: «We have now to consider certain difficulties involved in this change of front, and if possible find ways of dealing with them not inconsistent with the general trend of Descartes' thought». Cfr. *Ibid.*, 459, con riferimento a possibili obiezioni che Descartes non ha affrontato: «Unfortunately Descartes' critics did not press him along these lines, and we must do our best to answer for him with the help of his own writings».

de la Pensée médiévale dans la Formation du Système Cartésien (1930)⁴⁶. Con precisi richiami ai testi cartesiani, Stout vi sostiene che Gilson ha sottovalutato il ruolo che svolge l'impulso naturale a credere nell'esistenza dei corpi come causa delle sensazioni, definito da Descartes un "insegnamento della natura". Stout distingue tra questo istinto naturale e il lume intellettuale che lo convalida, laddove, in altre propensioni istintive che si rivelano erronee, il lume naturale provvede a correggerle. Tale istinto fondamentale non può essere falso, a motivo della veracità divina, e senza di esso nessun argomento razionale sarebbe sufficiente a stabilire da solo l'esistenza del mondo esterno⁴⁷. Secondo Stout, Gilson sottovaluta questo principio spontaneo e istintivo perché dà una lettura semplificatrice delle *Meditazioni*, considerandole soltanto un'esaustiva spiegazione dei contenuti del *Cogito* ottenuta mediante il principio di causalità⁴⁸. L'enfasi posta sull'istinto naturale a credere nell'esistenza dei corpi permette a Stout di cogliere lo sviluppo del tema da Descartes attraverso gli scozzesi (Hume e Reid) fino alle discussioni contemporanee⁴⁹. L'articolo di Stout non poteva non interessare Moore che da sempre si era occupato del problema dell'esistenza del mondo esterno e che di lì a pochi anni proporrà il famoso saggio *Proof of an External World* (1939)⁵⁰.

Stout torna ad affrontare il tema della realtà del mondo esterno nella re-

46 STOUT A. K. 1932(1). L'articolo di Stout è stato selezionato da Moyal nella raccolta *René Descartes. Critical Assessments* (MOYAL 1991, volume 3, 385-399). Sulla ricezione di Gilson in *Mind* vedi *supra*.

47 Stout A. K. 1932(1), 193-198.

48 *Ibid.*, 201-203.

49 Stout si riferisce a Broad senza però citare testi particolari: «The most recent English writer to attach importance to the instinctive belief in the existence of the external world is Mr. C. D. Broad [...], he holds, apparently, that we have only an instinctive belief, and no clear and distinct knowledge of an external world» (*Ibid.*, 192). Cfr. BROAD 1923, 14-16, 266-272; BROAD 1925, 151-157.

50 Si vedano in particolare in MOORE 1922 i saggi *The Refutation of Idealism* (1-30); *The Nature and Reality of Objects of Perception* (31-96); *The Status of Sense-Data* (168-196); *Some Judgments of Perception*» (220-252).

censione che dedica nel 1932 alla traduzione francese delle *Meditazioni Cartesiane* di Husserl. I punti in comune tra il metodo husserliano e quello cartesiano sarebbero l'esercizio del dubbio e la constatazione che dal dubbio emerge come certezza «the real existence of the thinking process and, by implication, of the thinker as such»⁵¹. La divergenza tra i due pensatori riguarda però il problema dell'esistenza extra-mentale:

The self-discovered by the method of doubt is for Descartes a thinking substance belonging to the natural world which it finally comes to know; and he discovered it only to leave it, using it as the starting-point of a causal argument. Husserl's primary interest, on the other hand, is in the thinking self as a field to be investigated for its own sake, but he insists that the self revealed in doubting the world cannot belong to the world it doubts; it is a transcendental self, and as such is a possible subject for a systematic investigation which may be prolonged indefinitely without raising the question of the existence of the natural world⁵².

Sia Husserl sia Descartes devono affrontare il problema di affermare una realtà esistente al di là del processo del pensare e dei suoi contenuti. Ma per Descartes i pensieri sono rappresentazioni mentali e si tratta di mostrare che esistono realtà corrispondenti a queste rappresentazioni. La posizione di Husserl dinanzi al problema del mondo esterno è molto più ambigua e Stout cerca di dipanarla, mostrandone le difficoltà. La sua conclusione è la proposta teorica di mantenere il metodo fenomenologico come analisi dei contenuti intenzionali di coscienza, ammettendo al contempo un'ipotesi realista senza rimanere prigionieri della chiusura trascendentale husserliana:

Let us abandon the conception of a primordial stage in which for the experiencing subject all being except psychical existence is merely being for thought. Let us suppose instead that in all our thinking we are concerned and know

51 STOUT A. K. 1932(2), 513.

52 *Ibidem*.

ourselves to be concerned with objects which have a being and nature of their own independent of their being perceived or thought of. Such objects will not, because of their independent existence, thereby cease to be objects of thought – i.e., they will still have intentional being, though never merely intentional being. Now it is possible and useful to consider them expressly in this intentional aspect and to enquire what is presupposed by it or involved in it⁵³.

L'essenza del metodo fenomenologico husserliano consiste nel chiedersi quali caratteristiche nella natura di un oggetto lo costituiscono come possibile oggetto di conoscenza. Sotto questo profilo, Stout ritiene che il metodo fenomenologico rimanga utilizzabile anche nell'ipotesi realista e sia comunque da adottare una volta abbandonato il rappresentazionalismo cartesiano.

Sempre Stout, l'anno successivo, nel 1933, dedica una lunga nota critica alla monografia *The Philosophy of Descartes* di Alexander Boyce Gibson, figlio di William Ralph Boyce Gibson, dal quale erediterà la cattedra di filosofia all'Università di Melbourne nel 1934⁵⁴. Stout dà una valutazione molto positiva di questa monografia per la completezza e per l'analisi dei dettagli, ma dissente da gran parte delle tesi interpretative, delle quali la principale è che il metodo delle idee chiare e distinte si applica coerentemente solo nella scienza, ma non nella metafisica, perché essendo le idee chiare e distinte concetti astratti sono appropriate solo alla regione delle astrazioni scientifiche. Descartes ha commesso l'errore di volersi attenere al metodo delle idee chiare e distinte anche nell'ambito metafisico, mentre, secondo Gibson, avrebbe dovuto partire dall'io concretamente esistente per coglierne il diretto rapporto con Dio. Nella misura in cui Descartes si appoggia al metodo delle idee chiare e distinte, la sua procedura di dimostrazione dell'esistenza di Dio è circolare, ma, secondo Gibson, ciò a cui Descartes realmente si affida «in the background of his mind is the inseparable connexion or unity not of the abstract

⁵³ *Ibid.*, 515.

⁵⁴ Su A. B. Gibson vedi SHAPIRO 2005, 324-325. Su W. R. B. Gibson vedi *supra*.

concept of self with the abstract concept of God but of the real self of concrete experience with a real God»⁵⁵. Le critiche di Stout a Gibson riguardano il rappresentazionalismo, il criterio delle idee chiare e distinte e la questione del circolo. Gibson ritiene che secondo Descartes ogni rappresentazione (quindi ogni idea) implichi l'esistenza di una realtà che viene rappresentata correttamente o erroneamente. Stout osserva però che il carattere rappresentativo delle idee coincide con il loro carattere di realtà obiettiva la quale può anche non avere un riferimento reale. Il contenuto del pensiero esiste solo nella mente pensante e, secondo Stout, Descartes non commette l'errore di assumere che a ogni contenuto di pensiero debba corrispondere una realtà esistente: «The whole doctrine of ideas as representative is derived from the simple consideration that we are able to think what does not really exist»⁵⁶. A prescindere dall'idea dell'io, che ha uno statuto d'eccezione, Stout rileva che «in order to establish any other real existence a process of inference is needed, forming a bridge between idea and reality»⁵⁷. A Stout si potrebbe però obiettare che proprio nel costruire questo ponte con l'applicazione del principio di causa alla realtà obbiettiva dell'idea Descartes ricorre al presupposto che una qualche realtà formale debba comunque corrispondere alla realtà obiettiva delle idee.

Dopo aver criticato l'interpretazione delle idee innate di Descartes che Gibson considerava non già contenuti ma categorie in senso quasi-kantiano⁵⁸, Stout affronta la questione del circolo e della memoria, rettificando la posizio-

55 STOUT A. K. 1933, 366. Sulla monografia di Gibson vedi SEBBA 1964, 61, n. 210, che la giudica «a difficult but rewarding book» e che ricorda «the elaborate critique» di Stout.

56 STOUT A. K. 1933, 367. In questa lettura Stout si appoggia esplicitamente all'interpretazione di Husserl: «Cf. Husserl's *Méditations Cartésiennes*, which brings out with great clearness what Descartes means by ideas as representations» (*Ibid.*, nota 1).

57 *Ibid.*, 367.

58 *Ibid.*, 370.

ne che lui stesso aveva tenuto nell'articolo precedente⁵⁹. Stout accantona l'incertezza della memoria come via d'uscita dal circolo, ma non accetta comunque la tesi di Gibson che l'applicazione del criterio delle idee chiare e distinte in metafisica abbia costretto Descartes a incappare nel circolo. L'interpretazione che ora Stout propone è che il dubbio non riguarda mai le idee chiare e distinte, una volta che siano acclamate, ma è un dubbio negativo preliminare consistente nell'assunzione iniziale che potremmo non avere idee chiare e distinte, e che potrebbe mancare un argomento per escludere la possibilità dell'inganno divino. Tale dubbio è rimosso appena, chiarificando le nostre idee, possiamo dimostrare l'esistenza del Dio non ingannatore: il dubbio «does not touch the ultimate validity of the appeal to clear and distinct perception. On the contrary, it is a doubt about the application of this very criterion to a special question, and therefore presupposes its ultimate validity»⁶⁰. La «special question» è appunto se la causa del nostro essere possa ingannarci. Sia l'affermazione dell'esistenza dell'io sia la dimostrazione dell'esistenza di Dio dipendono dal criterio dell'evidenza, ma questa implicazione non produce un circolo perché il principio di causalità è presupposto dal dubbio:

The metaphysical doubt against which Descartes appeals to God itself presupposes the validity of the causal principle, for it assumes the possibility that the author of our being causes us to be deceived. Since the doubt, if it held good, would establish rather than undermine the validity of the causal principle, no circle is involved in using the causal principle to overthrow the doubt⁶¹.

Anche in questa discussione si può rilevare che Stout sta cercando di delineare una possibile teoria di impronta cartesiana che sia immune da difficoltà, ma non coglie la radicalità del dubbio iperbolico, il quale concerne non già la

59 *Ibid.*, 371 nota 1, con rimando a STOUT A. K. 1932(1) e STOUT A. K. 1932(2).

60 STOUT A. K. 1933, 371.

61 *Ibid.*, 373.

possibilità di avere idee chiare e distinte, quanto il fatto che ci si possa ingannare proprio quando si esperisce l'evidenza delle idee chiare e distinte⁶².

Sugli stessi temi Stout torna nel 1935, nella nota critica che dedica a un altro studio cartesiano: *Descartes: An Examination of Some Features of his Metaphysics and Method* di William A. Merrylees⁶³. Come nota Stout, Merrylees non vuole dare un'esposizione del pensiero cartesiano, bensì dare risposta alle questioni che esso propone, senza tener conto della situazione storica nella quale le concezioni cartesiane furono formulate. In questa nota critica Stout precisa meglio la propria posizione sui temi attinenti al problema del circolo. Quando contempliamo direttamente le proposizioni autoevidenti della matematica, il dubbio non può insorgere perché l'evidenza presente monopolizza la nostra attenzione ed è psicologicamente impossibile dubitarne. Tuttavia, prima di aver dimostrato l'esistenza di Dio, «it is always, or at least very often, possible to doubt whether what has appeared to us to be clearly and distinctly perceived really was clearly and distinctly perceived»⁶⁴. Non si tratta però di un dubbio che riguardi la validità della memoria, bensì del dubbio di essere stati ingannati dal genio maligno nelle percezioni passate che ci apparivano evidenti: «We remember correctly that we could not help believing that we were perceiving clearly and distinctly, but we now wonder whether perhaps a demon may have tricked us into that belief»⁶⁵. Questo dubbio retrospettivo non mette mai in questione il criterio dell'evidenza in linea di princi-

62 Inequivocabile in merito la Terza Meditazione: AT VII 36, 1-12.

63 Vedi STOUT A. K. 1935. William Andrew Merrylees (1900-1969) fu un filosofo australiano influenzato da William Ralph Boyce Gibson il quale aveva insegnato all'Università di Melbourne dal 1912 al 1934. Su Merrylees vedi BOADLE 2000. Il volume cartesiano è la sua dissertazione di dottorato. Sebba ne diede un giudizio positivo: «Sober attempt by a well-trained mind to determine for himself what questions D. raises, and what the true answers are» (SEBBA 1964, 68, n. 219).

64 STOUT A. K. 1935, 373.

65 *Ibidem*. Stout sovrappone senza distinguerle le figure del Dio ingannatore e del genio maligno.

pio, ma soltanto la sua applicazione alle evidenze passate. Perciò, nell'utilizzare il criterio dell'evidenza per stabilire la veracità di Dio, non si crea alcuna *petitio principii*. Quanto al *cogito*, esso si sottrae al dubbio iperbolico per quanto riguarda l'evidenza dell'esistenza dell'io pensante, ma non abbiamo un'idea altrettanto chiara e distinta dello statuto ontologico dell'io pensante. Sulla questione dell'esistenza del mondo esterno, Stout osserva che Merrylees commette lo stesso errore di Gilson e cioè non coglie il ruolo che gioca l'istinto naturale, il quale non deve in alcun modo essere confuso con il criterio delle idee chiare e distinte: l'applicazione di questo criterio mostra che altre inclinazioni naturali risultano erronee, mentre la tendenza istintiva a credere nell'esistenza dei corpi esterni è convalidata, perché, se fosse fuorviante, allora sarebbe inficiata la veracità di Dio. Nell'esame del testo di Merrylees, oltre a ribadire la propria interpretazione degli snodi essenziali della metafisica cartesiana, Stout si diffonde nella discussione dei diversi tipi di certezza (oggettiva e soggettiva, logica e psicologica, giustificata e non giustificata ecc.), che Merrylees distingue nel primo capitolo del suo libro. I contributi di Stout hanno nel complesso una consistenza teorica apprezzabile, anche se sono concentrati su poche questioni essenziali della metafisica cartesiana e sono motivati da un'astratta ricerca di coerenza teorica del sistema cartesiano⁶⁶.

Un ultimo suo contributo cartesiano a *Mind* è la breve recensione al primo tomo della *Correspondance* di Descartes edito da Charles Adam e Gerard Milhaud nel 1936 che comprende le lettere dal 1619 al 1637. Preso atto che si tratta di una edizione più accurata e completa dell'epistolario edito da Adam e Tannery, Stout osserva che «there is not much in this volume of what we

⁶⁶ CAMPBELL 2005, 1006, afferma che con i suoi articoli cartesiani Stout fu «a sophisticated pioneer of the movement away from excessive emphasis on the third *Meditation* and, in particular, on the *Cogito* as a foundation for Descartes' philosophy». Nella recensione della monografia di Boyce Gibson, Stout si sarebbe dimostrato «master of the whole range of Cartesian studies».

should now call philosophic as distinct from scientific interest»⁶⁷. I pochi passi filosofici si riscontrano soprattutto nelle lettere 28-30 a Mersenne «which contain a foretaste of his views on the relation between Philosophy and Theology, the proper use of reason as pursuit of the knowledge of God and the self, the eternal truths and their relation to God, innate ideas and divine freedom»⁶⁸. Stout segnala con interesse la lettera 22 in cui Descartes accenna al progetto di una lingua universale che potesse registrare l'ordine dei pensieri in maniera simile all'ordine dei numeri. Se si potesse costruire un tale linguaggio in grado di esprimere le idee semplici che si trovano nella mente, avremmo ottenuto una guida pressoché infallibile alla verità⁶⁹. La recensione conferma l'interesse teoretico di Stout al pensiero cartesiano che lo induce a isolare le questioni metafisiche, disinteressandosi della ricerca scientifica che le lettere di Descartes documentano in così larga misura. Alla fine degli anni Trenta, Stout si trasferirà in Australia, dove ricoprirà la cattedra di filosofia morale e politica all'Università di Sydney e i suoi lavori successivi si concentreranno su quell'ambito disciplinare.

I primi anni Trenta sono fecondi per gli studi cartesiani in Gran Bretagna. Nel 1934 Keeling pubblica *Descartes*, una sintetica esposizione del sistema cartesiano che conobbe una seconda edizione nel 1968 e che per decenni rimase «the standard English introduction to the subject»⁷⁰. Broad si accorse subito dell'importanza del volume che, a suo giudizio, colmava una lacuna nella produzione filosofica britannica e gli dedicò una nota critica in *Mind*, raccomandandolo a studenti e docenti di filosofia⁷¹. I rilievi di Broad sono

67 STOUT A. K. 1937, 532.

68 *Ibidem*. Cfr. DESCARTES 2009, 139-155 (Descartes a Mersenne, Amsterdam, 15 aprile 1630; 6 maggio 1630; 27 maggio 1630).

69 STOUT A. K. 1937, 532. Cfr. DESCARTES 2009, 97 (Descartes a Mersenne, Amsterdam, 20 novembre 1629).

70 CHÁVEZ-ARVIZO 2005, 502.

71 BROAD 1935, 70.

giustapposti per punti singoli, ma risultano molto incisivi: a proposito della natura del *cogito*, ritiene che, pur non essendo un sillogismo, comporti un passaggio deduttivo e non sia una semplice intuizione⁷²; per quanto riguarda il rapporto tra *cogito* e regola dell'evidenza, Broad ritiene incomprendibile «how the *Cogito* justifies by intuitive induction the general proposition that clearness and distinctness are an adequate criterion of truth»⁷³; a proposito dell'origine delle sensazioni, Broad osserva che Descartes non ha eliminato la possibilità che le sensazioni, che ascriviamo all'azione della materia su di noi, siano invece prodotte dall'azione telepatica di altre menti, un'ipotesi non troppo fantasiosa, dal momento che noi sappiamo di avere la capacità di produrre immagini e quindi si potrebbe supporre che «my sense are produced in my mind by other minds acting somewhat as I act when I produce images in my own mind»⁷⁴. Broad nota che Keeling ha saputo cogliere l'inadeguatezza del sistema cartesiano per quanto riguarda la distinzione tra qualità primarie e secondarie e il rapporto mente-corpo: il problema è costituito soprattutto dall'apparenza sensibile delle qualità secondarie che non appartengono né alla mente né al corpo; ritenerle effetto dell'unione tra mente e corpo non offre una spiegazione della loro origine, perché «if minds and bodies are what Descartes alleges, it is impossible to have any clear idea of this union, and impossible to see how it explains the appearance of sensible qualities»⁷⁵. Sul rapporto mente-corpo, un'osservazione di Broad ci rivela come la celebre formu-

72 Il tema è discusso anche da STOUT A. K. 1935, 370, nella nota critica sul volume di Merylees: mentre quest'ultimo riteneva come Broad che il *cogito* fosse un'inferenza anche se non sillogistica, Stout argomentò in senso contrario, sostenendo che non c'è passaggio da premessa a conseguenza, ma che nell'analisi dell'intuizione complessiva del *cogito* si manifesta un'implicazione. Tuttavia affermare l'implicazione tra 'io penso' e 'io sono' non è un'inferenza per Stout, perché Descartes non ha mai ritenuto di conoscere l'esistenza di un'attività di pensiero indipendente dall'io che pensa e precedente alla inferenza dell'esistenza dell'io.

73 BROAD 1935, 72.

74 *Ibid.*, 74. Sull'interesse di Broad per i fenomeni paranormali vedi DUCASSE 1959.

75 BROAD 1935, 75.

la di Ryle, che descrisse il rapporto mente-corpo in Descartes come «the ghost in the machine», fosse già circolante nella letteratura filosofica inglese. Scrive Broad:

Mr. Keeling brings out clearly the hopeless inadequacy of Descartes' system on these two closely connected points. If we start from one side of the system, we shall have to regard a living human being as a penny-in-the-slot machine unaccountably haunted by a ghost⁷⁶.

Oltre a questa curiosità storica, ciò che è più rilevante nella nota critica di Broad è la conclusione provocatoria che offre una riflessione complessiva sul rapporto tra filosofia e scienza, e sulla lezione della storia per le mode intellettuali del presente:

One lesson which we seem to learn from studying Mr. Keeling's book and reflecting again on Descartes is the following. At certain stages in the history of human thought a theory which is sharp and clear, but ultimately quite ridiculous from a philosophic point of view, may be useful and even indispensable for the progress of science. This seems to have been the case with the changes in scientific outlook introduced by Descartes and others in the seventeenth century. It should encourage philosophers to look with a charitable eye on the newer nonsense which psychologists, physicists, and other scientists now find useful in their own spheres. But it should not for a moment induce them to forget that it is nonsense; that it is their business as philosophers to point this out to anyone who attempts to make philosophical use of it; and that, by keeping their heads and trying to separate the wheat from the chaff, they are in the long run benefiting both science and philosophy⁷⁷.

Invece di rappezzare con gli strumenti della logica del presente i sistemi metafisici del passato, nello stile di molti studiosi anglosassoni, Broad ne rilevava l'inconsistenza teoretica e insieme ne apprezzava il significato storico.

⁷⁶ *Ibidem*. Cfr. RYLE 1949, 11, 24. La formula, sebbene con una variante («the mechanical union of a corpse and a ghost»), si trova citata anche nel volume di Keeling (KEELING 1934, 191).

⁷⁷ BROAD 1935, 75.

Un autore che negli anni Venti e Trenta contribuì in *Mind* agli studi cartesiani è il pensatore ebreo inglese Leon Roth⁷⁸ che nel 1923 pubblicò un lungo articolo in due parti su *Spinoza and Cartesianism*. Contro quegli interpreti che hanno ritenuto il sistema spinoziano un esito conseguente del pensiero di Descartes e quindi hanno ritrovato Spinoza in Descartes, Roth vuole dimostrare che «if the philosophy of Descartes be re-examined in the light of its own logical premises, it can be shown to have resulted, even according to Descartes' own admissions, in a pluralistic scepticism against which the whole of Spinoza's work is one continued and conscious protest»⁷⁹. Roth parte dalla constatazione che il cuore del metodo cartesiano è l'apprezzamento della matematica che viene estesa alla fisica. Il metodo cartesiano presenta tre problemi: come determinare il punto di partenza della catena deduttiva? Come avviene il passaggio da un anello all'altro della catena inferenziale ossia che cosa fa sì che i diversi passi siano anelli di una concatenazione? Che cosa garantisce che tutto il processo conduca alla scoperta scientifica?⁸⁰ Descartes dà tre risposte in sede metafisica. Il criterio che ci permette di attingere la verità del principio è l'intuizione, il lume naturale che coglie le idee chiare e distinte. Le idee sono chiare e distinte e quindi sono vere quando sono complete ossia quando non dipendono da altre per la loro intelligibilità: tali sono le idee della mente e del corpo. Compare così una tesi centrale della interpretazione di Roth e cioè che per Descartes «the very essence of the true idea is its discreteness»⁸¹. Stabilito il criterio dell'intuizione come risposta al primo problema, si tratta di spiegare il passaggio da un'idea chiara e distinta a

78 In quegli anni Roth era segretario per la Gran Bretagna della *Societas Spinozana* e insegnava all'università di Manchester, dove rimase fino al 1928, quando emigrò in Palestina per diventare il primo professore di filosofia dell'università ebraica di Gerusalemme, di cui fu anche rettore, fino al 1953. Su Roth vedi PLANT 2005.

79 ROTH 1923(1), 12 sg.

80 *Ibid.*, 18.

81 *Ibid.*, 19: Roth rinvia alla lettera di Descartes a padre Gibieuf del 19 gennaio 1642 (cfr. DESCARTES 2009, 1563).

un'altra nella catena deduttiva. Il passaggio non avviene per impulso esterno, perché il mondo delle idee è autonomo ed è quindi separato dal mondo degli oggetti. Ma il movimento da un'idea all'altra non può neppure risiedere nella mente, perché questa, secondo Roth, è soltanto l'insieme delle idee «and since the ideas to be true must be discrete, there cannot be a unitary, much less an active, mind at all»⁸². Perciò il problema centrale della logica cartesiana sarebbe questo:

how can we, assuming a theory which gives us only discrete thoughts, arrive at the whole of truth? If there are no real connexions between ideas, in fact, how can we speak of truth at all? Descartes was fully aware of the importance of this question and attempted to meet it by shifting the centre of his system away from the doubting self and clear and distinct perceptions altogether, and making it the idea of God⁸³.

Poiché questo passaggio non può provenire dall'esterno e non può essere operato dalla mente umana, solo Dio nel sistema cartesiano può esercitare il potere di connessione che assicura l'unità sintetica della scienza⁸⁴. Descartes assegna un ruolo primario all'idea di Dio nel sistema della conoscenza mediante la dottrina della veracità dell'idea di Dio. Questa dottrina incappa però nel circolo e il tentativo cartesiano di evaderlo, limitando la garanzia della veracità divina alla sfera della memoria, è del tutto insoddisfacente, perché il vero problema riguarda non già la memoria, ma il passaggio da un'idea al-

82 ROTH 1923(1), 21.

83 *Ibid.*, 22.

84 La tesi di Roth aveva precedenti nella lettura idealistica dell'io cartesiano che aveva dato il neohegeliano Harold Henry Joachim, il quale aveva osservato che la sostanza pensante finita in Descartes si fonda nell'onnipotenza di Dio a motivo della creazione continua che la sottrae alla dissoluzione. Questo, per Joachim, è un passo verso la vera soluzione del problema dell'io perché scorge la vera essenza dell'io non nelle individualità empiriche, ma nella sostanza spirituale universale «which is "self-individuated", "self-appropriated" and "self-manifest" as the personality of man» (JOACHIM 1914, 55, 59).

l'altra nella concatenazione deduttiva delle idee chiare e distinte. Passare dall'unica verità dell'"io penso" alla dimostrazione dell'esistenza di Dio si rivela impossibile perché si assume come premessa implicita il principio di causa che non dovrebbe essere ammesso se l'esistenza dell'io pensante è l'unica verità nota⁸⁵. Roth insiste inoltre sul carattere volontaristico della teologia cartesiana per mostrare che la dottrina della creazione delle verità eterne entra in tensione con la logica della conoscenza. Anche se Descartes sostiene che Dio ha voluto che le verità eterne fossero stabili, si tratta di un'affermazione dogmatica perché l'intelletto umano non può comprendere l'essenza divina e quindi non comprende né il libero e inspiegabile atto di creazione delle verità eterne né l'analogo atto di conservazione delle stesse, che è comunque una creazione continua. La razionalità della scienza scompare dinanzi al mistero incomprensibile della libera volontà divina e, di conseguenza, Roth è convinto che il cartesianesimo sfoci nello scetticismo, il quale da punto di partenza metodico diviene invece esito inevitabile⁸⁶.

Nella seconda parte del saggio Roth illustra come Spinoza abbia reagito a questo esito fallimentare della metafisica cartesiana muovendo da un presupposto interamente alternativo. Sia Spinoza sia Descartes affermano la dipendenza di tutte le idee e di tutte le cose da Dio, ma diversamente da Spinoza, Descartes è prigioniero di una concezione discreta delle idee e delle cose, tale che manca un potere inerente di connessione che costituisca il loro ordine intelligibile. Dio agisce per fini a noi ignoti e pertanto nella metafisica carte-

85 Alan Ker Stout dissenterà su questo punto: vedi *supra*.

86 Per dimostrare quest'ultima tesi paradossale, ROTH 1923(1), 35 sg. si affida soltanto a due passi di lettere a Mersenne del 1630 in cui Descartes afferma di aver trovato dimostrazioni certe dell'esistenza di Dio e delle verità metafisiche, ma di non essere sicuro di poter persuadere altri. Roth interpreta questi passi come se fossero affermazioni filosofiche generali sulla incomunicabilità della scienza: vedi DESCARTES 2009, 147 (n. 30: Descartes a Mersenne, Amsterdam 15 aprile 1630); 177 (n. 36: Descartes a Mersenne, Amsterdam 25 novembre 1630).

siana la trama ordinata del tutto resta inattingibile⁸⁷. Spinoza ha capovolto la posizione cartesiana, perché ha identificato volontà e intelletto sia nell'uomo sia in Dio e inoltre, affermando che Dio non è causa trascendente, ma causa immanente dell'universo, ha assicurato la razionalità dell'universo: Spinoza «insisted on the primary conception of God not as a-rational will but as universal reason embodied in the oneness of "natura naturata"»⁸⁸. Introducendo la concezione di una natura razionale nel regno della teologia, Spinoza ha così provocato l'eutanasia della teologia tradizionale⁸⁹. Mentre Descartes afferma l'esistenza di una suprema volontà indipendente, Spinoza afferma l'esistenza di una ragione suprema che dipende da sé stessa. Descartes fa dipendere la validità del pensiero dall'esistenza di Dio, mentre Spinoza argomenta l'esistenza di Dio a partire dalla validità del pensiero⁹⁰. Per quanto riguarda le idee, Spinoza rovescia il punto di partenza cartesiano: non muove dalla verità di un'idea singola, dalla quale poi risulta impossibile procedere oltre, ma dalla totalità della conoscenza dalla quale derivare la singolarità delle idee. Roth si sforza di esibire con riferimento a testi spinoziani la critica di Spinoza a Descartes, per concludere che il pensiero cartesiano non è in alcun modo la fonte della filosofia di Spinoza⁹¹.

L'interpretazione di Roth è originale ma al prezzo di non poche forzature. Roth insiste sul volontarismo teologico per dimostrare che esso comporta

87 ROTH 1923(2), 165.

88 *Ibid.*, 178.

89 *Ibid.*, 169.

90 *Ibid.*, 170.

91 Thomas Whittaker, che era stato direttore di *Mind* dal 1885 al 1891, condivide la tesi di Roth che la filosofia spinoziana non è uno sviluppo del pensiero cartesiano. Richiamandosi al saggio di Freudenthal *Spinoza und die Scholastik* (1887), definito «epoch-making», Whittaker sostiene che «the schematic construction by which Spinoza's system was treated as simply a necessary development from Descartes, to which the latter part of the *Ethics* might be regarded as an addendum, is completely exploded. The end at which he aimed had been fixed in his own mind before he came in contact with Descartes and modern science» (WHITTAKER 1929, 298).

conseguenze distruttive per la metafisica e la scienza cartesiana, senza interrogarsi sulla possibile compatibilità, almeno nelle intenzioni di Descartes, tra questa dottrina teologica e la fondazione del nuovo sapere modellato sull'ideale della *mathesis universalis*. Molto opinabile appare anche la tesi che la mente per Descartes si ridurrebbe all'insieme delle idee che contiene e quindi sarebbe priva di un'attività unificatrice capace di produrre la transizione da un'idea all'altra⁹². Nella unilaterale contrapposizione di Spinoza a Descartes, Roth omette di considerare la prova ontologica dell'esistenza di Dio nella Quinta Meditazione e, sempre per amore di contrapposizione, afferma che, mentre per Descartes il metodo geometrico ha valore dimostrativo, l'ordine geometrico in Spinoza avrebbe una mera funzione espositiva (nonostante il titolo stesso dell'*Ethica!*)⁹³; infine, Roth afferma che Spinoza si rifiuta di considerare un universo tale che non possa essere compreso dalla mente umana⁹⁴, dimenticando che l'infinitismo di Spinoza lascia nell'ignoto un'amplessissima sfera della realtà dal momento che degli infiniti attributi della sostanza ne conosciamo soltanto due. Ciò che a Roth premeva era da un lato opporre Spinoza a Descartes per ricondurre Spinoza al pensiero ebraico (senza però concessioni al misticismo), e dall'altro affermare l'ontoteologia spinoziana come unitotalità sistematica nella quale l'ordine delle idee e l'ordine delle cose è sottratto all'irrazionalismo della volontà umana e divina⁹⁵.

Nel 1924 Roth pubblica il volume *Spinoza, Descartes and Maimonides*, discusso su *Mind* dallo spinozista e spinoziano Harold Foster Hallett, allora *lecturer* all'università di Leeds. Roth ripropone in questo volume le tesi su De-

92 La tesi si rintracciava anche nell'idealista John Stuart MACKENZIE 1911, 490: «Descartes, in particular, seemed to think of the mind as a sort of chamber, which might be compared to a picture-gallery – the pictures being what he called Ideas».

93 ROTH 1923(2), 161.

94 *Ibid.*, 166 sg.

95 A proposito della insistenza di Roth sull'ordine morale e naturale stabilito da Dio vedi PLANT 2005, 901.

scartes e sul rapporto tra Spinoza e Descartes che aveva esposto nell'articolo del 1923. Come riferisce Hallett, Roth «seeks to set Spinoza forth as a conscious opponent of the central logical and metaphysical doctrines of Descartes, standing to the Cartesian School much in the same relation as Moses ben Maimon stood to the Kalam»⁹⁶. Hallett osserva come Roth, nell'ossessione di opporre all'idea 'discreta' di Descartes, l'idea 'concreta' di Spinoza – ossia l'idea che è sempre inserita nel nesso delle relazioni totali con le altre idee e che corrisponde direttamente agli ideati – sia stato indotto a forzare l'interpretazione del *De intellectus emendatione*, che è invece un testo più cartesiano di quanto Roth pensasse⁹⁷. In generale, Hallett osserva che non è necessario, come fa Roth, contrapporre Spinoza a Descartes per affermare il legame di Spinoza con la tradizione ebraica, perché i due influssi sono entrambi possibili. Tra Spinoza e Descartes, suggerisce Hallett, non c'è opposizione, ma sviluppo dialettico. Hallett userà toni più severi nel 1929, recensendo la monografia su Spinoza di Leon Roth, quando osserverà che la moda di sottovalutare il ruolo giocato da Descartes nella formazione del pensiero spinoziano, per accentuare l'influenza dei filosofi ebrei medievali, ha portato a risultati assai modesti nella interpretazione di Spinoza⁹⁸.

Nel 1926 Roth pubblica la *Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens, 1635-1647* che però non viene recensito da *Mind*, altro indizio, forse, della scarsa attenzione nella rivista agli strumenti del lavoro storiografico⁹⁹. Negli anni Trenta Roth torna a occuparsi di Descartes sulle pagine della rivista. Nel 1935 invia da Gerusalemme una breve nota che sottolinea l'importan-

96 HALLETT 1924, 456; su Hallett: PIERCEY 2005.

97 HALLETT 1924, 456, con rimando a *De intellectus emendatione* § 68, dove si afferma che la verità delle idee dipende dalla loro interna chiarezza e distinzione.

98 HALLETT 1930, 105.

99 Se ne veda invece la favorevole recensione di Edwin A. Burt nel *Journal of Philosophical Studies*: «It is impossible to congratulate too heartily all who have had a share in making this precious inheritance accessible to the public» (BURT 1927, 100).

za del rapporto tra Locke e Descartes. Roth definisce punti di somiglianza e di differenza tra i due autori: i punti di contatto sono la concezione della dimostrazione come concatenazione di intuizioni (Roth, erroneamente, parla di «demonstration as the last link of a chain of intuitions»¹⁰⁰) e l'apprensione immediata dell'esistenza dell'io; le differenze maggiori sono il rifiuto lockiano della concezione del pensiero come essenza della mente e dell'estensione come essenza del corpo, e la separazione che Locke introduce tra fisica e matematica. Da un esame di passi lockiani del *Draft* del 1671 e del *Journal*, Roth conclude che «Locke's special study of Descartes began after the completion of the Draft in 1671, and was strong at the beginning of 1677»¹⁰¹.

In occasione del terzo centenario della comparsa del *Discorso sul Metodo*, Roth scrive per *Mind* l'articolo *The Discourse on Method (1637-1937)* e pubblica una monografia con lo stesso titolo presso la Oxford University Press. Citando un brano dal *Voyage du Monde de Mr. Descartes* di Gabriel Daniel, Roth osserva che il pensiero cartesiano fu recepito nella sua epoca come una novità integrale, nonostante le interpretazioni storiografiche contemporanee sottolineino la continuità con la scolastica: «It marks an epoch. It is the dividing line in the history of thought. Everything that came before it is old; everything that came after it is new»¹⁰². In che cosa consiste la novità del cartesianesimo? Secondo Roth nell'aver sostituito una fisica basata sulla metafisica a una metafisica basata sulla fisica. Se la metafisica scolastica si affidava a dimostrazioni dell'esistenza di Dio tratte dalla vecchia fisica aristotelica, il pensiero carte-

100 ROTH 1935, 414. La dimostrazione non è l'ultimo anello di una catena di intuizioni, ma è il sapere che l'ultimo anello della catena è congiunto al primo (vedi *Regulae ad Directionem Ingenii*, reg. III).

101 ROTH 1935, 415. La tesi dell'influenza di Descartes su Locke non era certo nuova ed era accettata da tempo: cfr. WARD 1919, 271 e nota. Il rapporto Locke-Descartes era stato ampiamente esaminato da James Gibson nella sua ottima monografia lockiana: GIBSON J. 1917, 205-232.

102 ROTH 1937, 33.

siano ha un movimento inverso, procedendo dalla conoscenza dell'io, a quella di Dio e quindi del mondo esterno¹⁰³. Tuttavia Descartes era interessato ai princìpi metafisici solo in quanto fornivano la base della fisica, perché l'interesse primario di Descartes non era né la metafisica né l'analisi dei contenuti di coscienza, bensì la scienza della natura in vista delle sue applicazioni pratiche. Con un'audace paragone, Roth scrive che l'analogo dei *Principia* di Descartes non sono le *Meditazioni cartesiane* di Husserl, ma *La Meccanica nel suo sviluppo storico-critico* di Mach. Tuttavia, il fallimento dell'applicazione del metodo matematico nella fisica meccanicistica cartesiana e il suo superamento nella fisica di Newton produssero quello che Roth definisce il "paradosso storico" del *Discorso*: «The *Discourse* is only a prelude to the *Essays*, but it is through the death of the *Essays* that the *Discourse* came to its immortality»¹⁰⁴. D'altronde, questa separazione ha una giustificazione concettuale perché il metodo del *Discorso* non è una vera e propria logica della scienza e ha uno scarso valore euristico al di fuori della matematica. Dalla vicenda storica del *Discorso sul Metodo* Roth trae la conclusione che le teorie scientifiche cambiano di generazione in generazione, mentre la filosofia è permanente «and we are still agitated by the problems which agitated a Plato or a Descartes»¹⁰⁵.

La monografia *The Discourse on Method (1637-1937)*, nella quale si ritrovano le stesse tesi dell'articolo su *Mind*, è discussa sulla rivista nel 1939 da uno studioso cartesiano di valore come Keeling. Dopo aver esposto con cura i contenuti del volume di Roth, Keeling conclude che il metodo matematizzante di Descartes non è mai stato studiato in profondità e che su di esso si ripetono soltanto generiche vaghezze. Non si può ridurre il metodo cartesiano ai quattro precetti del *Discorso*: bisogna associare le *Regulae* al *Discorso*, ma

103 *Ibid.*, 34 sg.

104 *Ibid.*, 41.

105 *Ibid.*, 43.

neppure questo è sufficiente. D'altronde, Descartes non ha mai chiarito fino in fondo il metodo, perché non era interessato al metodo da metodologo, ma da scienziato praticante. Keeling invitava perciò a svolgere una ricerca concreta per scoprire l'autentica natura del metodo nei campi dell'indagine cartesiana:

we are first of all required to understand in quite concrete ways, by reference to Descartes's special researches, what is denoted by 'order', by 'natures', simple, relative, absolute, by 'analysis' and 'synthesis,' and such other doctrines as receive but abstract formulation in the *Regulae*. His contributions to geometry, physics and the rest require to be construed in terms of the method, with a view not to considering the information he provides on those subjects in and for itself, but to discovering what they can inform us about his method¹⁰⁶.

In mancanza di una ricerca su quale metodo Descartes abbia seguito nella *Geometria*, nella *Diottrica* e nel *Mondo*, Keeling si mostra prudente e sospende il giudizio sulle valutazioni di Roth.

Negli studi cartesiani passati in rassegna si è accennato all'attenzione per il problema del circolo, rivelativa dell'interesse teorico per la coerenza dell'impianto metafisico cartesiano. Su questo argomento si segnala la *Note on the Alleged Cartesian Circle* di Mary Jane Levett, docente di logica all'università di Glasgow, nota soprattutto per la traduzione inglese del *Teeteto* (1928). Dopo aver offerto una nitida esposizione sia del problema del circolo sia dell'autodifesa cartesiana, Levett puntualizza che Descartes non ha chiarito sufficientemente «(1) what precisely it is which makes the remembered intuitions doubtful, and (2) how precisely this element of doubt is supposed to be removed by a belief in the existence and veracity of God»¹⁰⁷. La differenza che Descartes pone tra le intuizioni chiare e distinte attualmente percepite e quel-

106 KEELING 1939, 372.

107 LEVETT 1937, 207.

le soltanto ricordate ha indotto alcuni interpreti a sostenere che la veracità divina serva come sostegno non tanto all'intelletto, ma alla memoria: il dubbio che va rimosso è se io abbia davvero avuto nel passato un'intuizione chiara e distinta di cui al momento presente non scorgo l'evidenza o se invece la mia memoria mi inganna¹⁰⁸. Levett contesta questa interpretazione e attraverso un'analisi molto precisa dei passi cartesiani sul tema mostra che il dubbio non riguarda tanto l'accuratezza dei giudizi di memoria, bensì la stessa facoltà delle idee chiare e distinte: «the ground of uncertainty is consistently represented as a doubt whether I may perhaps have a nature which is capable of error even in things which seem most evident»¹⁰⁹. Più precisamente, il dubbio riguarda la facoltà della percezione chiara e distinta in generale, ossia astraendo dalla evidenza della sua operazione presente. Levett si domanda se la posizione di Descartes eviti la circolarità, ma si sottrae alla risposta lasciando ulteriori speculazioni «to the friends of Cartesianism». Per quanto la conclusione possa apparire evasiva e deludente, Levitt aggiunge una pungente considerazione:

I would suggest to them only this: that however anxious we may be to acquit Descartes of a gross error of reasoning, it is yet easier to believe that he committed such an error than to believe that he completely failed to make clear to his readers a relatively simple point [...] and that he failed not once or twice, but over and over again, and in every single passage in which he made the attempt. The clarity of Descartes's writing can be too highly rated, but there are limits to the degree of literary incapacity which I should care to attribute to him¹¹⁰.

L'articolo di questa studiosa poco nota, oltre a esibire una lucida esposizione del problema, è uno dei più accurati nell'esegesi testuale tra gli studi cartesiani pubblicati in *Mind* nel periodo considerato.

108 Levett si riferisce sia a Keeling sia a Gilson: *Ibid.* 207, nota 2.

109 *Ibid.*, 211.

110 *Ibid.*, 213.

L'ultimo articolo cartesiano è il saggio di Oets K. Bouwsma, *Des Cartes' Skepticism of the Senses* (1945), che discute il dubbio onirico nelle *Meditazioni Metafisiche*¹¹¹. Bouwsma, filosofo americano di orientamento analitico, attento prima all'insegnamento di Moore e poi a quello di Wittgenstein, era docente all'Università del Nebraska¹¹². Il suo è un articolo di tipo eliminativistico che mostra l'insignificanza del dubbio onirico, in quanto pone un problema assurdo perché smentito dall'uso stesso del linguaggio. Bouwsma osserva che il punto di partenza del dubbio cartesiano sul sogno è la descrizione del fatto della percezione presente e poi di un sogno che abbia gli stessi contenuti dello stato percettivo presente. La situazione ideale per giustificare il dubbio cartesiano è che la descrizione del fatto sia identica alla descrizione del sogno: dal testo della Prima Meditazione si ricava che è proprio questa somiglianza a disturbare il meditante e a indurlo a riflettere sull'apparenza del fatto che potrebbe essere un sogno. Pur riconoscendo che il testo cartesiano non autorizza a pensare a una perfetta simmetria tra 'fatti' e 'sogni', Bouwsma ritiene che per un'analisi della questione sia utile immaginare due situazioni percettive identiche, una fattuale e l'altra riflessa in uno specchio, ma indistinguibile dalla precedente. In questo caso si presentano varie possibilità: a) una delle due situazioni è fattuale e l'altra è un riflesso; b) entrambe sono fattuali; c) entrambe sono riflessi. Secondo Bouwsma, Descartes passa da a) a c) e non prende mai in considerazione b). Descartes afferma infatti nel dubbio onirico

111 In *Mind* il tema era stato già discusso nel 1911 nell'articolo *On the Distinction Between Waking and Dreaming* di John A. J. Drewitt che criticava il criterio cartesiano di distinzione tra veglia e sogno, esposto nella Sesta Meditazione, perché non teneva conto della dimensione intersoggettiva, che è invece l'elemento essenziale del criterio proposto dallo stesso Drewitt: «Hence for a discernment of dreams the criterion is now indicated; I must appeal to more than one consciousness. What is dreamed by One is a dream; what is dreamed by several is cognition» (DREWITT 1911, 69).

112 Su Bouwsma vedi JOLLEY 2005. Bouwsma aveva contribuito con il saggio *Moore's Theory of Sense-Data* al volume curato da Paul Schilpp, *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston, Ill., 1942, 203-221.

di non avere indizi per distinguere se sia sveglio o se stia sognando e dunque il reale vacilla dinanzi ai suoi occhi e ciascuna delle due situazioni diventa apparente ossia un possibile sogno¹¹³.

Ma la domanda di Descartes se io sia sveglio o stia sognando ha davvero senso? Per rispondere, Bouwsma immagina di porre la domanda in seconda o terza persona. In questi casi, è evidente che le domande sono chiaramente intelligibili e che ad esse sappiamo dare adeguate risposte. Di che carattere è dunque la domanda in prima persona? Se la domanda avesse un significato intelligibile, come potrebbe accadere in certi stati di transizione tra il sogno e la veglia o viceversa, il soggetto che la pone troverebbe facilmente il modo per accertare la risposta. Quando il quesito è posto in un senso ordinario, si presuppone sempre la distinzione tra il fatto reale e l'illusione del sogno e «the real world, furnishes the criteria by which waking and sleeping are determined»¹¹⁴. Descartes non fa però riferimento all'uso ordinario: Descartes sa bene che se ho gli occhi aperti, questo è chiaro indizio che sono sveglio, ma nel formulare il dubbio ciò che suppone è che potrebbe sembrare che io abbia gli occhi aperti, anche se sto sognando: «The trouble now is that he cannot tell whether his eyes are open or not. True, they seem to be open, but that is not enough»¹¹⁵. Descartes ha abbandonato il riferimento ai fatti di esperienza e ogni esperienza diventa pari a qualunque altra come possibile apparenza illusoria:

Clearly Des Cartes has abandoned the original distinction, the fact that I am here, etc., and the fact that I dreamed that I am here, etc., upon the basis of which he elaborated his argument. In order to find out whether he is awake or

113 BOUWSMA 1945, 314-316. Anche l'articolo di Bouwsma, come quello di Stout (vedi *supra* nota 46) è stato incluso da Moyal nella raccolta *René Descartes. Critical Assessments* (MOYAL 1991, volume 2, 57-65).

114 *Ibid.*, 321.

115 *Ibidem.*

not, he must depend upon facts of the sort he began with. He continues however to use language which is significant only in terms of the distinctions which he has abandoned. The questions 'Am I awake?' 'Am I asleep?' are questions about bodies. Since he has ruled out bodies as within the range of the application of these terms, his language is now meaningless¹¹⁶.

La conclusione di Bouwsma è che la domanda cartesiana è in verità una 'ghost question'. La perplessità che Descartes registra con la domanda fa perdere al linguaggio nel quale la domanda è formulata le sue condizioni di significato. Descartes non si trova in una vera condizione di ignoranza, perché la domanda che pone non può avere risposta e il linguaggio ordinario che usa ha perduto il suo ambito di applicazione¹¹⁷.

Nell'articolo di Bouwsma è evidente sia un atteggiamento genericamente wittgensteiniano di rimozione di falsi problemi filosofici tradizionali tramite l'analisi del linguaggio sia l'attenzione al pensiero di Moore, che nel saggio *Certainty* discute ampiamente l'argomento del sogno giungendo a una conclusione simile a quella che Descartes propone nella Sesta Meditazione: affermare di avere tutte le esperienze percettive presenti e i ricordi ad esse correlati e nello stesso tempo affermare di stare sognando sembrano due proposizioni contraddittorie¹¹⁸. L'articolo di Bouwsma è una brillante discussione di un tema cartesiano alla luce degli orientamenti teorici correnti, ma è insoddisfacente per quanto riguarda l'approccio ai testi: l'autore non si riferisce mai agli originali latini e francesi della Prima Meditazione e si affida soltanto alla ver-

116 *Ibidem*.

117 Il giovane Arthur Pap (1921-1959), che aveva appena completato la tesi di dottorato sotto la guida di Ernest Nagel, sosterrà una posizione simile a quella di Bouwsma in un articolo su *Mind* l'anno successivo: poiché entrambi i termini 'waking' e 'dreaming' hanno un evidente valore denotativo, essendo usati comunemente in un contesto ordinario, il dubbio cartesiano si confuta da solo, in quanto i termini impiegati per formularlo indicano già stati distinguibili (PAP 1946, 242).

118 MOORE 1959, 250 sg. Benché il saggio sia stato pubblicato solo nel 1959, i contenuti potevano essere noti a Bouwsma, in quanto si tratta del testo di una conferenza tenuta nel 1941 all'Università della California.

sione inglese di Haldane e Ross, dalla quale ricava considerazioni ingiustificate, dimostrando in ciò non poco diletterantismo, tanto più che la sua interpretazione vuole essere guidata dall'analisi del linguaggio¹¹⁹.

5. Considerazioni conclusive

Anche se gli articoli dedicati a Descartes in *Mind* dal 1900 al 1947 non sono numerosi, il quadro è arricchito da note critiche e recensioni che attestano la crescita degli studi cartesiani in Gran Bretagna nella prima metà del Novecento. Le pagine di *Mind* mostrano che l'interesse per il pensiero di Descartes coinvolge figure molto diverse nella scena filosofica britannica della prima metà del Novecento, da personaggi di primo piano a figure di studiosi oggi pressoché sconosciuti. Gli aspetti del pensiero cartesiano che attirarono maggiore attenzione sono quelli metafisici ed epistemologici, a cominciare dal dualismo mente/corpo, che era argomento di primario interesse per una rivista nata per coniugare le ricerche di filosofia e di psicologia. Un esempio di questo tema si trovava nel testo di James Ward, *Naturalism and Agnosticism* (1899), di cui dava conto Emily Elizabeth Jones in una nota critica su *Mind* nel 1900. La Jones riportava l'avversione di Ward al dualismo cartesiano da cui Ward faceva discendere sia la teoria del parallelismo psicofisico, sia l'origine della separazione tra psicologia e fisica, due scienze che si sono sviluppate senza alcuno sforzo di coordinare i risultati delle loro indagini¹²⁰.

119 Bouwsma riporta questo passo dalla versione di Haldane e Ross: «[...] there is *the fact that* I am here, seated by the fire, attired in a dressing gown, having this paper in my hands, and other similar matters» (DESCARTES 1911, I, 145: corsivo di Bouwsma). Bouwsma commenta: «It is important to recognise that this is introduced as a fact» e insiste sulla opposizione speculare del fatto dell'esperienza presente con il fatto del sogno. Ma negli originali francese e latino non c'è nulla che giustifichi tale insistenza sul termine 'fatto': vedi AT VII 18, 19-26; AT IX 14.

120 JONES 1900, 362-364 (sulla Jones vedi KEENE 2005). Il testo di Ward in due volumi raccoglieva le sue Gifford Lectures degli anni 1896-98. Per le critiche di Ward a Descartes vedi PASSMORE 1966, 82 sg. Sul tema mente-corpo con riferimenti a Descartes vedi anche

Altri temi ricorrenti riguardavano la filosofia della percezione e il rappresentazionalismo, di cui Descartes era considerato l'iniziatore e che – scriveva Joseph già nel 1910 – rappresentava il *proton pseudon* della teoria psicologica della conoscenza¹²¹. Al rappresentazionalismo si collegava il problema della chiusura solipsistica del *cogito* e quindi la difficoltà di dimostrare a partire dalle idee dell'io sia l'esistenza di Dio sia l'esistenza del mondo esterno, un tema¹²², quest'ultimo, al centro delle discussioni nel pensiero britannico da Berkeley in poi. Sempre in ambito epistemologico si metteva a fuoco la questione dell'evidenza e della certezza perché, come scrisse Schiller, recensendo il saggio di Boutroux *Certitude et Vérité* (1915), il nesso stringente tra certezza e verità risale a Descartes, che ha consegnato il problema alla filosofia successiva¹²³. Un altro complesso di temi ricorrenti è quello che si concentra intorno al problema del circolo (il dubbio iperbolico, il significato dell'evidenza, il valore delle prove dell'esistenza di Dio nella Terza e nella Quinta Meditazione) la cui indagine permetteva di sondare la coerenza complessiva della metafisica cartesiana. È un problema di cui discutono molti degli autori citati, i quali lo affrontano direttamente (come Roth e Stout) o indirettamente nei resoconti degli studi altrui (Keeling, Broad). Nell'insieme, si tratta di nuclei tematici di lunga durata nel pensiero anglosassone, che rientrano tutt'oggi nell'approccio al pensiero cartesiano degli studiosi di quell'area.

Minore attenzione veniva prestata alla filosofia naturale di Descartes, anche se, a questo proposito, si deve segnalare un singolare intervento di Wilton Carr che nell'articolo *Einstein's Theory and Philosophy* (1922) insistette nel

in *Mind* MACKENZIE 1911, 490 sg.

121 JOSEPH 1910, 468. Su Horace William Brindley Joseph, filosofo di formazione oxoniense e allievo di Cook Wilson, vedi FOX 2005.

122 Vedi STOUT A. K. 1933, 372: «Representationism is far too deeply rooted in the Cartesian philosophy, and far too important in the subsequent history of philosophy, for us to dismiss it lightly as not expressing the real drift of Descartes».

123 SCHILLER 1916, 111.

tracciare un parallelismo tra Einstein e Descartes, due figure di pari rilevanza filosofica in quanto autori di una rifondazione epistemologica¹²⁴. Carr fu uno dei primi filosofi di lingua inglese ad affrontare la teoria della relatività e non cadde nell'equivoco di confondere la nozione fisica di relatività con il relativismo filosofico. Carr aveva ben chiaro che il valore scientifico della teoria della relatività riposa sulle grandezze matematiche invarianti che essa stabilisce e che pertanto la relatività einsteiniana è lungi dall'essere 'relativistica'. Tuttavia, molto più opinabile è il suo tentativo di introdurre un'analogia tra filosofia cartesiana e relatività, che consisterebbe nel fatto che in entrambe le teorie l'esperienza soggettiva si compone con la geometrizzazione obiettiva del mondo fisico¹²⁵.

Si è visto che non è possibile ricostruire un quadro omogeneo della presenza cartesiana né in base ai temi né in base alle interpretazioni: l'elemento comune caratterizzante non è tanto un'immagine di Descartes, quanto l'approccio teoretico, in cui prevale la discussione di temi 'destoricizzati'. Anche quando si affronta la posizione di Descartes rispetto ad altri pensatori del suo tempo, si procede non tanto a un inquadramento storico, quanto all'argomentazione di tesi interpretative spesso legate all'orientamento filosofico degli studiosi: esemplare, al riguardo, l'articolo di Roth su *Spinoza and Cartesianism*. Anche uno studio di preminente significato storico come quello di Muirhead sui platonici di Cambridge, nel quale uno dei temi centrali è il rapporto dei cantabrigensi con Descartes, si conclude con un'audace attualizzazione quando Muirhead traccia l'analogia tra la polemica di Cudworth contro Descartes e il contrasto nel pensiero anglosassone d'inizio Novecento tra l'idealismo (a cui Muirhead aderiva) e le forme di volontarismo, relativismo o pragmatismo

124 CARR 1922, 172. Su Carr vedi MANDER 2005(2).

125 CARR 1922, 174-177.

che cercavano di soppiantarlo¹²⁶. D'altronde, posti dinanzi a un pensiero di problematica ricchezza come quello cartesiano, gli interpreti anglosassoni inclinavano facilmente nella direzione della discussione teorica; è significativa al riguardo l'ammissione di Alexander Boyce Gibson nella Prefazione alla sua monografia cartesiana: pur avendo avuto inizialmente l'intenzione di tracciare una ricostruzione storica evitando la critica filosofica, «as I proceeded, I became more and more excited about the philosophical problems raised by Descartes, and my original aim receded into the background»¹²⁷.

Anche nella filosofia britannica, con qualche eccezione di retroguardia (si pensi a Taylor), Descartes era avvertito come il fondatore del pensiero moderno¹²⁸. In certo modo questa sua caratterizzazione veniva presa alla lettera e lo collocava nella posizione di un pensatore degno di un confronto teoretico attuale, fosse pure per rimarcare gli errori, le incongruenze e le soluzioni inaccettabili di problemi da riconsiderare in forma nuova. In questo confronto con Descartes, l'assenza di approfondimento storico-critico si accompagnava spesso al difetto di voler costruire “un cartesianesimo di diritto” da sostituire al “cartesianesimo di fatto”, come osservò Jean Laporte stigmatizzando una tendenza diffusa nella storiografia cartesiana¹²⁹. Questi limiti venivano in parte compensati dall'acume nelle analisi concettuali e dalla capacità di inserire Descartes nel cuore della filosofia novecentesca. Un ultimo esempio di questa presenza di Descartes nelle questioni più vive della filosofia del tempo proviene da uno scritto celebre, la nota critica di Gilbert Ryle a *Essere e Tem-*

126 MUIRHEAD 1927, 338. Su Muirhead vedi MANDER 2005(3).

127 GIBSON A. B. 1932, vii.

128 Si veda, a titolo esemplificativo, la concordanza in questo giudizio tra un repertorio pubblicato a inizio secolo, nel 1901, come il *Dictionary of Philosophy and Psychology* di Baldwin (BALDWIN 1901, volume 1, 271) e, molti anni dopo, l'inizio del capitolo su Descartes della *Storia della filosofia occidentale* di Bertrand Russell comparsa nel 1946 (RUSSELL 2004, 535).

129 LAPORTE 1945, ix.

po¹³⁰. Ryle ricorda come sia Brentano sia Husserl abbiano rintracciato in Descartes l'origine del metodo fenomenologico in quanto, se i giudizi sulla realtà esterna sono contingenti e problematici, quelli sui contenuti immanenti di coscienza si autogiustificano, «since there is *identity* between the content and the object of the idea which, *qua* judging, we are asserting»¹³¹. Considerando poi il passaggio dalla fenomenologia all'ermeneutica ontologica, Ryle notava che anche Heidegger riparte da Descartes quando, indagando l'io del *cogito*, lo connota come *Dasein*:

Like Brentano and Husserl he goes back to Descartes' 'Cogito ergo sum' and enquires more deeply than Descartes could do not merely what is a 'cogitatio' or what can be done by or what can happen to a 'res cogitans', but what the 'I' is and must be for such actions and passions to be possible¹³².

Se per Heidegger il limite di Descartes era stata la mancata elaborazione ontologica, Ryle vent'anni dopo vorrà invece dissipare lo schematico dualismo della mente spettrale nella macchina del corpo. Anche quando, come nel testo di Ryle, si incontra Descartes in maniera indiretta, se ne attesta la presenza centrale nelle filosofie del Novecento, che definiscono i propri nuovi orizzonti riprendendo o, più spesso, avversando il cartesianesimo.

BRUNELLO LOTTI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE*

130 RYLE 1929.

131 *Ibid.*, 358 (corsivi nell'originale).

132 *Ibid.*, 364. Cfr. HEIDEGGER 1970, 43: «Col *cogito sum*, Cartesio pretende di porre la filosofia su basi nuove e più sicure. Ma ciò che questo suo inizio "radicale" lascia indeterminato, è il modo di essere della *res cogitans*, e più precisamente il *sensu dell'essere del sum*».

* brunello.lotti@uniud.it; Dipartimento di Lingue e Letterature, Comunicazione, Formazione e Società, via T. Petrarco 8, 33100 Udine UD, Italia.

BIBLIOGRAFIA

AT = RENÉ DESCARTES, *Oeuvres*, ed. CHARLES ADAM, PAUL TANNERY, Paris, Léo-pold Cerf, 1897-1913.

AUXIER 2005 = RANDALL E. AUXIER, «Boodin, John Elof (1869–1950)», in JOHN R. SHOOK (ed.), *The Dictionary of Modern American Philosophers, Volumes 1, 2, 3, and 4*, volume 1, 283-288, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

BALDWIN 1901 = JAMES MARK BALDWIN (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York-London, Macmillan, 1901.

BOADLE 2000 = DONALD BOADLE, «Merrylees, William Andrew (Bill) (1900–1969)», in *Australian Dictionary of Biography*, Melbourne, Melbourne University Press, 2000, URL = <https://adb.anu.edu.au/biography/merry-lees-william-andrew-bill-11113> (ultimo accesso 20 novembre 2022).

BOODIN 1929 = JOHN ELOF BOODIN, «Cosmology in Plato's Thought», *Mind* 38 (1929), 489-505.

BOUCHER 2005 = DAVID BOUCHER, «Gibson, William Ralph Boyce (1869–1935)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 327-329, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

BOUWSMA 1945 = OETS KOLK BOUWSMA, «Des Cartes' Skepticism of the Senses», *Mind* (54) 1945, 313-322.

BROAD 1923 = CHARLIE DUNBAR BROAD, *Scientific Thought*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1923.

BROAD 1925 = CHARLIE DUNBAR BROAD, *The Mind and Its Place in Nature*, London, Routledge and Kegan Paul, 1925.

BROAD 1935 = CHARLIE DUNBAR BROAD, nota critica a STANLEY V. KEELING, *Descartes*, London, Ernest Benn Ltd., 1934, *Mind* 44 (1935), 70-75.

BURTT 1927 = EDWIN A. BURTT, recensione a LEON ROTH (ed.), *Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens, from manuscripts now in the Bibliothèque Nationale, formerly in the possession of the late Harry Wilmot Buxton*, Oxford, Clarendon Press, 1926, *Journal of Philosophical Studies* 2 (1927), 100-102.

CAMPBELL 2005 = KEITH CAMPBELL, «Stout, Alan Kerr (1900–1983)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 2, 1006-1007, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

CARR 1922 = HERBERT WILDON CARR, «Einstein's Theory and Philosophy», *Mind* 31 (1922), 169-177.

CHÁVEZ-ARVIZO 2005 = ENRIQUE CHÁVEZ-ARVIZO, «Keeling, Stanley Victor (1894–1979)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 502-503, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

DELBOS 2016 = VICTOR DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1916.

DESCARTES 1911 = RENÉ DESCARTES, *The Philosophical Works of Descartes*, trad. ELIZABETH SANDERSON HALDANE, GEORGE ROBERT THOMSON ROSS, Cambridge, Cambridge University Press, 1911.

DESCARTES 2009 = RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650. Testo francese, latino e olandese*, ed. GIULIA BELGIOIOSO, Milano, Bompiani, 2009. Prima edizione 2005.

DONEY 1968 = WILLIS DONEY (ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, London-Melbourne, Macmillan, 1968.

DREWITT 1911 = JOHN ARTHUR JAMES DREWITT, «On the Distinction Between Waking and Dreaming», *Mind* 20 (1911), 67-73.

DUCASSE 1959 = CURT JOHN DUCASSE, «Broad on the Relevance of Psychical Research to Philosophy», in PAUL ARTHUR SCHILPP (ed.), *The Philosophy of C. D. Broad*, 375-410, New York, Tudor Publishing Company 1959.

FIELD 1929 = GUY CROMWELL FIELD, nota critica a ALFRED E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, *Mind* 38 (1929), 84-94.

FOX 2005 = N. J. FOX, «Joseph, Horace William Brindley (1867–1943)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 497-500, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

GIBSON A. B. 1932 = ALEXANDER BOYCE GIBSON, *The Philosophy of Descartes*, New York, Russell & Russell, 1932.

GIBSON J. 1917 = JAMES GIBSON, *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917.

GIBSON W. R. B. 1902 = WILLIAM RALPH BOYCE GIBSON, «The Problem of Freedom in Its Relation to Psychology», in HENRY STURT (ed.), *Personal Idealism. Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, 134-192, London, Macmillan, 1902.

GIBSON W. R. B. 1903(1) = WILLIAM RALPH BOYCE GIBSON, nota critica a NORMAN SMITH, *Studies in the Cartesian Philosophy*, London, Macmillan & Co, 1902, *Mind* 12 (1903), 250-254.

GIBSON W. R. B. 1903(2) = WILLIAM RALPH BOYCE GIBSON, recensione a BRODER CHRISTIANSEN, *Das Urteil bei Descartes. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Erkenntnistheorie*, Hanau, Verlag von Clauss & Feddersen, 1902, *Mind* 12 (1903), 269-270.

GORHAM 2005 = GEOFFREY GORHAM, «Kemp Smith, Norman Duncan (1872-1958)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 504-507, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

HALDANE 1912 = ELIZABETH SANDERSON HALDANE, «Notes on a Criticism», *Mind* 21 (1912), 145-147.

HALLET 1924 = HAROLD FOSTER HALLETT, nota critica a LEON ROTH, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, Clarendon Press, 1924, *Mind* 33 (1924), 456-459.

HALLETT 1930 = HAROLD FOSTER HALLETT, recensione a RICHARD MCKEON, *The Philosophy of Spinoza: The Unity of His Thought*, New York, Longmans, Green & Co., 1928; LEON ROTH, *Spinoza*, London, Ernest Benn Ltd., 1929, *Mind* 39 (1930), pp. 104-107.

HEIDEGGER 1970 = MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, trad. PIETRO CHIODI, Milano, Longanesi, 1970.

JOACHIM 1914 = HAROLD HENRY JOACHIM, «Preliminary Considerations on Self-Identity», *Mind* 23 (1914), 41-59.

JOLLEY 2005 = KELLY DEAN JOLLEY, «Bouwsma, Oets Kolk (1898-1978)», in JOHN R. SHOOK (ed.), *The Dictionary of Modern American Philosophers, Volumes 1, 2, 3*,

and 4, volume 1, 298-299, Bristol, Thoemmes Continuum 2005.

JONES 1900: EMILY ELIZABETH CONSTANCE JONES, «Dr. Ward's Refutation of Dualism», *Mind* 9 (1900), 356-371.

KEELING 1933 = STANLEY VICTOR KEELING, nota critica a ÉTIENNE GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930, *Mind* 42 (1933), 75-85.

KEELING 1934 = STANLEY VICTOR KEELING, *Descartes*, London, Ernest Benn Ltd., 1934.

KEELING 1939 = STANLEY VICTOR KEELING, nota critica a LEON ROTH, *Descartes' Discourse on Method*, Oxford, Oxford University Press, 1937, *Mind* 48 (1939), 366-373.

KEELING 1942(1) = STANLEY VICTOR KEELING, nota critica a MARTHINUS VERSFELD, *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, London, Methuen, 1940, *Mind* 51 (1942), 374-383.

KEENE 2005 = CAROL A. KEENE, «Jones, Emily Elizabeth Constance (1848-1922)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 487-488, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

LAPORTE 1945 = JEAN LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1945.

LEVETT 1937 = MARY JANE LEVETT, «Note on the Alleged Cartesian Circle», *Mind* 46 (1937), 206-213.

LEWY 1976 = CASIMIR LEWY, «Mind under G. E. Moore (1921-1947)», *Mind* 85 (1976), 37-46.

MACKENZIE 1911 = JOHN STUART MACKENZIE, «Mind and Body», *Mind* 20, (1911), 489-506.

MANDER 2005(1) = WILLIAM J. MANDER, «Taylor, Alfred Edward (1869-1945)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 2, 1024-1027, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

MANDER 2005(2) = WILLIAM J. MANDER, «Carr, Herbert Wildon (1857-1931)», in

STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 154-156, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

MANDER 2005(3) = WILLIAM J. MANDER, «Muirhead, John Henry (1855–1940)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 2, 700-703, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

MOORE 1922 = GEORGE EDWARD MOORE, *Philosophical Studies*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1922.

MOORE 1959 = GEORGE EDWARD MOORE, *Philosophical Papers*, London, George Allen & Unwin, 1959.

MOYAL 1991 = GEORGES J. D. MOYAL (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1991.

MUIRHEAD 1927 = JOHN HENRY MUIRHEAD, «The Cambridge Platonists (II)», *Mind* 36 (1927), 326-341.

PAP 1946 = ARTHUR PAP, «Indubitable Existential Statements», *Mind* (55) 1946, 234-246.

PASSMORE 1966 = JOHN PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth, Penguin Books, 1966.

PIERCEY 2005 = ROBERT PIERCEY, «Hallett, Harold Foster (1886–1966)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 363-364, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

PLANT 2005 = KATHRYN L. PLANT, «Roth, Leon (1896–1963)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 2, 900-903, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

PORTEOUS 1946 = A. J. D. PORTEOUS, «A. E. Taylor (1869–1945)», *Mind* 55 (1946), 187-191.

ROSS 1912 = GEORGE ROBERT THOMSON ROSS, «To the Editor of *Mind*», *Mind* 21 (1912), 147-148.

ROTH 1923(1) = LEON ROTH, «Spinoza and Cartesianism (I)», *Mind* 32 (1923), 12-37.

ROTH 1923(2) = LEON ROTH, «Spinoza and Cartesianism (II)», *Mind* 32 (1923), 160-178.

ROTH 1935 = LEON ROTH, «Note on the Relationship between Locke and Descartes», *Mind* 44 (1935), 414-416.

ROTH 1937 = LEON ROTH, «The Discourse on Method (1637-1937)», *Mind* 46 (1937), 32-43.

RUSSELL 2004 = BERTRAND RUSSELL, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, The Folio Society, 2004. Prima edizione 1945.

RYLE 1929 = GILBERT RYLE, nota critica a MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle a. S., Max Niemeyer, 1927, *Mind* 38 (1929), 355-370.

RYLE 1949 = GILBERT RYLE, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson's University Library, 1949.

SCHAAR 2013 = MARIA VAN DER SCHAAR, *G. F. Stout and the Psychological Origins of Analytic Philosophy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013.

SCHILLER 1916 = FERDINAND CUNNING SCOTT SCHILLER, nota critica a ÉMILE BOUTROUX, *Certitude et Vérité*, London, Oxford University Press, 1915, *Mind* 25 (1916), 110-112.

SEBBA 1964 = GREGOR SEBBA, *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800-1960*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

SHAPIRO 2005 = LISA SHAPIRO, «Gibson, Alexander Boyce (1900-1972)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005, volume 1, 324-325.

SMITH 1902 = NORMAN [KEMP] SMITH, *Studies in the Cartesian Philosophy*, London, Macmillan & Co., 1902.

SORLEY 1926 = W. R. SORLEY, «Fifty Years of "Mind"», *Mind* 35 (1926), 409-418.

STOUT, A. K. 1929(1) = ALAN KER STOUT, «The Basis of Knowledge in Descartes (I)», *Mind*, 38 (1929), 330-342.

STOUT, A. K. 1929(2) = ALAN KER STOUT, «The Basis of Knowledge in Descartes (II)», *Mind*, 38 (1929), 458-472.

STOUT, A. K. 1932(1) = ALAN KER STOUT, «Descartes' Proof of the Existence of Matter», *Mind* 41 (1932), 191-207.

STOUT A. K. 1932(2) = ALAN KER STOUT, recensione a EDMUND HUSSERL, *Méditations Cartésiennes: Introduction à la Phénoménologie*, trad. GABRIELLE PEIFFER, EMMANUEL LEVINAS, Paris, Armand Colin, 1931, *Mind* 41 (1932), 513-516.

STOUT, A. K. 1933 = ALAN KER STOUT, nota critica a ALEXANDER BOYCE GIBSON, *The Philosophy of Descartes*, London, Methuen & Co., 1932, *Mind* 42 (1933), 365-374.

STOUT, A. K. 1935 = ALAN KER STOUT, nota critica a WILLIAM A. MERRYLEES, *Descartes: An Examination of Some Features of His Metaphysics and Method*, Melbourne, Melbourne University Press, 1934, *Mind* 44 (1935), 367-376.

STOUT A. K. 1937 = ALAN KER STOUT, recensione a RENÉ DESCARTES, *Correspondance. Tome I*, ed. CHARLES ADAM, GÉRARD MILHAUD, Paris, Librairie Felix Alcan, 1936, *Mind* 46 (1937), 530-533.

STOUT, G. F. 1892 = GEORGE FREDERICK STOUT, «Prefatory Remarks», *Mind* 1 (New Series) (1892), 1-2.

STOUT, G. F. 1918 = GEORGE FREDERICK STOUT, *Analytic Psychology*, London, George Allen & Unwin, 1918. Prima edizione 1896.

STOUT, G. F. 1921 = GEORGE FREDERICK STOUT, *A Manual of Psychology*, London, W.B. Clive, 1921. Prima edizione 1899.

STOUT, G. F. 1931 = GEORGE FREDERICK STOUT, *Mind and Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931.

STURT 1902 = HENRY STURT (ed.), *Personal Idealism. Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, London, Macmillan & Co., 1902.

SWEET 2005 = WILLIAM SWEET, «Widgery, Alban Gregory (1887-1968)» in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 2, 1122-1123, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

TAYLOR 1909(1) = ALFRED EDWARD TAYLOR, recensione a GEORGE S. BRETT, *The Philosophy of Gassendi*, London, Macmillan & Co, 1908, *Mind* 18 (1909), 139-140.

TAYLOR 1909(2) = ALFRED EDWARD TAYLOR, recensione a BENJAMIN RAND (ed.), *Modern Classical Philosophers: Selections illustrating Modern Philosophy from Bruno to Spencer*, London-Boston-New York, Constable & Co-Houghton, Mifflin Co., 1908, *Mind* 18 (1909), 140-141.

TAYLOR 1911 = ALFRED EDWARD TAYLOR, nota critica a RENÉ DESCARTES, *The Philosophical Works. Volume I*, trad. ELISABETH S. HALDANE, GEORGE R. T. ROSS, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, *Mind* 20 (1911), 542-552.

TAYLOR 1913 = ALFRED EDWARD TAYLOR, recensione a RENÉ DESCARTES, *The Philosophical Works. Volume II*, trad. ELISABETH S. HALDANE, GEORGE R. T. ROSS, Cambridge, Cambridge University Press, 1912, *Mind* 22 (1913), 406-408.

TAYLOR 1918 = ALFRED EDWARD TAYLOR, nota critica a JAMES GIBSON, *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917, *Mind* 27 (1918), 354-360.

TAYLOR 1923 = ALFRED EDWARD TAYLOR, recensione a ÉTIENNE GILSON, *Études de Philosophie Médiévale*, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1921, *Mind* 32 (1923), 111-113.

TAYLOR 1928 = ALFRED EDWARD TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

TAYLOR 1930 = ALFRED EDWARD TAYLOR, *The Faith of a Moralists. Gifford Lectures delivered in the University of St. Andrews, 1926-1928*, London, Macmillan & Co., 1930.

WARD 1919 = JAMES WARD, «Sense-Knowledge», *Mind* 28 (1919), 257-274.

WHITTAKER 1929 = THOMAS WHITTAKER, «Transcendence in Spinoza», *Mind* 38 (1929), 293-311.

WIDGERY 1925 = ALBAN GREGORY WIDGERY, recensione a HENRI GOUHIER, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1924, *Mind* 34 (1925), 511-513.

LEIBNIZ NELL'ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

ENRICO PASINI

Abstract: The article presents the various phases in which one of the most eminent journals of the history of philosophy, the *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1888–), dealt with Leibniz's philosophy and his intellectual legacy. In particular, this study compares the main moments of historiographical interest and disinterest for this subject to the specific attitudes of the journal during the long 20th century.

Keywords: Gottfried Wilhelm Leibniz; *Archiv für Geschichte der Philosophie*; methods of the history of philosophy; Ludwig Stein; Louis Davillé.

English title: *Leibniz in the Archiv für Geschichte der Philosophie*

L'*Archiv für Geschichte der Philosophie* (AGPh) è una rivista ultracentenaria, fondata nel 1888 da Ludwig Stein, che per un quarantennio la diresse insieme – anzi, come recitava il frontespizio, *in Gemeinschaft* – con nomi eclatanti degli studi storico-filosofici tedeschi del tempo quali Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann e Eduard Zeller, ai quali si aggiunsero qualche anno dopo Christoph Sigwart e Paul Natorp¹. Il primissimo saggio dedicato a Leibniz apparve nel primo numero, il più recente – al momento in cui viene scritto questo articolo – è stato pubblicato da pochi mesi, a settembre 2022. La rivista nasce a dimensione europea e diventa pienamente internazionale nella seconda metà del Novecento: attualmente pubblica in inglese, francese e

1 Nel 1895, quando la rivista si unì con i *Philosophische Monatshefte* (rivista fondata nel 1868 da Julius Bergmann, che può menzionarsi qui in quanto sostenitore di una specie di idealismo monadologico neo-leibniziano), che allora Natorp dirigeva con Karl Schaarschmidt. Da allora e fino al 1931 l'AGPh apparve come «prima sezione» dell'*Archiv für Philosophie*, con l'*Archiv für systematische Philosophie* diretto da Natorp come seconda sezione.

tedesco; in passato sono apparsi anche articoli in italiano.

Secondo il saggio programmatico di Eduard Zeller su *La storia della filosofia, i suoi scopi e le sue vie* che apre il primo numero, la rivista intendeva offrire un forum in cui gli storici della filosofia potessero discutere e scambiare liberamente opinioni e risultati. La storia della filosofia, come ogni storia, ha secondo Zeller un duplice compito: deve «riferire ciò che è accaduto» e «spiegarlo rintracciandone le cause», la cui conoscenza colloca l'individualità nel suo più ampio contesto. Il quadro che ne risulta «sarà tanto più fedele e veritiero quanto più sarà scaturito dalla comprensione del materiale fornito dalle fonti storiche»². Il principio metodologico della centralità delle fonti è fortemente rispecchiato nei primi anni della rivista; vi si accompagna l'attenzione allo «sforzo congiunto di molti ricercatori» che questa ricerca richiede: l'aspetto collettivo e collaborativo della storiografia filosofica come *gemeinsame Arbeit*³.

La fase iniziale della vita dell'*Archiv*, dal nostro limitato punto di vista, offre principalmente un test della rispondenza del caso Leibniz a un certo approccio storiografico e merita una sintetica considerazione, se non altro per caratterizzare per differenza i due principali periodi novecenteschi in cui l'*AGPh* si occuperà, o non si occuperà, di Leibniz.

È il fondatore stesso, Ludwig Stein, ad aprire le danze⁴ secondo un approccio caratteristico di questa prima fase: la pubblicazione di documenti o il resoconto di un ritrovamento documentale, in questo caso un centinaio di lettere scambiate tra Leibniz e alcuni corrispondenti dell'università di Helmstedt, tra cui soprattutto Rudolph Christian Wagner, che era stato suo segretario e che Leibniz stesso, come avrebbe fatto in casi analoghi, aveva racco-

2 ZELLER 1888, 1.

3 Ivi, 9-10.

4 STEIN 1888.

mandato per la docenza. Il commento di Stein era indicativo, comunque, dell'approccio fortemente mirato alle fonti filosofiche:

soltanto una lettera di Leibniz a Wagner, a quanto ne so, era nota e si trova nella raccolta di Kortholt⁵ [...] Questa significativa lettera è chiaramente molto più importante *filosoficamente* delle 88 ritrovate adesso, che perlopiù trattano problemi matematici e toccano questioni filosofiche soltanto rarissimamente⁶.

Il riferimento a nuove fonti è del resto il modo più immediato per affrontare Leibniz a un'epoca in cui lo sterminato lascito manoscritto, corrispondenza inclusa, inizia ad essere studiato sistematicamente. Nello stesso anno appaiono due brevi contributi del massimo editore leibniziano dell'Ottocento e non solo, Carl Immanuel Gerhardt, in cui viene riassunto, a proposito del concetto leibniziano di "moto", il contenuto del dialogo *Pacidius Philalethi* del 1676⁷; e uno sulla sua "dinamica", che analogamente presenta una lettera a Perrault degli anni parigini e una descrizione con excerpta del *Phoronomus*, un importante dialogo degli anni italiani reso poi celebre dall'edizione pur non perfettissima di Robinet⁸ e dalle analisi di Fichant e Duchesneau. Da una parte, questo approccio conferma la vocazione della rivista, di dare spazio alla ricerca in storia della filosofia basata sulle fonti; dall'altra l'attenzione alle teorie cinematiche allarga inaspettatamente il campo disciplinare. A ciò vuole forse porre rimedio la conclusione, che offre in un certo senso la morale filosofica: nel periodo hannoverano intercorso tra i due scritti Leibniz «riconobbe che la giustificazione matematica delle leggi della dinamica era insufficiente e che

5 *Epistola CXXX ad Rudolph. Christian. Wagnerum* (LEIBNIZ 1734, 197–203), datata 4-VI-1710; ora in LEIBNIZ 1875–1890, VII, 528–532.

6 STEIN 1888, 81.

7 GERHARDT 1888(1). Cfr. *Pacidius Philalethi*, in A, VI 3, 528–571; LEIBNIZ 2007, LXXX–XC, 391–505, 917–918.

8 GERHARDT 1888(2). Cfr. ROBINET 1991.

era necessario ricorrere a principi metafisici»⁹. Sempre Gerhardt tornerà a presentare inediti leibniziani nel 1892, questa volta intorno al principio degli indiscernibili¹⁰.

In un successivo articolo di Ludwig Stein su «due lettere inedite di Leibniz su Spinoza» troviamo una teorizzazione del carattere e del valore di questi ritrovamenti documentari per una nuova storia della filosofia: solo chi non è «familiare con i processi interiori dell'officina spirituale della ricerca storica presente» penserà a un colpo di fortuna:

ascoltando con attenzione il polso vivace della nostra scienza, bisogna essere in grado di sentire che un profondo cambiamento sta silenziosamente avvenendo nel metodo della ricerca storico-filosofica, il cui scopo è quello di sostituire gradualmente la ricerca storica costruttiva speculativa con un metodo più esatto¹¹.

Vediamo ancora questo approccio in un saggio di Dilthey sul «valore degli archivi della letteratura» per la storia della filosofia. Dilthey fa rimontare la nascita di una «storia scientifica della filosofia» a due elementi di novità: la «filologia tedesca» e il metodo da essa creato nella seconda metà del XVIII secolo e, a partire da Winkelmann, la sistemazione dei fenomeni intellettuali all'interno di uno sviluppo ascendente¹². In questo saggio Leibniz è presentato come il secondo *praeceptor Germaniae*, dopo Melantone; quanto alla sua gene-

9 GERHARDT 1888(2), 581.

10 GERHARDT 1892. Si tratta di una lettera a Ludovico Casati del 1689, ora in *A*, II 2, 287-289.

11 STEIN 1890(1), 72-73. Si tratta di due lettere inviate da Leibniz nel 1678 a Henri Justel, erudito ugonotto che poco tempo dopo lascerà la Francia, e Vincent Placcius, il principale corrispondente amburghese di Leibniz, ora in *A*, II 1, 592-593, nelle quali si parla di Spinoza unendo alle critiche elogi insospettati, come l'autore sottolinea: «unwillkürlich das Bekenntniss durchblitzt: *Je trouve quantité de belles pensées*» (ivi, 78). Vi si aggiunge un estratto (con qualche errore) da una terza lettera, che Stein crede di Leibniz ma è di Placcius; oggi in *A*, II 1, 609-10. Stein pubblica nello stesso anno un noto volume su Leibniz e Spinoza, con un'appendice di inediti che contiene anche estratti di queste due lettere; cfr. STEIN 1890(2), 307-308.

12 DILTHEY 1889, 345-346.

razione, che comprende Pufendorf, Spener, Tschirnhaus e Thomasius,

Si potrebbe pensare che i manoscritti di questo grande e brillante periodo della nostra storia intellettuale siano stati conservati per i posteri e utilizzati appieno; è così solo per quanto riguarda Leibniz, che anche in questo è stato il più fortunato dei nostri filosofi, come Goethe tra i nostri poeti¹³.

Ma quando non si tratta di fonti, l'*Archiv* e i suoi autori non sembrano avere un posto chiaro o un interesse definito per Leibniz¹⁴, che spesso non gode che di una sorta di inevitabilità: come quando Rudolf Eucken scrive di storia della terminologia filosofica¹⁵, un tema su cui non si può evitare almeno un cenno a un neologista come Leibniz, o in certi articoli di impianto generale in cui non può mancare il suo nome in qualche elenco di filosofi dell'inizio dell'età moderna¹⁶, o dell'inizio della filosofia tedesca¹⁷. Così Leibniz appare fuggevolmente in un altro saggio di Dilthey sul sistema delle scienze dello spirito

13 Ivi, 364. Dilthey contribuisce peraltro anche un resoconto dei manoscritti kantiani in Rostock (DILTHEY 1889), all'interno della già sottolineata attenzione della rivista ai ritrovamenti di fonti inedite, cui possiamo riferire anche un saggio di Adam sulle copie dei manoscritti di Descartes raccolti da Leibniz e già in parte pubblicati da Foucher de Careil (ADAM 1895; cfr. per il più importante di essi BREGER 1983).

14 Notevole è Thomas Achelis, il fondatore e direttore dell'*Archiv für Religionswissenschaft*, che in un articolo nell'*AGPh* sul principio di finalità nella filosofia moderna, immemore di tante pagine leibniziane sul recupero delle cause finali dopo la condanna cartesiana, scrive: «Dopo che Bacone e Spinoza ebbero svilito le cause finali a invenzioni soggettive della mente umana, Kant riprese la questione nella *Critica del giudizio*» (ACHELIS 1891, 65). Troviamo invece una fuggevole e imprecisa menzione di Leibniz in un saggio sulla teoria delle cause (SELIGKOWITZ 1892).

15 EUCKEN 1888.

16 Ad esempio, in un saggio abbastanza pretenzioso di Benno Erdmann sul «metodo della storia della filosofia», intesa quest'ultima come «una concezione scientifica della realtà nel suo complesso» (ERDMANN 1894, 342), «Platone, Spinoza, Leibniz, Kant» sono coloro i cui «sistemi» hanno riconoscibili «gradi di sviluppo» (ivi, 346).

17 Va detto che c'è anche la strada dei *Vorläufer*. Montaigne (II, 14) scrive «il y a tousjours quelque choix qui nous tente et attire, quoyque ce soit imperceptiblement», ed eccolo precursore (cfr. ITELSON 1889) delle piccole percezioni insensibili, che Leibniz chiama proprio *imperceptibles* in quei luoghi della *Teodicea* dove confuta il «sofisma» dell'asino di Buridano.

nel Settecento¹⁸, dove nuovamente è associato a Melantone¹⁹.

Rispetto a questo panorama, la prima parte del Novecento vede l'*Archiv* guardare a Leibniz con molto maggiore interesse e dedicare al filosofo hannoverano una serie di studi di considerevole impegno e proporzione. Già nel 1903 appare un contributo sul rapporto di Leibniz alla scolastica: ne è autore Friedrich (Fritz) Rintelen, che si è addottorato in filosofia l'anno precedente a Monaco, sotto la guida dello storico della filosofia e futuro *Reichskanzler* Georg von Hertling, con una dissertazione sullo stesso argomento. Non sembra allineato ai principi metodologici della rivista: «Non una filologia, bensì una psicologia di Leibniz potrà rivelarci l'essenza del filosofo»²⁰. La tesi dell'articolo è che Leibniz, della scolastica, conosceva il linguaggio, il metodo, qualche pensiero, e nulla più:

I sistemi degli antichi non si presentavano all'occhio del giovane Leibniz come un insieme unitario, e a questo proposito siamo costretti a negargli un'effettiva conoscenza della filosofia anteriore: nulla di ciò è stato interiorizzato. Che contrasto con Cartesio! L'allievo dei gesuiti di La Fleche si distingue da tutti i suoi compagni: padroneggia la scolastica e la penetra²¹.

All'inizio del secolo Leibniz appare brevemente anche in un saggio del filologo classico Wilhelm Capelle sulla teodicea degli antichi:

Ma anche in Leibniz, che vede il male non solo come soggettivo e relativo, come

18 DILTHEY 1893.

19 Ivi, 351. Leibniz compare altrettanto fuggevolmente, come se davvero non si potesse non menzionarlo ma in fondo non ci fosse molto da dire, nel lunghissimo DILTHEY 1894, un saggio sull'autonomia del pensiero e il razionalismo costruttivo, temi pure non del tutto estranei alla visione leibniziana, nel loro rapporto con il monismo panteistico del Seicento.

20 RINTELEN 1903, 160. Rintelen diverrà in seguito un importante storico dell'arte.

21 Ivi, 163. Il cattolico Rintelen, allievo di un cattolico militante, non esplicita la contrapposizione tra Descartes filosofo cattolico e Leibniz filosofo luterano, ma sembra di poterla leggere in filigrana.

condizionato dai limiti degli esseri finiti, ma come momento di sviluppo nel regno graduale degli esseri, come mezzo per realizzare l'armonia del mondo, troviamo, anche se probabilmente mediato dal neoplatonismo, un effetto successivo delle linee di pensiero stoiche²².

Un approccio specifico a Leibniz e al suo tempo, seppure indiretto, si ha in un saggio sulla teoria indeterminista della libertà umana proposta dal vescovo King, le cui dottrine sono oggetto di un'appendice alla *Teodicea*, scritto da Anton Seibt, autore poco noto che scrisse anche sul concetto di «caso» e su Descartes, e che presenta questo lavoro come anticipazione di un più ampio studio sul diciottesimo secolo²³, di cui non vi è però traccia.

Ben più rinomato è Artur Buchenau, che nel 1905 propone una puntigliosa ricostruzione della storia editoriale della corrispondenza tra Leibniz e Malebranche, riproducendo una lettera del gennaio 1700 presente solo in edizioni di scarsa circolazione²⁴.

Ma il contributo più ampio in questi anni appare nei numeri 1 e 2 del 1908, in cui Max Leopold, un altro autore non facile da identificare, espone la teoria leibniziana del «mondo dei corpi», partendo dall'*Hypothesis physica nova* fino alla *Monadologia*. Non si tratta, nonostante lo sforzo di offrire una visione complessiva di un tema leibniziano piuttosto controverso, di un contributo di grande originalità interpretativa. In conclusione, nel concretizzarsi (*Verkörperung*) delle leggi di sviluppo dell'universo così come della singola monade,

si chiude l'anello che garantisce l'unità del sistema di Leibniz nel suo complesso, nonostante tutte le contraddizioni dei singoli. Al centro c'è il mondo dei corpi. [...] La forza nella sua dualità di principio attivo e passivo contiene il pensie-

22 CAPELLE 1907, 194.

23 SEIBT 1909, 178.

24 BUCHENAU 1905.

ro fecondo che lega indissolubilmente monade, organismo, universo come una sola cosa. [...] La causalità si fonde con la teleologia [...] in una visione superiore e unitaria²⁵.

Non sembra insomma che la nota colluvie di studi fondamentali su Leibniz al volgere del secolo, da Russell a Cassirer a Couturat, abbia un effetto diretto sulle pubblicazioni dell'*Archiv*²⁶.

Nel decennio successivo, abbiamo un saggio sul *vinculum substantiale*, croce e delizia di molti interpreti della metafisica leibniziana, che conclude però trattarsi soltanto «di una costruzione ipotetica, in nessun modo seriamente intesa»²⁷. Luise Krieg scrive nel 1915 di teoria della sostanza, e qui, per una volta, incontriamo una netta critica, di stampo in fondo kantiano, a Leibniz:

“Deve esistere una sostanza semplice perché esiste una sostanza composta”. Il composto, infatti, non è altro che un’accumulazione del semplice. Leibniz ragiona qui in modo errato. Infatti, la necessità logica della conseguenza concettuale non comporta in alcun modo la conseguenza reale dell’esistenza delle cose che cadono sotto questo concetto²⁸.

25 LEOPOLD 1908, II 165.

26 Albert Rivaud, nel 1920, commentava a proposito della commissione tedesca per la pubblicazione delle opere di Leibniz, su cui vedi oltre, alla quale partecipavano Dilthey e Max Lenz: «Costoro conoscevano Leibniz, ma un Leibniz ben diverso da quello di Couturat» (RIVAUD 1920, 313). Rintelen, nel saggio già citato, è l’unico autore che mostra di conoscere almeno Cassirer, avendo però potuto «farvi riferimento solo occasionalmente» (RINTELEN 1903, 157); quello di Cassirer gli sembra comunque un approccio troppo sofisticato: al libro manca *Naivetät* (ivi, 158).

27 RÖSLER 1914, 456. Anche in questo caso, e ammettendo di non aver svolto ricerche d’archivio, non ho trovato notizie sull’autore.

28 KRIEG 1915, 413. Una Luise Krieg, insegnante, nata nel 1877, è elencata dal catalogo della Deutsche Nationale Bibliothek; una Luise Krieg si addottora a Berna nel 1914 con una tesi sui lavori per la navigabilità fluviale della Sude-Schaale; che siano la stessa persona o diverse non è semplice sapere perché, anche in questo caso, scarseggiano le successive notizie. Le carriere di svariati giovani (e fors’anche non giovani) autori dell’*AGPh*, del resto, potrebbero essere state vittime della prima guerra mondiale e delle vicende storiche che l’accompagnano e seguono.

Negli anni Venti del Novecento abbiamo il culmine dell'impegno dell'*Archiv* per quanto riguarda gli studi su Leibniz. In parte è un effetto del secondo centenario della morte, che nel 1916, in piena guerra, aveva portato all'estremo l'appropriazione nazionalista del filosofo hannoverano²⁹. Paul Ritter, il futuro collaboratore e poi direttore dell'edizione critica completa degli scritti di Leibniz, venne da Berlino a Hannover a pronunciare una conferenza su «Leibniz und die deutsche Kultur»³⁰; nel *Leibniz-Feldpost* di quel giorno, scrisse su «Leibniz als Deutscher»³¹ e lo stesso anno curò la traduzione di uno scritto satirico anti-francese di Leibniz, il *Mars Christianissimus*³².

Ma altrettanto rilevante per questo accresciuto interesse per Leibniz, e del resto non immune dall'elemento nazionalistico, è il dibattito nei primi anni del dopoguerra sulla già menzionata edizione delle opere complete, la stessa oggi nota come *Akademie-Ausgabe*. L'idea di un'edizione completa era stata lanciata durante la sessione inaugurale dell'Association Internationale des Académies, nel 1901³³. Il lavoro preparatorio fu affidato all'Accademia delle Scienze di Parigi e all'Académie des Sciences Morales et Politiques, per parte francese, e all'Accademia delle Scienze di Prussia. La commissione istituita da quest'ultima comprendeva, tra gli stretti collaboratori dell'*Archiv*, Dilthey e Diels. L'avvio dei lavori non fu né rapido né semplice e la prima

29 La trasformazione del Leibniz cosmopolita in *unser Leibniz*, proto-sciovinista, era già iniziata a fine Ottocento ma vide delle punte acutissime durante la Grande Guerra, tra cui le prediche in occasione del *Todestag* in cui si opponeva l'ottimismo leibniziano al disfattismo (HEUVEL 2021, 205–206).

30 RITTER 1916(2).

31 RITTER 1916(1). Il *Leibniz-Feldpost* era il giornalino del tempo di guerra della Bahlsen, la cui promozione dei Leibniz-Keks era in quegli anni pienamente improntata al tema bellico. Su Paul Ritter come «cultore nazional-tedesco» di Leibniz si veda LUCKSCHEITER 2022.

32 LEIBNIZ 1916.

33 Per la storia dell'edizione, oltre al già citato RIVAUD 1920 per un punto di vista francese, si vedano SCHEPERS 1987; LI 2012, in particolare i saggi di Breger e Poser; POSER 2004.

guerra mondiale completò la frattura nazionalista tra gli studiosi leibniziani³⁴. Nella Germania piegata dalla pace di Versailles, l'Accademia prussiana delle scienze stabilì di rinunciare alla collaborazione con l'accademia parigina e produrre autonomamente l'edizione delle opere del suo fondatore. L'edizione diventò un simbolo dell'identità tedesca post-bellica, un omaggio a un grande intellettuale tedesco e alla «vita spirituale» della nazione.

Il momento decisivo vede nuovamente in un ruolo centrale un redattore dell'*AGPh*, Benno Erdmann, che all'inizio del 1921 presenta all'accademia berlinese una relazione – ove tra l'altro sottolinea i preziosi risultati delle ricerche tedesche sui tipi di carta usati da Leibniz e l'identificazione dei suoi segretari e assistenti, nella linea evolutiva del metodo storiografico basato sulle fonti proprio, come abbiamo visto, dell'*Archiv* – proponendo, per salvare il lavoro di ricerca già svolto, di riservare all'Accademia prussiana la responsabilità esclusiva dell'intera edizione. Il primo volume appare nel 1923.

È su questo sfondo, come dicevamo, che riprendono le pubblicazioni su Leibniz. Il primo esempio è proprio legato al centenario. Paul Sickel, professore al ginnasio di Aachen, storico della letteratura, studioso di Hebbel, sostenitore dell'importanza dell'acculturazione e dell'insegnamento superiore, dal 1916 pubblica saggi su Leibniz: il primo dedicato proprio al tema della Bildung, un altro sulla «filosofia della vita» di Leibniz³⁵. Il terzo, nell'*AGPh* del 1920, intitolato «Leibniz e Goethe»³⁶ ed esplicitamente dedicato al centenario leibniziano, sembrerebbe tardivo: appare anche come *tirage à part* e ne sono segnalate copie con la data del 1918, anno in cui però l'intera annata esce in fascicolo unico con relativamente pochi articoli, come già era accaduto, per le

34 Nel 1918, per dire, Hermann Diels pronuncia un discorso su Leibniz come «alfiere (*Vorkämpfer*) del Reich tedesco e della lingua tedesca» (DIELS 1918).

35 SICKEL 1916; SICKEL 1916–1917.

36 SICKEL 1920.

difficoltà economiche del tempo di guerra, nel '17; nel '19 la rivista non esce affatto e questo spiegherebbe il ritardo nella pubblicazione nel fascicolo.

Curiosamente, l'articolo rifiuta il metodo «causale-storico», che sembrerebbe appropriato alla rivista, in favore di un metodo «fondamentale di scienza dello spirito (*prinzipiell-geisteswissenschaftlich*)», consistente nel considerare ciascuno dei personaggi messi a confronto nel proprio indipendente mondo spirituale. Mentre il rapporto di Goethe con Spinoza si può indagare storicamente, ma non si presta a paragonare i rispettivi mondi ideali, l'opposto vale per Leibniz: non ci sono fonti, ma c'è spazio per studiare lo spirito³⁷. La conclusione, peraltro, sembra alludere, nel caso di Leibniz, a un mondo spirituale dimidiato:

L'inconcepibile molteplicità di attività che si univa nella mente di Leibniz non era radicata nell'unità di un'anima profondamente sensibile. [...] Per Goethe erano impossibili le attività in cui non poteva mettere tutto il suo essere. In Leibniz [...] la sua personalità passa in secondo piano rispetto al suo lavoro.³⁸

Più che da questo strano articolo, i primi anni Venti sono caratterizzati da uno studio di portata veramente ampia, pubblicato addirittura in sei parti tra il 1920 e il 1923, a firma M. Davillé (e così appare a volte nelle bibliografie)³⁹. Si tratta di Louis Davillé, già autore di un famoso volume su *Leibniz historien* (1909) che per la prima volta aveva affrontato sistematicamente l'attività storiografica di Leibniz, pubblicando numerosi inediti: un testo che tuttora si consulta. Davillé produce per l'*AGPh* un impegnativo saggio su «Le séjour de Leibniz à Paris 1672 - 1676», che è, da una parte, un complemento storico e di biografia intellettuale al *Catalogue critique des manuscrits de Leibniz 1672-1676*

37 Ivi, 1-2.

38 Ivi, 26.

39 DAVILLÉ 1920-1923.

di Albert Rivaud⁴⁰, a cui Davillé aveva collaborato insieme con Ernest Vessiot, Louis Sire e Maurice Halbwachs al tempo del progetto franco-tedesco; al tempo stesso è una rivendicazione del rapporto di Leibniz con la cultura francese e con la capitale che gli offrì gli anni più importanti della sua formazione, tanto che il saggio si conclude:

Il periodo che va dal 1672 al 1676 fu quindi uno dei più importanti per la formazione del suo genio ed è a buon diritto che, in occasione dell'ultima Esposizione Universale di Parigi (1900), un francese⁴¹ propose all'Associazione Internazionale delle Accademie l'edizione delle opere di Leibniz⁴².

Per il suo libro e per quella collaborazione, Davillé era ben noto agli studiosi leibniziani tedeschi; e non è da escludere che si tratti, con la straordinaria pubblicazione di questo corposo studio, di una sorta di risarcimento, un *ap-peasement* diplomatico nei confronti della *Leibnizforschung* francese che stava per essere estromessa dal progetto di edizione.

Nel 1926, l'*Archiv* cambiò editore e fu ribattezzato *Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie*. In questo periodo non vi sono articoli di nostro interesse. Nel 1930 Arthur Stein, figlio di Ludwig Stein, ne assume la direzione e dal 1931 torna il nome originario. In quell'anno, altresì, appare un rimarchevole saggio del filosofo personalista e futuro storico della filosofia russa Nikolaj Losskij, allora in esilio a Praga, su Leibniz e «la reincarnazione intesa come metamorfosi»⁴³, la cui tesi particolare è che i principi fondamentali della

40 RIVAUD 1914-1924.

41 Jules Lachelier, che era stato convinto da Couturat della necessità dell'impresa (RIVAUD 1920, 312). Couturat non volle però parteciparvi.

42 DAVILLÉ 1920-1923, VI, 61. Nel 1900 si tenne a Parigi il Congresso mondiale di filosofia, nel quale tra l'altro si incontrarono i principali protagonisti degli studi leibniziani di quel tempo; è possibile che già allora si parlasse di un progetto di edizione, ma la riunione inaugurale dell'Association Internationale des Académies, fondata nel 1900, si tenne, come abbiamo visto, a Parigi nel 1901.

43 LOSSKI 1931.

monadologia leibniziana obblighino ad ammettere appunto una dottrina della reincarnazione, quest'ultimo essendo il tema che preme in quel momento a Losskij.

Nel 1933, nella nuova e drammatica situazione politica, Arthur Stein decide di interrompere le pubblicazioni: «Lo sfavore dei tempi necessariamente ci porrebbe dei limiti così considerevoli che preferisco chiudere con questo volume»⁴⁴. Così l'*Archiv* non parteciperà alla strumentalizzazione nazista della filosofia tedesca, che coinvolgerà anche la figura di Leibniz e l'edizione dell'Accademia⁴⁵.

La rivista non riprenderà immediatamente le pubblicazioni alla fine della seconda guerra mondiale. Dopo quasi trent'anni di inattività, viene rifondata da Paul Wilpert nel 1960. Alla direzione è associato lo storico della filosofia antica Glenn R. Morrow, della University of Pennsylvania, nell'intento di assicurare alla rivista un profilo pienamente internazionale e promuovere gli scambi accademici tra Europa e Stati Uniti. «Nonostante la lunga interruzione [...] la tradizione [della rivista] è preservata»⁴⁶, scrive Wilpert⁴⁷.

Il nuovo *Archiv*, salvo errore, non pubblicherà nulla su Leibniz per decenni⁴⁸ e non è facile, ovviamente, sondare le ragioni di un'assenza, che si po-

44 STEIN 1933.

45 Vedi LI, RUDOLPH 2013; per un esempio di recupero di Leibniz alle esigenze civili e culturali della Germania del secondo dopoguerra, vedi LORENZ 2022.

46 WILPERT 1960, 1.

47 Studioso di Tommaso e Cusano, professore a Monaco e Colonia, aveva un'idea della filosofia come un'impresa: in un saggio del 1947, *Was heißt Philosophieren*, scriveva che di fronte all'enigma dell'esistenza, anche se non si può scioglierlo, «fuggire equivarrebbe all'abbandono spirituale di se stessi, mentre combattere significa filosofare» (WILPERT 1947, 11).

48 Leibniz appare in una curiosa circostanza, quando Wilpert pubblica un «Rapporto editoriale sulla riprogettazione dell'«Ueberweg»», che egli stesso stava trasformando in un prodotto collettivo quale ora si presenta. Tra le ragioni che rendono necessaria una rielaborazione vi è la sproporzione nello spazio dedicato ai vari filosofi, rimasto ancorato ai criteri di interesse del primo Novecento: «A riprova di ciò, si confronti il numero di pagine dichiarate per i seguenti autori, ad esempio: Platone 162, Aristotele 54, Descartes

trebbe facilmente imputare a circostanze accidentali, non fosse così lunga. Un certo abbandono di Leibniz da parte delle riviste filosofiche e di storia della filosofia, del resto, è tra le ragioni della fondazione degli *Studia Leibnitiana* in seguito al primo Leibniz-Kongress del 1966; e nella prefazione al primo numero si leggeva, a conferma di una percezione di disinteresse diffuso per gli studi leibniziani: «Solo pochi anni fa, la fondazione di una rivista che portasse il nome di Leibniz nel titolo avrebbe richiesto una giustificazione particolare»⁴⁹.

Soltanto nel XXI secolo, quando *l'Archiv* sarà pienamente espressione della professionalizzazione internazionale della storia della filosofia – una dimensione di ricerca nella quale Leibniz è inserito come ogni filosofo che sia riferimento di una comunità produttiva di qualche dimensione – si vedranno, almeno nell'ultimo decennio, apparire nuovamente dei contributi della *Leibnizforschung* tedesca e internazionale, pienamente inseriti nelle correnti e nei temi di questa. Appaiono argomenti specialistici della ricerca recente come lo sfondo e le fonti della teoria leibniziana della natura puramente successiva del moto⁵⁰, temi generali e quasi classici come il fondamento del principio di ragion sufficiente⁵¹, l'indagine di una possibile fondazione teologica della percezione⁵²; ricercatori affermati come Valérie Debuiche e David Rabouin – che fanno parte del più importante gruppo di ricerca sugli scritti matematici di Leibniz a livello internazionale – sullo spazio matematico⁵³, giovani e promettenti studiosi come Sebastian Bender, tra i pochi oggi in Germania a studiare Leibniz da un punto di vista filosofico, che propone un ap-

22, Hobbes 12, Spinoza 25, Leibniz 48, Hume 14, Kant 148, Fichte 24, Schelling 22, Hegel 29, Marx 3, Kierkegaard 2, Wundt 23 (!), Nietzsche 4» (WILPERT 1961, 87).

49 MÜLLER, TOTOK 1969, 5.

50 MYRDAL 2021.

51 PIKKERT 2022.

52 ROBERT 2020.

53 DEBUICHE, RABOUIN 2019.

proccio analitico-deduttivo alla teoria leibniziana della riflessione e delle piccole percezioni⁵⁴; la recensione di un recente lavoro di Pauline Phemister che propone un'interpretazione ambientalista di Leibniz⁵⁵. Piuttosto che un ritorno d'interesse, come si è già accennato, verrebbe da dire che si tratti di nullo altro che un ingresso, non necessariamente da disprezzare, nella normalità dell'odierna professione.

ENRICO PASINI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO – CONSIGLIO NAZIONALE DELLE
RICERCHE (CNR)*

54 BENDER 2020.

55 NOBLE 2018.

* enrico.pasini@unito.it; Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, Via S. Ottavio 20, 10124 Torino TO, Italia.

BIBLIOGRAFIA

A = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Allgemeine Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie-Verlag, 1923-.

ACHELIS 1891 = THOMAS ACHELIS, «Das Zweckprincip in der modernen Philosophie», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4 (1891), 61–85.

ADAM 1895 = CHARLES ADAM, «Note sur des Copies de manuscrits de Descartes», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 8 (1895), 387–395.

BENDER 2020 = SEBASTIAN BENDER, «Leibniz and the ‘petites réflexions’», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 102 (2020), 619–645.

BREGER 1983 = HERBERT BREGER, «Über die Hannoversche Handschrift der Descartesschen *Regulae*», *Studia Leibnitiana* 15 (1983), 108–114.

BUCHENAU 1905 = ARTUR BUCHENAU, «Zur Geschichte des Briefwechsels zwischen Leibniz und Malebranche», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 18(3) (1905), 315–321.

CAPELLE 1907 = WILHELM CAPELLE, «Zur antiken Theodicee», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20 (1907), 173–195.

DAVILLÉ 1920–23 = LOUIS DAVILLÉ, «Le séjour de Leibniz à Paris 1672–1676», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 32 (1920), 3–4; 142–149; 33 (1921), 67–78; 33 (1921), 165–173; 34 (1922), 14–40; 34 (1922), 136–141; 35 (1923), 50–61.

DEBUICHE, RABOUIN 2019 = VALÉRIE DEBUICHE, DAVID RABOUIN, «Unité et pluralité de l'espace mathématique chez Leibniz», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 101 (2019), 345–375.

DIELS 1918 = HERMANN DIELS, «Leibniz als Vorkämpfer für das Deutsche Reich und die Deutsche Sprache: Rede zum Leibniztag, 4. Juli 1918», *Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften* 33 (1918), 677–687.

DILTHEY 1889 = WILHELM DILTHEY, «Archive der Litteratur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2 (1889), 343–367.

DILTHEY 1889 = WILHELM DILTHEY, «Die Rostocker Kanthandschriften», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2 (1889), 592–650.

DILTHEY 1893 = WILHELM DILTHEY, «Das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 6 (1893), 347–379.

DILTHEY 1894 = WILHELM DILTHEY, «Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 7 (1894), 28–92.

EUCKEN 1888 = RUDOLF EUCKEN, «Zur philosophischen Terminologie. Ein Vorschlag und eine Aufforderung», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888), 309–313.

GERHARDT 1888(1) = CARL IMMANUEL GERHARDT, «Leibniz über den Begriff der Bewegung», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888), 211–215

GERHARDT 1888(2) = CARL IMMANUEL GERHARDT, «Zu Leibniz' Dynamik», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888), 566–581.

GERHARDT 1892 = CARL IMMANUEL GERHARDT, «Leibniz über das *Principium indiscernibilium*», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5 (1892), 52–54.

HEUVEL 2021 = GERD VAN DEN HEUVEL, «Gottfried Wilhelm Leibniz», in HENNING STEINFÜHRER (ed.), *Geschichte und Erinnerung in Niedersachsen und Bremen*, 203–208, Göttingen, Wallstein, 2021.

ITELSON 1889 = GREGOR ITELSON, «Leibniz und Montaigne», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2 (1889), 471–472.

LEIBNIZ 1734 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Viri illustris Godefridi Guil. Leibnitii Epistolae ad diversos*, ed. CHRISTIAN KORTHOLT, Lipsiae, Breitkopf, 1734.

LEIBNIZ 1875–1890 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, ed. CARL IMMANUEL GERHARDT, Berlin, Weidmann, 1875–1890.

LEIBNIZ 1916 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Der Allerchristlichste Kriegsgott. Eine Spottschrift wider alle Verächter des Völkerrechts aus dem Jahre 1683*, trad. PAUL RITTER, Leipzig, Reclam, 1916.

LEIBNIZ 2007 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Dialoghi filosofici*, ed. FRANCESCO PIRO, Milano, Bompiani, 2007.

LEOPOLD 1908 = MAX LEOPOLD, «Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 21 (1908), 1–17, 145–165.

LI 2012 = WENCHAO LI (ed.), *Komma und Kathedrale: Tradition, Bedeutung und Herausforderung der Leibniz-Edition*, Berlin, Akademie Verlag, 2012.

LI, RUDOLPH 2013 = WENCHAO LI, HARTMUT RUDOLPH (eds.), *Leibniz in der Zeit des Nationalsozialismus*, Stuttgart, Steiner, 2013.

LORENZ 2022 = STEFAN LORENZ, «Leibniz im Dienst der “Reeducation”: Paul Schrecker und sein Aufsatz über “Leibniz’ Prinzipien des Völkerrechts” in der “Amerikanischen Rundschau” (1947)», in FRIEDRICH BEIDERBECK, NORA GÄDEKE, STEPHAN WALDHOFF (eds.), *Scintillae Leibnitianae: Wenchao Li zum 65. Geburtstag*, 411–449, Stuttgart, Steiner, 2022.

LOSSKY 1931 = NIKOLAJ LOSSKY, «Leibniz’ Lehre von der Reinkarnation als Metamorphose», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 40 (1931), 214–226.

LUCKSCHEITER 2022 = STEFAN LUCKSCHEITER, «Paul Ritter (1872-1954): oder Leibniz’ aristokratische und deutsch-nationale Liebhaber», in FRIEDRICH BEIDERBECK, NORA GÄDEKE, STEPHAN WALDHOFF (eds.), *Scintillae Leibnitianae: Wenchao Li zum 65. Geburtstag*, 451–475, Stuttgart, Steiner, 2022.

MÜLLER, TOTOK 1969 = KURT MÜLLER, WILHELM TOTOK, «Vorwort», *Studia Leibnitiana* 1 (1969), 5–6.

MYRDAL 2021 = PETER MYRDAL, «Force, Motion, and Leibniz’s Argument from Successiveness», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 103 (2021), 704–729.

NOBLE 2018 = CHRISTOPHER P. NOBLE, «Pauline Phemister, *Leibniz and the Environment*, Oxford/New York: Routledge 2016», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 100 (2018), 232–235.

PIKKERT 2022 = OWEN PIKKERT, «Leibniz on the Grounds of the Principle of Sufficient Reason», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 104 (2022), 566–589.

POSER 2004 = HANS POSER, «Sisyphus at Work: The Leibniz Edition, the Kaiser-

reich and Divided Germany», *Minerva* 42 (2004), 379–392.

RINTELEN 1903 = FRITZ RINTELEN, «Leibnizens Beziehungen zur Scholastik», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 16 (1903), 157–188, 307–333.

RITTER 1916(1) = PAUL RITTER, «Leibniz als Deutscher», *Leibniz-Feldpost* 47 (1916).

RITTER 1916(2) = PAUL RITTER, «Leibniz und die deutsche Kultur», *Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen* 81 (1916), 165–201.

RIVAUD 1920 = ALBERT RIVAUD, «L'édition internationale des œuvres de Leibniz», *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques* 80 (1920), 311–323.

RIVAUD 1914–1924 = ALBERT RIVAUD, *Catalogue critique des manuscrits de Leibniz 1672–1676*, Poitiers, Société française d'imprimerie et de librairie, 1914–1924.

ROBERT 2020 = GASTÓN ROBERT, «Perception and Pluralism: Leibniz's Theological Derivation of Perception in Connection with Platonism, Rationalism and Substance Monism», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 102 (2020), 56–101.

ROBINET 1991 = ANDRÉ ROBINET (ed.), «Phoronomus seu de potentia et legibus naturae: Rome, Juillet 1689», *Physis* 28 (1991), 429–541.

RÖSLER 1914 = E. RÖSLER, «Leibniz und das *vinculum substantiale*», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 27 (1914), 449–456.

SCHEPERS 1987 = HEINRICH SCHEPERS, «Die Leibniz-Ausgabe», in Walter Jaeschke (ed.), *Buchstabe und Geist: zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte*, 71–81, Hamburg, Meiner, 1987.

SEIBT 1909 = ANTON SEIBT, «Ein entschiedener Verfechter des Indeterminismus (W. King)», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 22 (1909), 178–191.

SELIGKOWITZ 1892 = BENZION SELIGKOWITZ, «Causa sui, causa prima et causa essendi», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5 (1892), 322–336.

SICKEL 1916 = PAUL SICKEL, «Leibniz als Förderer des Unterrichts- und Bildungswesen», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 1 (1916), 401–417.

SICKEL 1916–1917 = PAUL SICKEL, «Die Umwandlung des Substanzbegriffs in Leibniz' Philosophie des Lebens», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 162 (1916–1917), 1–21.

SICKEL 1920 = PAUL SICKEL, «Leibniz und Goethe. Zur dreihundertjährigen Wiederkehr des Todestages Gottfried Wilhelm Leibniz (14. November 1716)», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 32 (1920), 1–26.

STEIN 1888 = LUDWIG STEIN, «Die in Halle aufgefundenen Leibniz-Briefe», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888), 78–92.

STEIN 1890(1) = LUDWIG STEIN, «Zwei ungedruckte Briefe von Leibniz über Spinoza», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3 (1890), 72–78.

STEIN 1890(2) = LUDWIG STEIN, *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie; mit neunzehn Ineditis aus dem Nachlass von Leibniz*, Berlin, Reimer, 1890.

STEIN 1933 = ARTHUR STEIN, «Mitteilungen der Redaktion», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41 (1933), 337.

WILPERT 1947 = PAUL WILPERT, *Was heißt Philosophieren*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1947.

WILPERT 1960 = PAUL WILPERT, «Mitteilung an die Leser», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42 (1960), 1–2.

WILPERT 1961 = PAUL WILPERT, «Editionsbericht: Die Neugestaltung des 'Ueberweg'», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43 (1961), 85–99.

ZELLER 1888 = EDUARD ZELLER, «Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888), 1–10.

DESCARTES, SPINOZA E LEIBNIZ NEL *GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA (1920-1979)*

CARLO BORGHERO

Abstract: The attention paid in the *Giornale critico della filosofia italiana* to the major exponents of seventeenth-century philosophical rationalism, from its foundation by Giovanni Gentile in 1920 until 1979, reveals important changes that provide us with interesting information on Italian Neo-idealism. The small number of articles on Descartes can be interpreted as the result of an overall approach – sanctioned by Gentile – different from that of Hegel, who considered Descartes as the founder of modern philosophy. For Gentile, Descartes represents a stage in the history of philosophy spanning from Humanism to Spinoza, and, in a more particular Italian perspective, from Campanella to Vico. This interpretative scheme persisted also under the direction of Ugo Spirito, when Cartesianism continued to receive little theoretical and historical attention, with the exception of Eugenio Garin's contributions. In the years from 1945 to 1979, the *Giornale critico* emphasized instead the interest for Spinoza, a very important author for Gentile, up to the double monographic issue published on the occasion of the third centenary of Spinoza's death (1977). In turn, the lack of interest for Leibniz was constant and evident from the small number of articles published from 1920 to 1979, which were furthermore not particularly connected with the international, coeval Leibniz scholarship.

Keywords: Descartes; Spinoza; Leibniz; Italian Neo-idealism; Giovanni Gentile; *Giornale critico della filosofia italiana*.

English title: *Descartes, Spinoza and Leibniz in the Giornale critico della filosofia italiana (1920–1979)*

1. Dallo spoglio delle prime quattro serie del *Giornale critico della filosofia italiana* – le prime due dirette da Giovanni Gentile (1920-1932 e 1933-1944) le altre due da Ugo Spirito (1945-1969, 1970-1979) – non si direbbe che Descartes sia stato salutato dalla storiografia idealistica come il fondatore della modernità filosofica, celebrato da Hegel come un nuovo Colombo, scopritore del

continente della soggettività¹.

Le prime due serie della rivista diretta da Giovanni Gentile (con Ugo Spirito come redattore) ospitano un numero esiguo di articoli su Descartes, sul cartesianismo, sull'eredità cartesiana nei principali esponenti del razionalismo moderno. Nella prima serie (1920-1932) si trovano tre soli articoli dedicati esplicitamente a Descartes. I primi due si devono a Guido De Giuli, il terzo ad Antonio Corsano. Studioso di Galluppi e di Kant, oltre che del poeta simbolista belga Maurice Maeterlinck, De Giuli lavorò molto su Descartes: tra il 1928 e il 1935 pubblicò sulla *Rivista di filosofia* diverse rassegne di studi cartesiani e nel 1933 diede alle stampe la prima monografia italiana di impronta idealistica dedicata al filosofo², recensita lo stesso anno su *La Critica* da Guido De Ruggiero. Gli articoli cartesiani di De Giuli sono forse i soli, tra quelli apparsi nel *Giornale critico*, nei quali il confronto dell'idealismo con la filosofia cartesiana emerge esplicitamente. I temi affrontati nei due articoli erano centrali per la comprensione del pensiero di Descartes e discussi nella letteratura internazionale. Nel primo articolo («La teoria cartesiana dell'errore», GCFI 1927, 107-115) l'autore ricostruisce la strategia messa in atto da Cartesio per individuare le quattro cause dell'errore (l'imperfezione della natura umana, la credenza nella testimonianza dei sensi, i pregiudizi radicatisi fin dall'infanzia, la sproporzione tra l'intelletto limitato e la volontà illimitata che affiora nel giudizio), che non a torto De Giuli riduce sostanzialmente alla quarta, considerata come il vero fondamento della dottrina cartesiana. A Descartes

1 Il presente articolo è un ampliamento del mio contributo al fascicolo speciale per il centenario del *Giornale critico della filosofia italiana* (GCFI): cfr. BORGHERO 2021. I rinvii agli articoli della rivista saranno fatti tra parentesi nel testo, con la sola indicazione dell'anno e dei numeri delle pagine. Per ragioni di spazio mi vedo costretto a ridurre le referenze bibliografiche, perciò mi limito a rinviare al GCFI 2013/1, che raccoglie gli indici della rivista, nonché i testi programmatici dei direttori delle differenti serie e alcuni saggi interpretativi, e al GCFI 2021/2 (*Il «Giornale critico della filosofia italiana» da un secolo all'altro, 1920-2020*); a questi va aggiunto TORRINI 2005.

2 DE GIULI 1933.

l'autore riconosce il merito di avere sostituito il modello tomistico della *adaequatio rei et intellectus* con quello «della realtà del razionale, e della razionalità del reale»: in termini meno hegeliani, con Descartes si sarebbe realizzato «il progresso dalla accidentalità della *adaequatio* alla necessità dell'*identitas*» (DE GIULI 1927, 113). Questo razionalismo assoluto rende la dottrina cartesiana incapace di cogliere, all'occorrenza, la verità dei sensi e l'errore del puro intelletto, attribuendo alla ragione «un valore esclusivo che forse non ha» per il fatto di non averla «*assoggettata* a una critica sufficiente», cosa che costituirà invece «il grande merito del criticismo» (DE GIULI 1927, 115). Una conclusione vicina alla fonte principale di De Giuli, la vecchia *Habilitationsschrift* di Ludwig Busse³, nella quale venivano discusse le interpretazioni idealistiche di Descartes dal punto di vista di una prospettiva neocriticista. Il saggio sulla morale cartesiana («Appunti critici sulla morale cartesiana», GCFI 1928, 35-48) si presentava come il tentativo di colmare quella che a De Giuli appariva una lacuna della letteratura su Descartes, che avrebbe misconosciuto l'importanza delle riflessioni cartesiane sull'etica. Rifacendosi a un vecchio lavoro di Pierre Binet⁴, De Giuli ritiene che Descartes si sia mosso tra due polarità irriducibili l'una all'altra: la dottrina eudemonistica della relatività della morale, cara agli antichi e rinverdata dai libertini ma utile soltanto per la vita pratica, e una morale di ispirazione più «elevata» e «pura», coerente col proprio «razionalismo integrale» (DE GIULI 1928, 36-37). Il non conciliato dualismo cartesiano rende però precaria una scelta che rimane astratta e incapace di trovare nell'uomo «una facoltà che lo possa guidare nella scelta del bene e del male». Un limite che a De Giuli appare *prekantiano* («Kant è ancora lontano»), anche se la morale cartesiana, in quanto «razionale» e fondata sulla «volontà buona», preluderebbe a quella formalistica kantiana (DE GIULI 1928, 42, 47).

3 BUSSE 1894.

4 BINET 1898.

I due articoli davano un'interpretazione unitaria di Descartes e l'autore non aveva tutti i torti nel lamentare la penuria della letteratura cartesiana sui temi da lui affrontati, anche se sulla questione dell'errore esistevano già i lavori di Étienne Gilson⁵ e di Alexandre Koyré⁶, e se la morale cartesiana, pur priva ancora di una monografia specifica (il libro di Joseph Segond, apparirà soltanto nel 1932)⁷, era stata oggetto di trattazione in alcuni importanti studi d'insieme sul filosofo⁸, nonché di raccolte postume di saggi di Octave Hamelin, il cui *Système de Descartes* (1911), quando De Giuli scriveva, aveva già avuto la seconda edizione⁹, e di Alfred Espinas (1925)¹⁰. Tuttavia la lettura idealistica di De Giuli, che la monografia del 1933 renderà esplicita consegnando l'immagine di Descartes iniziatore dell'idealismo soggettivo, era interessante proprio per la lettura neokantiana del filosofo, avviata alla fine dell'Ottocento in Germania dai neokantiani della scuola di Marburgo Paul Natorp (1882) ed Ernst Cassirer (1899 e 1911) e in Francia da Alfred Fouillé, per il quale Kant era «le grand continueur et renouvateur du cartésianisme»¹¹. Ma l'intenzione critica di De Giuli non trovava un'adeguata sistemazione neppure nella monografia del 1933, recensendo la quale Guido De Ruggiero osserverà che una maggiore attenzione agli studi di Liard, Hamelin, Brunschvicg avrebbe permesso di limitare le forzature sulla «dialettica» del metodo cartesiano a vantaggio di un'interpretazione più articolata del pensiero del suo autore¹².

L'articolo di Antonio Corsano («Misticismo e volontarismo nelle cartesiane *Regulae ad directionem ingenii*», GCFI 1930, 337-362) aveva il merito di ri-

5 GILSON 1913(1) e GILSON 1913(2).

6 KOYRÉ 1922.

7 SEGOND 1932.

8 CHEVALIER 1921 e GOUHIER 1924.

9 HAMELIN 1921.

10 ESPINAS 1925.

11 FOUILLÉ 1893, 198.

12 DE RUGGIERO 1933.

chiamare l'attenzione su un testo cartesiano fino a quel momento trascurato in Italia ed è stato giudicato da Gregor Sebba come «il più importante contributo tecnico pubblicato in Italia dal 1930 al 1937»¹³. Il giovane autore, allora poco più che trentenne, si avviava lungo la strada indicata da Alfred Espinas, il quale aveva invitato a mettere in dubbio l'immagine ultraintellettualistica di Descartes e a valutare il ruolo della volontà, della grazia e dell'amore negli scritti del filosofo¹⁴. Dunque quello di Corsano è un Descartes inserito nella rinascita spirituale della Francia del primo Seicento illustrata da Fortunat Strowski¹⁵, difensore delle verità della fede contro i libertini continuatori della filosofia naturalistica del Rinascimento. Un Descartes mistico e antirazionalista che l'autore può persino avvicinare a Vico in nome della comune affiliazione agostiniana e platonica. Già Léon Blanchet aveva cercato la presenza di motivi agostiniani anche nelle *Regulae*¹⁶, ma Corsano si muove in maniera autonoma segnalando l'importanza del tema della conoscenza intuitiva come fondamento della certezza e trovando un antecedente della dottrina cartesiana dell'*intuitus* nelle *Enneadi* di Plotino. Sicché le *Regulae* rivelerebbero il «misticismo cartesiano», un «misticismo della chiarezza intellettuale» (CORSANO 1930, 250) che converte (come per Hamelin) l'immediatezza della chiarezza intellettuale in un'esperienza psicologica interiore. Qui starebbe dunque il fondamento della decisione di Descartes a «impegnare la sua energia speculativa per un bisogno religioso generale di difesa del cattolicesimo», che era il problema della sua epoca, ma anche «per un suo proprio bisogno scientifico-religioso», quello di sistemare i rapporti tra la sua fisica meccanicistica e la sua ortodossia cattolica (CORSANO 1930, 353). Oggi questi discorsi sembrano un po' troppo perentori e, cessata l'esigenza di riequilibrare la posizione ideo-

13 SEBBA 1964, 211.

14 ESPINAS 1917.

15 STROWSKI 1907.

16 BLANCHET 1920.

logica di Descartes rispetto alle interpretazioni positivistiche, anche il giudizio sulla religiosità dell'autore ha riacquisito equilibrio. Tuttavia il percorso fatto dall'autore attraverso gli scritti del filosofo e le discussioni della letteratura cartesiana fa di questo articolo di Corsano sicuramente il maggiore contributo alla letteratura cartesiana apparso fino a quel momento sul *Giornale critico*.

Il numero ridotto degli articoli di argomento cartesiano apparsi sul *Giornale critico* era parzialmente compensato da un paio di articoli dedicati a Leibniz. Il primo (all'origine una conferenza tenuta alla Biblioteca filosofica di Palermo) era di Giuseppe Carlotti, il quale nello stesso anno pubblicava un'antologia di scritti leibniziani. Affrontando il tema «I concetti di potenza e di atto in Aristotele e in Leibniz» (GCFI 1923, 11-23), l'autore segnalava la svolta leibniziana che trasformò la concezione puramente passiva di potenza di Aristotele in un *conatus* che «è già di per sé azione, sebbene in un grado minimo» (CARLOTTI 1923, 22), unificando potenza e atto in un nuovo concetto che permette di abbandonare la logica astratta aristotelica per aprire la strada a una nuova logica dello sviluppo e dell'attività spirituale. Il secondo articolo leibniziano («Il principio dialettico della monade leibniziana», GCFI 1925, 257-272 e 321-336) era firmato da Enrico De Negri, che affrontava la teoria leibniziana della percezione e della monade, nonché del rapporto dialettico tra unità e molteplicità, mettendo in luce la funzione sinteticamente attiva dell'anima. Carlotti e De Negri insistevano dunque entrambi su Leibniz filosofo dell'azione, mettendo l'accento più sul rapporto con la tradizione antica che con il più recente meccanicismo cartesiano.

Oltre ai due saggi di argomento leibniziano è opportuno segnalare anche due articoli su Spinoza: quello di Augusto Guzzo («Il primo critico dello Spinoza», GCFI 1922, 226-242), dedicato alla singolare figura di Guglielmo di

Blyenbergh, un sensale di biade che si atteggiava a filosofo dilettante e che fu capace di acute osservazioni sui *Principia philosophiae cartesianae* e sui *Cogitata metaphysica* di Spinoza, e quello di Leonardo Grassi («Il panteismo di Faust e lo spinozismo del Goethe», GCFI 1927, 283-304), che segnala l'impronta dello spinozismo di Goethe nelle tracce del «panteismo lirico» opposto da Faust e Margherita all'intellettualismo astratto di Mefistofele.

Tre articoli su Descartes e due su Spinoza e su Leibniz nell'arco di tredici anni non sembrano indicare un particolare interesse per Cartesio e per il razionalismo, anche se a parziale compensazione si possono ricordare le recensioni di due importanti studi sulla filosofia di Descartes, ospitate sulle pagine del *Giornale critico*: quella del volume citato di Léon Blanchet, scritta da Cecilia Dentice d'Accadia (1920) (GCFI 1920, 438-442), nonché quella del libro assai discusso di Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque* (1929), dovuta a Francesca Carassale (GCFI 1929, 506-510). A queste si aggiunge la lunga recensione dell'edizione delle opere di Spinoza curata da Carl Gebhardt (Heidelberg 1925) fatta nel 1926 da Augusto Guzzo (GCFI 1926, 219-233). Ma gli studi su Spinoza erano stati oggetto di note precedenti sul *Chronicon Spinozanum* (Adolfo Ravà, GCFI 1923, 310; A. Guzzo, GCFI 1925, 237), sul 250° anniversario della morte del filosofo (A. Ravà, GCFI 1927, 71-74). Nel 1927 usciva anche una breve nota di Giovanni Gentile su Spinoza (in realtà una ristampa dell'articolo apparso sul *Corriere della sera* il 22 febbraio dello stesso anno, sempre per l'anniversario della morte di Spinoza): GCFI 1927, 237-239.

2. La presenza di studi su Descartes e sul cartesianismo nella seconda serie della rivista (1933-1944) non si discosta molto da quanto abbiamo constatato riguardo alla prima. Nell'arco di dodici anni compaiono quattro soli articoli di argomento cartesiano, che hanno però il merito di allargare il terreno del-

l'indagine oltre l'ambito ristretto dei temi classici della letteratura cartesiana: Elda Niccolini richiamava l'attenzione dei lettori sulla figura di Nicolas Malebranche, trascurata negli studi italiani («Il misticismo di Niccolò Malebranche», GCFI 1933, 385-394); Eugenio Garin si occupava di una figura importante del cartesianismo italiano («Michelangelo Fardella», GCFI 1933, 395-408); Jacob Teicher andava alla ricerca degli antecedenti del metodo cartesiano nella filosofia araba ed ebraica («Spunti cartesiani nella filosofia arabo-giudaica», GCFI 1935, 101-130, 235-249); Arturo Massolo affrontava il tema della presenza di Descartes nella filosofia novecentesca, studiando il rapporto di Edmund Husserl col cartesianismo («Husserl e il cartesianismo», GCFI 1939, 434-452).

Si trattava di lavori di carattere e spessore differenti. Niccolini cercava le radici del «misticismo filosofico» di Malebranche nell'educazione del filosofo all'Oratorio che l'avrebbe indirizzato verso una totale dipendenza da Dio. La fede avrebbe impedito a Malebranche di approdare a un esito panteistico spinoziano che sarebbe stato coerente con la logica del sistema: sicché «quello che può sembrare panteismo non è dunque che misticismo» (NICCOLINI 1933, 394). Il taglio particolare dell'articolo pregiudicava la possibilità di restituire la statura filosofica di un autore che i suoi contemporanei ritenevano non inferiore a Spinoza e a Leibniz. Il quasi esordiente Garin, che aveva iniziato la sua collaborazione al *Giornale critico* l'anno prima, con un articolo che riprendeva la sua tesi di laurea discussa con Limentani («L'etica di Giuseppe Butler», GCFI 1932, 281-303 e 371-389), intraprendeva con lo studio di Fardella («una delle figure più notevoli del cartesianismo italiano», GARIN 1933, 395) quel lungo viaggio che sarà delineato programmaticamente soltanto nell'articolo «Cartesio e l'Italia» del 1950 e che porterà lo studioso a collocare i cartesiani italiani sullo sfondo delle discussioni europee, senza per questo sottrarli al contesto cui appartenevano. Nel porre in relazione il dubbio

metodico e il *cogito* di Descartes con i testi di Averroè e di al-Gazali, Teicher non intendeva trovare fonti realmente utilizzate da Descartes, o ancor meno dei precursori: il contributo non pretendeva di essere uno studio storico, bensì un «esperimento metafisico» che poteva permettere di individuare antecedenti intellettuali coi quali l'autore delle *Meditationes* condivideva una comune impostazione spirituale, soprattutto riguardo alla concezione di Dio come la «realtà suprema razionale» eppure accessibile alla mente umana in quanto questa è capace di un «procedimento mentale intuitivo» adeguato a cogliere quella realtà (TEICHER 1935, 247). Affinità su singoli punti erano state già segnalate, e Teicher ricorda i lavori di Léon Gauthier su al-Gazali (GAUTHIER 1900), di Henri Gouhier su Maimonide (GOUHIER 1924), di Giuseppe Furlani su Avicenna (FURLANI 1927), di Étienne Gilson (GILSON 1930). Altri nomi si potrebbero aggiungere, a cominciare da Léon Roth¹⁷, ma l'ampio articolo di Teicher si segnala per la profonda conoscenza dei testi dei filosofi arabi ed ebrei, oltre che di Descartes.

Il giovanissimo Massolo, fresco di laurea con Vito Fazio-Allmayer in una Palermo in cui era ancora vivo l'insegnamento gentiliano, pubblicava il suo articolo a quasi dieci anni di distanza dall'edizione francese delle *Meditazioni cartesiane* (1931), recensita nel 1935 sulle pagine del *Giornale critico* da Heinrich Levy (GCFI 1935, pp. 65-73). L'intento di Massolo non era di ricostruire un episodio della ricezione del pensiero di Descartes, ma piuttosto di trovare una via di accesso teoretica alla fenomenologia husserliana. Perciò la sua analisi prendeva le mosse dalla definizione di Fritz Heinemann della filosofia contemporanea tedesca come «eine Philosophie der Krisis»¹⁸ per collocare l'anti-cartesianismo del Novecento all'interno della crisi del razionalismo nella stagione che Dilthey ha chiamato del «tramonto della metafisica». L'au-

17 ROTH 1924.

18 HEINEMANN 1929, 396.

tore si confrontava perciò coi testi di Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Jaspers e, con ampiezza, di Husserl e di quegli studiosi che in Germania erano stati i primi testimoni e interpreti di quella svolta filosofica che si concretizzò nelle pubblicazioni di Arnold Metzger, Johannes Pfeiffer, Eugen Fink, tutte del 1933. Per quanto riguarda Descartes, Massolo fa riferimento soprattutto a Franz Böhmer, da non confondersi con il giurista omonimo. Allievo di Rickert e di recente succeduto a Ernst Hoffmann a Heidelberg, Böhmer aveva appena pubblicato il volume *Anti-cartesianismus* (1938), nel quale aveva detronizzato Descartes dal ruolo di «padre della filosofia moderna» assegnatogli da Hegel, per fargli assumere quello più modesto di «nostro più vicino avversario filosofico», a causa del suo razionalismo dogmatico che avrebbe lasciato l'uomo cartesiano nella sua astratta solitudine e infeconda disperazione¹⁹. Dove quel «nostro avversario» si riferiva ai nazionalsocialisti, la cui *Weltanschauung*, secondo Böhmer, avrebbe soppiantato il «morto» pensiero cartesiano con un nuovo «dinamismo». Il libro di Böhmer suscitò l'interesse di Ernst Cassirer, che ne aveva parlato in una rassegna di studi su Descartes e su Malebranche (1939) e di Ludwig Landgrebe, che lo recensirà sulla rivista *Romanische Forschungen* (1941)²⁰. Nel 1940, pochi mesi prima dell'invasione dei Paesi Bassi da parte delle truppe del Terzo Reich, usciva in Olanda un lungo e importante saggio di Amandus Van der Wey sugli aspetti filosofici del nazionalsocialismo, nel quale veniva dedicato ampio spazio a Böhmer²¹. Critico del lavoro di Böhmer, e consapevole delle sue implicazioni politiche taciute da Massolo, sarà da noi

19 BÖHMER 1938, 80.

20 CASSIRER 1939, 22-26; cfr. anche la recensione di LANDGREBE 1941.

21 VAN DER WEY 1940, 86-97; cfr. ora SEGEV 2019, 139-162 (lo studio è assai utile anche per altre letture politiche di Descartes: Heidegger, Baader, Husserl, Borkenau). Böhmer aveva anticipato le sue tesi nell'articolo «“Ewiger Cartesianismus”?», apparso sulla rivista nazionalsocialista di pedagogia, fondata da Ernst Kriek e pubblicata dal 1933 al 1943: cfr. BÖHMER 1937. Su Husserl e Descartes cfr. anche LANDGREBE 1961. Per la questione dei rapporti dei filosofi tedeschi col nazionalsocialismo, sollevata da FARIAS 1987, sono da vedere ora TILTZKI 2002, BAMBACH 2003 e SHERRATT 2013.

Giorgio Radetti proprio in una recensione pubblicata sul *Giornale critico* (GCFI 1940, 117-122) un anno dopo l'articolo di Massolo. Nella sua recensione Radetti lamentava il fiorire di studi che hanno fatto a gara a privare la filosofia cartesiana «di ogni sua storica concretezza» e ridurla a una sorta di «ombra» che non aveva nulla della spiritualità originaria del filosofo, perché fosse più facile celebrarne la filosofia o avversarla come responsabile di tutti i mali (RADETTI 1940, 117). A quest'ultima schiera appartiene il libro di Böhm, che riduce il cartesianismo a simbolo della razionalità astratta della scienza e della filosofia moderna fino a Hegel. La «neue National-sozialistische Wissenschaft» si oppone a questa rappresentazione scarnificata, trovando ispirazione nell'anti-intellettualismo di marca nietzschiana e soprattutto nelle teorie razziste di Chamberlain e di Rosenberg per esaltare la *realtà* e la *vita* come condizioni che permettano di realizzare «una comunità fondata sull'eredità della razza e del sangue». Con Descartes si perderebbe dunque il senso della realtà e della storia e la ragione, celebrata come onnipotente, chiuderebbe l'individuo in se stesso facendogli perdere ogni contatto col mondo, divenuto «illusorio» e risolto in «dati di conoscenza». Ciò impone di ripensare la storia della filosofia non più come storia unitaria del pensiero europeo che pur valorizzi le diversità nazionali, bensì come storia del pensiero tedesco (anch'esso ridotto a una caricatura semplificata) giacché anche in filosofia il popolo tedesco «combatte per affermarsi di contro agli altri» (RADETTI 1940, 118, 120, 121). È inutile insistere sull'arbitrarietà di certe semplificazioni e genealogie, ma la recensione del giovane Radetti aveva il merito di non tacere il lato oscuro delle dottrine che davano voce alle tendenze anti-razionalistiche delle filosofie della vita dei primi decenni del Novecento, ed è interessante notare che sia la reazione anti-cartesiana di quelle filosofie sia la denuncia degli usi politici dell'immagine semplificata del pensiero di Descartes siano state contemporaneamente pre-

senti nelle pagine del *Giornale critico* diretto da Gentile.

Ci sono due aspetti rilevanti che segnano un punto di relativa svolta nella seconda serie del *Giornale critico*. Il primo riguarda l'informazione bibliografica su cartesianismo e dintorni, decisamente più ampia nella seconda serie rispetto alla prima. È una svolta che non è limitata soltanto agli studi cartesiani e risponde a una decisione della direzione della rivista. Come è stato documentato dagli studi sulla storia del *Giornale critico*, era stato Gentile stesso a sollecitare la svolta. Insoddisfatto di come era stato fatto il servizio di informazione bibliografica nella prima serie della rivista (libri importanti, anche tra quelli ricevuti, neppure annunciati, produzione persino italiana ignorata), egli aveva chiesto a Guido Calogero di coordinare le recensioni, ma già nel 1934 gli aveva revocato l'incarico essendo emerso un dissenso al riguardo: Calogero preferiva recensioni di taglio accademico e anche molto severe, mentre Gentile voleva che si attenuasse lo spirito polemico e si insistesse di più sull'aspetto informativo, anche in vista di una diffusione della rivista nelle scuole. Per effetto di questa svolta, la seconda serie mostra un accentuato interesse per i lavori su Descartes, che supera di gran lunga le due sole recensioni della prima serie. Alcuni tra gli apporti più significativi della letteratura scientifica cartesiana vengono infatti recensiti con regolarità, soprattutto grazie al costante impegno di Giorgio Radetti: oltre al già citato *Cartesio* di Guido De Giuli (Bruno Brunello, GCFI 1933, 332-335), la *thèse* di Charles Serrus, *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique* (1933) (Leonardo Grassi, GCFI 1934, 371-374), la già citata recensione delle husserliane *Méditations Cartésiennes* (Heinrich Levy, GCFI 1935, 65-73), quella del saggio di Pantaleo Carabellese, *Il circolo vizioso di Cartesio* (1938) (Aldo Testa, GCFI 1939, 83-86). A queste vanno aggiunte le recensioni, tutte dovute alla penna di Giorgio Radetti, oltre che dell'*Anti-Cartesianismus* di Franz Böhm (GCFI 1940, 117-122),

di cui si è già parlato, dei libri di Pierre Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes* (1936) (GCFI 1937, 292), Léon Brunschvicg, *René Descartes* (1937) (GCFI 1938, 258-259), Charles Adam, *Descartes, sa vie, son œuvre* (1937) (GCFI 1938, 258-259), Hugo Friedrich, *Descartes und der französische Geist* (1937) (GCFI 1938, 445-446), Leon Roth, *Descartes' Discourse on Method* (1937) (GCFI 1938, 446-450), dei tre volumi per il terzo centenario del *Discours de la méthode* (1937), pubblicati a Buenos Aires (GCFI 1938, 450-451), degli *Essais sur Descartes* (1937) di Henri Gouhier (GCFI 1942, 223-228). Particolarmente significative, per il confronto ravvicinato tra l'orientamento idealistico del *Giornale critico* e quello realistico della cultura neoscolastica in merito a Descartes, sono le recensioni di Radetti del libro di Francesco Olgiati, *La filosofia di Descartes* (GCFI 1937, 471-473) e del grosso volume pubblicato dall'Università Cattolica del S. Cuore per celebrare il terzo centenario del *Discorso sul metodo* (1937) (GCFI 1937, 473-475), e quella di Francesco Parlatore del volume pubblicato dall'Università Cattolica del S. Cuore nel 1938, *Malebranche, nel terzo centenario della nascita* (GCFI 1940, 127-137).

A documentare il maggiore interesse per l'età cartesiana si possono ricordare anche gli articoli di Wolfgang von Leyden su Montaigne (VON LEYDEN 1937), di Bianca Magnino su Bayle (MAGNINO 1941), nonché le due recensioni di Radetti dei libri di Georges Desgrippes su Pascal (1935) (GCFI 1936, 175-176) e di Joseph Iwanicki su Morin (1936) (GCFI 1938, 381-383), e le due brevi note dello stesso studioso su *Il dubbio e il Cogito di Cartesio* (GCFI 1938, 263) e su *L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche* (GCFI 1939, 392).

Un esempio significativo di questa svolta nell'attenzione per la letteratura cartesiana, e contemporaneamente dell'incompletezza che la accompagnava, è l'articolo di Aldo Pierini, pubblicato nella sezione «Varietà», nel qua-

le si fa un'ampia discussione dell'edizione postuma degli studi su Descartes del padre Lucien Laberthonnière²², nonché del dibattito che fece seguito alla loro pubblicazione («Il Descartes del Laberthonnière e i suoi critici», GCFI 1940, 350-368). I lavori cartesiani del filosofo e teologo francese risalivano al primo decennio del Novecento (e qualcuno anche agli anni Ottanta dell'Ottocento) ed erano debitori nei confronti della vecchia monografia di Louis Liard (LIARD 1882), che aveva segnalato l'attrito tra metafisica e fisica nel pensiero cartesiano, influenzando molti studiosi di rilievo come Maurice Blondel, Charles Adam e Lucien Lévy-Bruhl. Ma nell'ottica anti-intellettualistica del teologo oratoriano la separabilità della fisica dalla metafisica diventava la premessa per un'aspra denuncia dell'agnosticismo di Descartes, il quale farebbe sostanzialmente a meno di Dio per farsi profeta di una scienza che vuole dominare il mondo. L'opera di Laberthonnière, condannata dalla Chiesa di Roma non per i suoi attacchi a Cartesio bensì per quelli contro l'intellettualismo della scolastica, rompeva molti schemi storiografici consolidati e perciò aveva suscitato una vivace discussione, nella quale, accanto ai maggiori studiosi francesi (Henri Gouhier, Étienne Gilson, Émile Bréhier, Louis Lavelle), era intervenuta pure una pattuglia di italiani che comprendeva anche due esponenti del pensiero neoscolastico, Francesco Olgiati e Luigi Pelloux. La discussione si era prolungata per diversi anni e, nello stesso 1940 in cui uscì l'articolo di Pierini sul *Giornale critico*, il primo numero della rivista *Les Études philosophiques* aveva pubblicato una serrata critica del *Descartes* di Laberthonnière, e dei criteri dell'edizione postuma fatta da Louis Canet delle sue *Études de philosophie cartésienne* (1938). La recensione era firmata da Joseph Segond (SEGOND 1940), figura importante nel panorama intellettuale della Francia della prima metà del Novecento, che nel citato volume del 1932 si era cimentato in una lettura idealistica della morale e della scienza di Descartes.

²² LABERTHONNIÈRE 1935 e LABERTHONNIÈRE 1938.

L'intera vicenda era un episodio del processo intentato a Descartes già dall'apologetica settecentesca e dalla Restaurazione ottocentesca che, per poter colpire meglio i propri bersagli, trovavano comodo accentuare la vicinanza di Descartes con la filosofia e la scienza dei Lumi. La 'riforma' della filosofia fatta da Victor Cousin si riduceva sostanzialmente a questo: sottrarre Descartes al pericoloso abbraccio con Condillac per confermare Descartes nel ruolo di iniziatore della filosofia moderna grazie alla rassicurante protezione della filosofia scozzese del senso comune, che permetteva di dare alla svolta cartesiana un segno soggettivistico e intimistico. Pierini non coglieva questo aspetto, che pure affiorava qui e là nella polemica tra Lévy-Bruhl ed Étienne Gilson, e, dopo avere dato un resoconto dei saggi cartesiani di Laberthonnière, si limitava a discutere le critiche di Gouhier, Gilson e Bréhier, e a contestare le accuse di modernismo rivolte a Laberthonnière dal padre Cordovani, consultore della commissione cardinalizia che aveva condannato all'Indice l'opera del teologo francese.

L'altro tratto distintivo della seconda serie del *Giornale critico* rispetto alla prima è la marcata crescita dell'interesse per Spinoza. Ciò è tanto più significativo in rapporto alla modesta attenzione per Leibniz, che continua a essere una presenza marginale nella rivista, dove è documentata soltanto dalla recensione del libro di Giovanni Emanuele Barié (1933) fatta da Aldo Testa (GCFI 1936, 181-183), e da tre brevi note del solito Radetti sul problema del male in Spinoza e Leibniz (GCFI 1935, 292), sulla *Bibliografia di Leibniz* di Émile Ravier (GCFI 1938, 167-168), e sul razionalismo di Christian Wolff (GCFI 1942, 119-120). La filosofia di Spinoza è invece presente nel lungo articolo di Leonardo Grassi («Il problema della libertà in Spinoza e in Kant», GCFI 1941, 68-90 e 140-161), che consegna l'interpretazione di uno Spinoza «battente alle porte idealistiche» e costruttore dell'unità di religione e morale che portereb-

be al primato kantiano della ragion pratica (GRASSI 1941, 140, 150-152), e in due lunghe e impegnate recensioni, pubblicate nella sezione «Varietà»: la prima di Andrea Ferro, che discute il libro di Harry A. Wolfson su Spinoza e la filosofia ebraica medievale (1934) (GCFI 1935, 50-64, 169-180), la seconda di Radetti (GCFI 1937, 425-454), che fa un esame critico degli ultimi due volumi della biografia di Spinoza del gesuita Stanislaus Dunin-Borkowski (1910-1935) (della quale Radetti aveva già recensito il primo volume: GCFI 1936, 163-175), riconoscendo il ruolo preminente che questo lavoro occupa ormai nella letteratura spinoziana, anche se ne lamenta gli eccessi di «filologia filosofica» (qui da intendere come gli eccessi di erudizione e di informazione sulla letteratura filosofica del XVII secolo), a giudizio del recensore utile ma pericolosa quando perde di vista il disegno complessivo.

A questi lavori va aggiunta la breve discussione tra Paul Siwek e Giorgio Radetti sulla religione di Spinoza (GCFI 1939, 368-377), a proposito della recensione di Radetti del libro sul panteismo di Spinoza scritto da Siwek (1937) (GCFI 1938, 259-262), la recensione del volume collettaneo pubblicato dall'Università Cattolica per il terzo centenario della nascita di Spinoza (1932) (Renato Cohen, GCFI 1935, 277-285), nonché quelle dei libri di argomento spinoziano di Fausto Meli (1934) (Delio Cantimori, GCFI 1935, 86-88), Carlo Mazzantini (1933) (Renato Cohen, GCFI 1936, 116-118), Giuseppe Roverelli (1934) (Cohen, GCFI 1936, 118-119), Léon Brunschvicg (1939) (Radetti, GCFI 1940, 258-259), Madeleine Francès (1937) (Radetti, GCFI 1941, 110-117).

3. Nel 1950 era apparso in Germania un saggio di Max Bense sull'attualità del pensiero cartesiano per una rifondazione intellettuale dell'Europa che rifiutasse l'ideologia comunista e l'escatologia cristiana²³. Si aprì una discussione

23 BENSE 1950.

che coinvolse, tra gli altri, Simone Weil e Bertolt Brecht, mentre in Italia non accadde nulla di simile e nella terza (1945-1969) e nella quarta serie (1970-1979) del *Giornale critico*, entrambe sotto la direzione di Ugo Spirito e con Emilia Giancotti Boscherini segretaria di redazione, la situazione degli studi cartesiani non cambia di molto rispetto alle due serie dirette da Gentile. Descartes continua a non suscitare un particolare interesse né teorico né storico e i contributi di spessore sono sempre pochi. Questa penuria di studi di argomento cartesiano era però compensata da una più consistente informazione bibliografica, che trova posto nelle recensioni, nelle rassegne bibliografiche sulla storia della filosofia moderna nonché nel numero poderoso di «Note e notizie» redatte da Eugenio Garin (dal 1947 al 1963 e poi, nella quarta serie, nel 1971) e da Pietro Piovani (dal 1963 al 1969 e, nella quarta serie dal 1970 al 1979), che in poche pagine offrivano al lettore del *Giornale critico* un'accurata informazione critica, anche se di necessità sintetica, sul panorama della letteratura scientifica internazionale.

Ma c'è un altro aspetto che va segnalato. Nelle due serie dirette da Ugo Spirito si accentua la crescita dell'interesse per Spinoza rispetto a quello per Descartes. Naturalmente questa tendenza può essere stata accentuata dagli interessi scientifici di Emilia Giancotti Boscherini, così come ad alimentare l'attenzione su Spinoza nelle prime due serie sicuramente hanno giocato un ruolo importante gli interessi scientifici di Giovanni Gentile. Ma va segnalato che l'incremento degli studi su Spinoza, soprattutto nella quarta serie, corrisponde a un considerevole aumento dei contributi di argomento marxista, confermando così una sintonia col pensiero di Spinoza, già segnalata da Marx e da Engels nella *Sacra famiglia* (1845), che ha caratterizzato dovunque, ma soprattutto in Francia, gli studi sul marxismo del Secondo dopoguerra. Le preferenze intellettuali per Spinoza, pur diversamente motivate, incrementano

comunque l'interesse per l'autore che cresce in maniera costante nelle prime quattro serie della rivista.

Dunque nella terza serie (1945-1969) il *Giornale critico* pubblica un solo articolo sul cartesianismo, quello di taglio squisitamente storico di Eugenio Garin («Cartesio e l'Italia», GCFI 1950, 385-405), all'origine una commemorazione fiorentina per il terzo centenario della morte del filosofo. L'articolo di Garin segnava una caratteristica sempre più marcata dei contributi di argomento cartesiano apparsi sulla rivista, destinati a seguire i percorsi italiani, nel contesto europeo, della filosofia e della scienza cartesiane. Quando Garin pubblicava il suo articolo, punti di riferimento per gli studi su Cartesio e l'Italia erano ancora il vecchio libro di Gabriel Maugain²⁴, la *thèse* di Louis Berthé de Besaucèle²⁵, il cui carattere pionieristico faceva passare sopra le numerose manchevolezze sul piano della consapevolezza metodologica e dell'informazione bibliografica, il saggio di Carmelo Ottaviano²⁶, debitore di Maugain e limitativo dell'influenza di Descartes al di fuori degli studi di fisica. A distanza di pochi anni erano apparsi *La filosofia di Gian Battista Vico* (1911) di Benedetto Croce e gli *Studi vichiani* (1915) di Giovanni Gentile, ed entrambi legittimavano un'interpretazione della ricezione di Descartes in Italia schiacciata sul ruolo anti-cartesiano esercitato da Vico. Lo studio di Garin mirava dunque ad allontanarsi da questo rumore di fondo e, così come aveva fatto Antonio Banfi per Malebranche²⁷, si proponeva di mostrare come vecchi schemi interpretativi rendessero opaca l'individuazione della presenza di Descartes nella cultura filosofica italiana, soprattutto meridionale e segnatamente napoletana. La ricerca del «senso dell'itinerario cartesiano», ci consegna un uomo che si distacca dal mondo per trovare in sé «il fondamento del mondo, onde tornarvi atto-

24 MAUGAIN 1909.

25 BERTHÉ DE BESAUCELÈ 1920.

26 OTTAVIANO 1943.

27 BANFI 1938.

re e dominatore» (GARIN 1950, 391), e ci permette di individuare gli aspetti essenziali del rapporto di Descartes col pensiero del Rinascimento e del Medioevo per cogliere, al di là delle specifiche ricerche di L. Blanchet e di É. Gilson²⁸, il senso complessivo del filosofare cartesiano e del suo rapporto col Quattrocento e col Cinquecento, sostituendo opposizioni convenzionali con una sostanziale «convergenza». Una continuità che si sostanzia di tradizioni testuali e smentisce l'idea per cui la metafisica cartesiana nascerebbe «dal tronco della scolastica post-tridentina», per affermare invece che essa si muove «nell'atmosfera delle filosofie della Rinascenza», le quali prima di Cartesio avevano riferito tutto «alla mente dell'uomo» (GARIN 1950, 392, 393). C'è qui, precocemente affermato, il senso complessivo dell'interpretazione di Descartes da parte di Garin, il quale faceva di Cartesio una tappa fondamentale del percorso che andava da Campanella a Vico e collocava anche Vico nel filone dell'eredità rinascimentale²⁹. Per più di un verso era un'interpretazione che veniva da lontano, giacché la si può trovare nella *Historia critica philosophiae* (1743) di Jacob Brucker, il quale appunto assegnava a Descartes il titolo di «*philosophiae reformatore*» e lo accostava a Bruno e Campanella, oltre che a Bacon e a Hobbes (ma anche a Leibniz e a Christian Thomasius). In tempi più vicini c'era stata la lettura della filosofia dal Rinascimento a Vico fatta da Gentile³⁰, anch'egli sostenitore di una continuità tra Campanella e Bruno e Descartes, seppure individuando un vuoto nella filosofia italiana da Campanella a Vico che era anche un vuoto di metafisica. Garin condivideva molti aspetti dell'interpretazione gentiliana dell'Umanesimo e del Rinascimento (a cominciare dall'opposizione radicale alla scolastica), tuttavia rovesciava alcune asserzioni di Gentile, celebrando il carattere genuinamente filosofico rin-

28 BLANCHET 1920, GILSON 1913(1), GILSON 1913(2), GILSON 1930.

29 GARIN 1968 e GARIN 1978 (ora in GARIN 1993, 73-106 e 197-217).

30 Il tema di Gentile e il Rinascimento è stato affrontato da vari studiosi: cfr. per tutti SCAZZOLA 2002.

tracciabile nei poeti e scrittori non filosofi. Perciò anch'egli lavora sull'eredità del Rinascimento italiano nella filosofia cartesiana, ma la individua nella complessità dei suoi aspetti, molti dei quali interagiranno con l'ambiente italiano anche facendo a meno della metafisica. La battaglia di Cartesio contro la scolastica e il suo adoperarsi per ricongiungere l'eredità rinascimentale con la scienza galileiana, è la chiave che permette a Garin di aprire le porte dell'accoglienza di Descartes tra gli italiani che tenevano viva l'eredità di Galilei ma anche di Bruno e Campanella, come Vincenzo Viviani, Tommaso Cornelio, ma anche Marcello Malpighi e Gregorio Caloprese («gran filosofo renatista» secondo le parole di Vico), Francesco Maria Spinelli e, per una fase del suo pensiero, Paolo Mattia Doria. Il pensiero cartesiano viene pertanto ibridato con quello di chi allora appariva alleato nella battaglia anti-aristotelica, da Gilbert a Stigliola, da Campanella a Galileo, da Bacone a Gassendi, da Digby a Hobbes. Questo incontro fece di Napoli uno dei principali centri del cartesianismo europeo, anche se la ricezione del cartesianismo fu significativa pure a Venezia e a Padova (grazie all'insegnamento di Michelangelo Fardella e alla sua trama di relazioni con Malebranche, Arnauld e Leibniz), e fu comunque presente a Genova, a Pisa, a Perugia e a Roma e in Sicilia. Nel ricco e complesso ambiente napoletano si forma Vico che, nel mentre prende le distanze da Cartesio, tesse l'elogio dello spessore e della profondità del suo pensiero, individuandone il merito maggiore proprio nell'aver egli «voluto far convergere i risultati della filosofia rinascimentale con la scienza di Galileo» (GARIN 1950, 401). Con Vico però finisce soltanto una fase della vicenda italiana del cartesianismo, che continuerà con nuove immagini del filosofo nel Settecento illuministico fino a divenire oggetto di altre mutazioni con Gerdil e Gioberti, Rosmini e Galluppi, Spaventa e Croce e Gentile. Ai quali ultimi, «animatori della ripresa idealistica» (GARIN 1950, 404), va il merito di avere

ravvivato la ricerca intorno al cartesianismo come discussione sui temi dominanti della filosofia moderna.

Come si è già osservato a proposito delle precedenti serie della rivista, anche in questo caso la scarsità di articoli è compensata da una maggiore presenza di temi cartesiani in altre sezioni del *Giornale critico*. Nella sezione «Varietà» appaiono studi specificamente destinati a chiarire aspetti del pensiero di Descartes e di autori cartesiani, come i due contributi di Enrico De Angelis, «Il metodo geometrico da Cartesio a Spinoza» (GCFI 1964, 393-427), volto a illustrare i differenti impieghi di *analisi* e *sintesi* tra Descartes e Spinoza (tema oggetto anche della monografia dell'autore, DE ANGELIS 1964), e le «Riflessioni di Johann Clauberg sul principio di inerzia» (GCFI 1965, 364-368), analisi delle *Disputationes physicae* (1663) di Johann Clauberg, nella quale si dà conto del tentativo del primo cartesiano tedesco di conciliare il principio di inerzia nella formulazione datane da Descartes con la fisica aristotelica e di quanto Clauberg fosse consapevole delle implicazioni metafisiche e teologiche che potevano sconvolgere l'impianto della metafisica scolastica.

Vanno qui ricordati, in quanto parte di un programma di ricerca di vasta portata il cui esito sarà il ridimensionamento della centralità del cartesianismo nella filosofia moderna, anche gli *Studi sull'atomismo del Seicento*, pubblicati da Tullio Gregory in tre puntate («I. Sebastiano Basson», GCFI 1964, 38-65; «II. David van Goerle e Daniel Sennert», GCFI 1966, 44-63; «III. Cudworth e l'atomismo», GCFI 1967, 528-541), dedicati appunto a illustrare la presenza nella filosofia e nella scienza seicentesche di un'alternativa corpuscolare alla fisica geometrica cartesiana.

Anche l'interesse per il pensiero di Leibniz rimane marginale. In tutta la terza serie compare soltanto un articolo dedicato a Leibniz, quello di Pantaleo Carabellese («Leibniz nel suo e nel nostro tempo», GCFI 1947, 349-367), all'o-

rigine una commemorazione per il terzo centenario della nascita del filosofo, tenuta al Congresso internazionale di filosofia (Roma, novembre 1946). Si tratta di una presentazione complessiva dell'opera di Leibniz, la cui spiritualizzazione della natura, simmetrica al naturalismo spinoziano, fu abbandonata nel pensiero tedesco kantiano e postkantiano per tornare al pensiero di Cartesio, «vuoto di essere», e alla opposizione spirito-materia (CARABELLESE 1947, 359-360). Carabellese segnalava l'attualità del filosofo individuandola nel suo recupero metafisico «della positività spirituale dei molti», un atteggiamento che gli sembrava la condizione preliminare allo «sforzo di redenzione» che si imponeva alla democrazia post-bellica (CARABELLESE 1947, 362). Se concludeva il suo discorso con un appello alla «divina coesione degli uomini» voluta da Mazzini, Carabellese presentava Leibniz come modello di una necessaria riconciliazione europea proprio per la varietà enciclopedica dei suoi interessi e per le sue apparenti contraddizioni: di *tedesco* che scrisse la massima parte delle sue opere in francese e in latino; di *protestante* che fu a servizio di un principe cattolico; di sostenitore dell'unione delle Chiese cristiane che professò il libero pensiero al di là del dogma. Era dunque il fatto che egli fosse «un uomo che è *l'uomo dei molti* e tende a procurare più che sia possibile l'unità di questi molti nel loro concreto vivere» (CARABELLESE 1947, 349 n.) a rendere Leibniz il miglior modello possibile per la riconciliazione e la ricostruzione anche intellettuale dell'Europa post-bellica.

Una strada che veniva indicata anche da Kurt Huber nella sua biografia di Leibniz (incominciata in carcere prima che l'autore fosse messo a morte il 13 luglio 1943 per la sua appartenenza al gruppo antinazista della Rosa bianca), uscita incompiuta a Monaco nel 1951 (HUBER 1951), e dal filosofo e psichiatra Kurt Hildebrandt nel volume *Leibniz e il regno della grazia*, pubblicato in Olanda nel 1953 (HILDEBRANDT 1953). Ma che non ebbe seguito in Italia e

non fu condivisa dagli altri collaboratori del *Giornale critico*, che continuò a ignorare sostanzialmente Leibniz. Infatti il filosofo tedesco è oggetto soltanto di un altro studio, pubblicato nella sezione «Varietà» da Antonio Corsano («Leibniz e la storia», GCFI 1954, 356-368), nel quale l'autore, prende lo spunto dal recente volume di Werner Conze (CONZE 1951), per escludere che Leibniz abbia trasferito l'indagine storiografica nella sua filosofia o abbia unificato i due ordini di verità, storico e filosofico. Il significato autentico della riflessione leibniziana sulla storia va infatti collocato nell'ambito degli studi di *ars critica* e del confronto col *pirronismo storico*, che riportano Leibniz al dialogo coi suoi reali interlocutori, Arnauld, Huet e Bayle.

Assai più consistente è invece la presenza di Spinoza, al quale sono dedicati tre articoli. Il primo è di Giorgio Radetti («Gentile e Spinoza», GCFI 1947, 237-245), che segnala l'«affinità speculativa» con la tradizione idealistica ma, nel confermare la «continuità dell'ispirazione speculativa bruniana, e rinascimentale in genere, nello spinozismo» affermata dalla storiografia di ispirazione spaventiana, mette in luce anche un parziale, eppure importante, allontanamento da Spaventa giacché l'immanentismo spinoziano corrisponde, «sul piano dell'oggetto e del pensato», all'«immanentismo assoluto che l'attualismo vuole essere sul piano del pensante» (RADETTI 1947, 240)³¹. Il secondo («Filosofia e religione nel pensiero di Spinoza», GCFI 1951, 43-68), si deve a Giuseppe Semerari, il quale conduce una discussione critica del rapporto di unità e separazione di religione e filosofia, mostrando come gli aspetti rigorosamente metafisici dell'*Ethica* si accompagnino nel *Tractatus theologico-politicus* a concessioni pratiche all'empiria della convivenza sociale. Infine Dario Fauci («*Amor Dei intellectualis e charitas erga proximum* in Spinoza», GCFI 1954, 461-480), pone il problema di una non risolta unificazione tra le esigen-

³¹ Il saggio di Radetti sarà ristampato in GENTILE 1948.

ze ideali del filosofo, l'amore del sapiente «verso l'assoluto», e l'obbedienza alla legge dello stato come condizione necessaria per disciplinare le passioni all'interno della società.

A questi articoli si aggiungono tre studi nella sezione «Varietà», rispettivamente di Emilia Giancotti Boscherini che delinea con maestria la ricezione italiana di Spinoza dal 1677 al 1785, caratterizzata da una prevalente interpretazione materialistica (GCFI 1963, 339-362), di Felice Alderisio che prende in esame un articolo inedito di B. Spaventa su Bruno e Spinoza (GCFI 1966, 218-225), e di Giuseppe Semerari (GCFI 1964, 428-438), il quale mostra come l'ambiguità di Spinoza, che è correlata alla sua profondità e fecondità, sia originata dalla confluenza nel filosofo di tradizioni differenti (l'ontologia aristotelico-scolastico-cartesiana, la matematica e la fisica galileiana, la teologia e la cosmologia ebraico-cristiano-araba) e sia da considerarsi un aspetto fecondo del suo pensiero perché da qui si origina l'attualità del pensiero spinoziano, capace di aprire la via a una filosofia «che può produrre l'estraniarsi dell'uomo a se stesso e assieme tentare il suo recupero e la sua riappropriazione», SEMERARI 1964, 438.

Come si è detto, la penuria di studi sul cartesianismo è bilanciata da una documentazione del panorama internazionale degli studi, significativamente più ampia che nelle prime due serie della rivista. Mi riferisco innanzitutto alle recensioni di volumi specificamente dedicati a Cartesio e al cartesianismo: i tre volumi delle *Obbiezioni al Cartesianesimo* (1946-1947) che raccolgono corsi universitari tenuti da Pantaleo Carabellese negli anni 1938-1940 (Paolo Filiasi Carcano, GCFI 1948, 178-186), la scelta di testi cartesiani sulla libertà curata e introdotta da Jean-Paul Sartre (1946) (Luigi Quattrocchi, GCFI 1950, 475-480), il volume collettaneo *Descartes et le cartésianisme hollandais* (1950), uno dei punti più alti della storiografia cartesiana della metà del Novecento

(Giorgio Radetti, GCFI 1952, 250-253). Ma andrebbero ricordate anche le recensioni dei libri non specificamente di argomento cartesiano, nei quali però il pensiero di Descartes (e di Spinoza e di Leibniz) è comunque presente: *La pensée européenne au XVIIIème siècle* (1946) di Paul Hazard (Luigi Quattrocchi, GCFI 1950, 229-231), *Il pensiero moderno* di Michele Federico Sciacca (1949) (Paolo Filiasi Carcano, GCFI 1950, 367-372), *The Concept of Mind* (1949) di Gilbert Ryle (Paolo Filiasi Carcano, GCFI 1951, 277-289), *Il problema della filosofia moderna* (1951) di Marino Gentile (Giulio F. Pagallo, GCFI 1952, 500-503), *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire* (1960) di John S. Spink, (Lia Formigari, GCFI 1962, 269-272), *l'Introduzione all'ateismo moderno* (1964) di Cornelio Fabro (Giancarlo Finazzo, GCFI 1965, 592-597), e infine *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche* (1966) di Karl Löwith (Nicola Massimo De Feo, GCFI 1967, 634-640). Di questo maggiore interesse bibliografico beneficia limitatamente Leibniz, al quale sono dedicate due recensioni di Armando Carlini, entrambe del 1948, relative agli studi leibniziani di Gallo Galli (1948) e al volume su Leibniz curato dall'*Archivio di filosofia* (1947) (GCFI 1948, 352-356), e un'altra di Enrico Garulli sul primo volume della monografia di Francesco Barone sulla *Logica formale e logica trascendentale* (1957) (GCFI 1958, 567-571). Più consistente, com'era prevedibile, il bottino degli studi spinoziani, con otto recensioni. Tre di Emilia Giancotti Boscherini, la quale nel 1959 dà conto dei *Saggi su Spinoza* (1958), di Enrico Garulli (GCFI 1959, 560-565) e, congiuntamente, della traduzione della voce «Spinoza» del *Dictionnaire* di Bayle (1958) e di quella dell'*Ethica* (1959) pubblicate entrambe da Boringhieri (GCFI 1959, 565-566). A queste si aggiungono la recensione di Antonio Corsano relativa a due lavori di Giuseppe Semerari (1953) (GCFI 1953, 371-379), le due di Giuseppe Semerari del libro *Spinoza in Soviet Philosophy* (1952) di George L. Kline (GCFI 1953, 521-526) e della seconda edizione (1964) dello *Spinoza* di Augusto Guz-

zo (GCFI 1964, 441-444), e infine quella di Armando Plebe del libro di Franco Chiereghin sull'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana (1961) (GCFI 1962, 134-135).

Un quadro completo dell'informazione fornita dal *Giornale critico* sui tre esponenti della filosofia razionalistica deve però tenere conto anche delle «Note e notizie», curate da Eugenio Garin e da Pietro Piovani, che inaugurarono un nuovo genere letterario fatto di informazioni bibliografiche e discussioni storiografiche, e divennero presto un appuntamento consuetudinario per i lettori della rivista. Anche dallo spoglio dei contributi a questa rubrica emergono alcuni orientamenti significativi. La terza serie conferma la sostanziale marginalità di Leibniz, presente in tre sole note nell'arco di un ventennio: una di Garin, che tratta congiuntamente di Herder, Nietzsche e Leibniz (GCFI 1948, 207-208) e due di Piovani, sulle scelte di scritti leibniziani pubblicate da Vittorio Mathieu (1963) (GCFI 1964, 171) e da Domenico O. Bianca (1967-1968) (GCFI 1968, 311). Si inverte invece la tendenza a privilegiare Spinoza, cui sono dedicate soltanto due note, di Emilia Giancotti Boscherini sulle edizioni italiane del filosofo (GCFI 1963, 135) e di Pietro Piovani sulla sua filosofia etico-politica (GCFI 1964, 452). Ciò in un arco di tempo (GCFI 1945-1969) nel quale la letteratura spinoziana è stata prolifica anche da noi.

Assai più ricco è però il numero delle «Note e notizie» dedicate a Cartesio e al cartesianismo da Eugenio Garin, che si aggiungono a quella su Malebranche redatta da Pietro Piovani (GCFI 1965, 461-462). Nell'arco di un decennio l'attenzione di Garin per la storiografia e la bibliografia di argomento cartesiano è costante e nutrita, tanto da rendere impossibile ricordare qui analiticamente le numerose segnalazioni e integrazioni bibliografiche, nonché i rapidi commenti relativi a pubblicazioni recenti sulla filosofia sei-settecentesca, con una particolare attenzione alle vicende italiane che conferma il carat-

tere programmatico dell'articolo «Cartesio e l'Italia» del 1950, di cui si è parlato sopra.

Per quanto riguarda la rivista, il lungo percorso di studi cartesiani di Garin giunge a un compimento simbolico soltanto col fascicolo monografico *Per una storia dei cartesiani in Italia* (GCFI 1996/3), pubblicato per la cura di Maurizio Torrini in occasione del quarto centenario della nascita di Descartes. Nell'«Avvertenza» al fascicolo Garin (GCFI 1996, pp. 307-311), ribadirà che la possibilità di una corretta comprensione della ricezione italiana del cartesianismo è strettamente connessa a una nuova lettura dei rapporti di Descartes con la cultura rinascimentale e non può prescindere né da come abbia preso corpo il progetto di una nuova *science universelle*, né dalla considerazione della fortuna delle singole opere cartesiane e delle lingue nelle quali testi e traduzioni circolarono. Soltanto tenendo conto di questi aspetti si può cogliere la ricchezza del cartesianismo italiano e opporla alla parzialità del giudizio espresso da Giovanni Gentile, in occasione della sua recensione al libro di Maugain (pubblicata su *La Critica* nel 1909 e ristampata nel 1915 in apertura alla sua raccolta di *Studi vichiani*), di una inadeguatezza della ricezione italiana di Cartesio sul piano delle dottrine metafisiche. Giacché questa ricchezza si rivela negli studi di fisica e di fisiologia e nelle indagini sul rapporto mente-corpo e sulle passioni dell'anima, spesso piegate a un esito monistico e materialistico³². Per quanto concerne Garin, peraltro, il suo costante impegno cartesiano era approdato trent'anni prima all'ampio e denso saggio *La vita e le opere di Cartesio*, posto come introduzione alle *Opere* del filosofo pubblicate nel 1967 (DESCARTES 1967) in due volumi nei «Classici della filosofia moderna» dell'editore Laterza, e destinato a una duratura fortuna scientifica ed editoriale autonoma.

³² Si veda anche GARIN 1997.

4. La quarta serie (1970-1979) del *Giornale critico*, che inizia con la celebrazione del cinquantenario della rivista, accentua alcune tendenze emerse chiaramente nella terza serie: continua l'esiguità della presenza di Leibniz, mentre l'interesse per Cartesio e il cartesianismo sembra consolidato, benché sia largamente superato dal predominante interesse per Spinoza.

La filosofia di Leibniz non è oggetto di nessun articolo, ma soltanto di due studi nella sezione «Varietà». Il primo, che si deve a Filippo Costa («Prospettive sulla logica leibniziana», GCFI 1971, 36-70) discute le obiezioni mosse dalla letteratura scientifica al panlogismo di Louis Couturat fino alla soglia degli anni Sessanta e indica possibili piste di ricerca, tra le quali ha un posto preminente lo studio dei rapporti tra logica e metafisica leibniziana quale emergeva dai lavori di Francesco Barone. Il secondo, di Guido Zingari («La possibilità nella logica e nella morale di G. W. Leibniz», GCFI 1976, 387-415), ripropone l'immagine sartriana di Leibniz come il pensatore che meglio di altri ha saputo trarre «le conseguenze implicite nella configurazione morale dei possibili» (ZINGARI 1976, 392), come conferma la centralità della categoria di *possibilità* nell'ontologia leibniziana. A questi studi si aggiunge una sola recensione, della laterziana *Introduzione a Leibniz* (1976) di Vittorio Mathieu (GCFI 1978, 258-260).

Cinque sono invece gli articoli di argomento direttamente o indirettamente cartesiano. Maurizio Torrini prosegue sulla strada indicata da Garin, e condivisa da Pietro Piovani, di un'indagine fine della presenza di Descartes nella cultura italiana, e specificamente meridionale, come parte integrante del percorso che va da Campanella a Vico e nel quale ha un posto rilevante la diffusione europea della scienza galileiana, alla quale l'autore aveva dedicato la monografia su Tommaso Cornelio del 1977³³. Torrini metteva in luce la plura-

33 TORRINI 1977.

lità di immagini e letture di Cartesio, attestate dall'*Autobiografia* e dagli altri scritti di Giannone: il Cartesio degli Investiganti, che veniva a intrecciarsi con la circolazione di Gassendi e quella problematica di Galileo, il Cartesio cristiano di Malebranche e quello cripto-materialista dei libertini, che fornisce materiali agli «ateisti» napoletani di fine secolo («Il Cartesio di Giannone», GCFI 1979, 131-143). Antonio Corsano, nell'articolo «Alle origini della iatromatematica» (GCFI 1973, 26-38), affronta la questione dei presunti antecedenti tardomedievali (Ruggero Bacone, Nicola Oresme) e rinascimentali (Giovanni Battista da Monte) della iatromatematica segnalandone la distanza dall'applicazione alla medicina dello sperimentalismo galileiano e del meccanicismo cartesiano. Interessante per la ricezione del cartesianismo è anche l'altro articolo di Corsano, «Per una rilettura del vichiano *De ratione*» (GCFI 1978, 151-171), dedicato a uno degli scritti più anti-cartesiani di Vico, del quale lo studioso sottolinea l'ispirazione pedagogico-politica e il carattere di manifesto di una crisi che coinvolgeva «il neocartesiano platonizzante» diffuso nel ceto forense e nella nobiltà cittadina (CORSANO 1978, 154), da cui si poteva uscire soltanto con una nuova *topica* che sostituisse il dogmatismo analitico-matematico e fosse fondamento comune alla cultura letteraria ma anche scientifica e giuridico-politica.

Di indubbia pertinenza cartesiana sono anche i due articoli di Tullio Gregory, dedicati rispettivamente a «Erudizione e ateismo nella cultura del Seicento. Il *Theophrastus redivivus*» (GCFI 1972, 194-240) e al «Dio ingannatore e genio maligno» (GCFI 1974, 477-516). Si tratta di due lavori meritatamente famosi, che vanno nella direzione già indicata a proposito dei precedenti articoli sull'atomismo del Seicento: entrambi si occupano di Descartes (indirettamente il primo e direttamente il secondo), ma per ridimensionare l'interpretazione cartesianocentrica della storiografia francese. Infatti il *Theophrastus redi-*

vivus è la conferma della vitalità, nel pieno del Seicento e ancora dopo la morte di Descartes, di quelle dottrine naturalistiche antiche e moderne che il meccanicismo cartesiano si era proposto di soppiantare; e lo studio delle fonti della questione teologica del Dio ingannatore, spesso presentata come un'invenzione originale dell'autore delle *Meditationes*, ci mette in presenza di un Cartesio lettore attento della teologia volontaristica francescana del basso Medioevo. Dunque sia la novità della filosofia di Descartes nei confronti degli eredi della scolastica sia l'immagine di un Seicento interamente soggiogato alla filosofia cartesiana venivano messe seriamente in discussione.

A questi importanti articoli si aggiungono, nella sezione «Varietà», quattro brevi lavori concernenti direttamente o indirettamente il cartesianesimo: la nota di Antonio Corsano, il quale individua un'influenza del vitalismo rinascimentale sulla biologia cartesiana («La morte di Cartesio», GCFI 1979, 234-238); le recensioni, sempre di Antonio Corsano, della monografia di Dino Pastine su Juan Caramuel (1975) (GCFI 1976, 543-546) e degli atti di un convegno del 1976 sull'atomismo del Seicento (1977) (GCFI 1979, 239-249). Infine la nota di Claudia Stancati che, seguendo una pista indicata da Sebastiano Timpanaro jr. in un saggio del 1969, rintraccia i testi holbachiani ai quali può avere attinto Leopardi («Lettura di D'Holbach in Italia nel XIX secolo», GCFI 1979, 279-285).

Meritano inoltre di essere ricordati altri due densi studi, entrambi pubblicati nella sezione «Varietà» dove di solito venivano relegati i lavori storici anche se importanti, che affrontano il tema dei rapporti tra la filosofia cartesiana e la religione cattolica, seppure da prospettive differenti. Il primo si deve a Giuseppa Battisti e verte su una questione centrale del pensiero cartesiano («L'occasionalismo in Descartes», GCFI 1971, 262-298), rispondendo a una questione che ha diviso la critica, cioè se Descartes sia stato occasionalista

come lo fu quella parte dei suoi seguaci che aveva in Malebranche il suo principale punto di riferimento. In un saggio notevole per lo stato degli studi di allora ma ancora utile a distanza del mezzo secolo trascorso dalla sua pubblicazione, l'autrice ricostruisce la vicenda storica della dottrina occasionalistica nella letteratura medica che, prima di quella filosofica, aveva elaborato una teoria della «causa che dà occasione», che cioè produce l'effetto anche in maniera accidentale o strumentale. Da questa tradizione (che si dipana attraverso gli scritti di Galeno, Avicenna, Leonhart Fuchs) giungevano a Descartes due spunti di riflessione: il riconoscimento della necessità di un parallelismo tra anima e corpo nel momento in cui le «cause occasioni» agiscono, e il fatto che le passioni sono l'ambito in cui si esercita l'azione dell'anima in quanto «causa occasione» estranea al corpo (BATTISTI 1971, 280). Nel momento in cui rompe la struttura gerarchica della tradizione animistica e vitalistica (intelletto, anima, facoltà, corpo) per mettere pensiero ed estensione allo stesso livello di parità ontologica, Cartesio deve misurarsi col problema della connessione anima-corpo respingendo due opposte soluzioni: quella platonica dell'anima ospitata nel corpo come il nocchiero nella nave e quella aristotelica dell'anima forma del corpo (BATTISTI 1971, 283). È noto come al problema della comunicazione tra mente e corpo Descartes abbia dato una soluzione fisiologica e non metafisica, tuttavia dal problema metafisico di come una sostanza spirituale possa muovere una sostanza corporea realmente distinta da essa nasce la riflessione dei primi occasionalisti, Cordemoy e La Forge, presto seguiti da Clauberg, Geulincx e Malebranche, i quali generalizzano a tutto il creato il modello della «causa che dà occasione», applicata da Descartes ai casi di interferenza tra sostanza pensante e sostanza estesa perché gli permetteva di risolvere i problemi sorti dall'accentuata separazione di ambito spirituale e ambito corporeo, dal momento che la parità ontologica delle due sostanze impe-

diva di ricorrere a quegli elementi intermedi (virtù, facoltà, forze) che avevano permesso alla tradizione filosofica di maneggiare la separazione anima-corpo (BATTISTI 1971, 290-291). Sulla base degli scritti di Descartes si può ragionevolmente ipotizzare che questo esito teorico sia maturato nel corso dello studio dei testi di medicina fatto dal filosofo in Olanda tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta. Dunque è possibile dare una interpretazione teorica e una precisa prospettiva storica al problema, posto da Henri Gouhier nel suo libro *La vocation de Malebranche* (GOUHIER 1926), del significato in Descartes dell'espressione «causa che dà occasione». Un uso che trova applicazione nelle *Passions de l'âme*, l'ultima opera di Descartes nella quale si dispiega l'analisi psicosomatica da parte dell'autore che era intenzionato a mantenere lo studio della morale entro i limiti di una conoscenza scientifica, da «fisico». Mentre l'atteggiamento metafisico e religioso degli occasionalisti successivi allontanerà la nozione di «causa che dà occasione» dall'ambito medico e descrittivo nel quale l'aveva impiegata Descartes per farne una modalità dell'operare di Dio nel mondo (BATTISTI 1971, 298).

Il secondo studio sui rapporti di Descartes con la religione, di Antonina M. Alberti, è dedicato a illustrare la natura dello scetticismo del famoso anti-cartesiano Pierre Daniel Huet («Lo scetticismo apologetico di Pierre Daniel Huet», GCFI 1978, 210-237). L'autrice sottolinea l'organicità del sistema filosofico che si ricava dalle opere del gesuita vescovo di Avranches, nelle quali è possibile riconoscere un modello epistemologico che oppone alla rigidità dell'*esprit de géométrie*, e alla pretesa dogmatica di evidenza e certezza, la via della probabilità suggerita dal ragionevole scetticismo di Gassendi e che, oltre a essere vicino all'esperienza più dei modelli matematici, appariva più compatibile con la fede tradizionale. Ma il modello di rapporti tra ragione e fede proposto da Huet rendeva quest'ultima libera di revocare in ogni momento

l'autonomia della conoscenza contenuta nel messaggio galileiano, come faceva anche Mersenne, il quale si dichiarava a favore di una certezza empirica e probabilistica, ma contrastava il modello matematico di Descartes e anche quello di Galilei. Dunque le scelte dello scettico Huet appartengono alla storia dei ripetuti tentativi fatti dall'apologetica per adattare la scienza moderna agli schemi di pensiero tradizionali.

Tra i contributi di interesse cartesiano vanno ricordate anche le recensioni di tre lavori di Giuseppe Lissa dedicati a Fontenelle (1971, 1973), due di Antonio Corsano (GCFI 1974, 308-310; GCFI 1975, 305-307) e una di Maria Teresa Marcialis (GCFI 1974, 596-598). In questa quarta serie le «Note e notizie» che si devono a Eugenio Garin sono meno numerose e una sola, su Gravina, è di interesse indirettamente cartesiano (GCFI 1970, 150-152), mentre in numero ragguardevole sono quelle scritte da Pietro Piovani, delle quali soltanto tre attengono in qualche modo alle vicende del cartesianismo: quella riguardante la scelta di testi relativi alla disputa sei-settecentesca sugli antichi e sui moderni (1970), curata da Maria Teresa Marcialis (GCFI 1971, 371-372), e le due concernenti il volume di Gianfranco Cantelli su Bayle (1969) (GCFI 1970, 312-313) e quello di Paolo Cristofolini su cartesiani e sociniani (1974) (GCFI 1975, 310).

Il confronto con Spinoza è però decisamente a vantaggio dell'autore dell'*Ethica*, che è oggetto di due studi di Hervé A. Cavallera, pubblicati nella sezione «Varietà»: «La fine dell'antropocentrismo nell'*Ethica* di Spinoza (GCFI 1978, 443-453) e «L'intelligibilità della storia in Spinoza» (GCFI 1978, 454-468), che si propongono di mostrare come la fine dell'antropocentrismo non si traduca necessariamente nella rinuncia all'intelligibilità del divenire, cioè nella negazione della possibilità di comprendere il processo storico. È bene ricordare anche l'articolo di Siegrid Hessing sulla durata della validità

del bando di scomunica e di espulsione dalla comunità ebraica di Amsterdam pronunciato contro Spinoza nel 1656 («Spinoza-ban Invalid after Death», GCFI 1979, 158-167), nonché le recensioni di Giuseppe Semerari al *Lexicon Spinozanum* (1970) di Emilia Giancotti Boscherini (GCFI 1972, 283-284), di Antonio Corsano a una raccolta di testi spinoziani sulla libertà religiosa e la libertà politica, curata da Giorgio Radetti e da Emilia Giancotti Boscherini (1974) (GCFI 1975, 304-305), e alla monografia di Fiorella Pintacuda de Michellis sul socinianesimo (1975) (GCFI 1976, 594-595), e infine quella di Emilia Giancotti Boscherini all'edizione dell'*Ethica*, con apparato lessicografico completo di concordanze, indici, frequenze e tavole comparative, curata dal Cetedoc di Lovanio (1977) (GCFI 1978, 554-558).

Ma a fare pendere la bilancia a favore di Spinoza fu soprattutto il numero monografico doppio (GCFI 1977/3 e 4), curato da Emilia Giancotti Boscherini, che il *Giornale critico* pubblicò in occasione del terzo centenario della morte del filosofo. A dimostrazione dell'ampia trama di relazioni scientifiche della segretaria di redazione della rivista, i contributi erano redatti da specialisti in massima parte stranieri e coprivano un vasto arco di temi, dalla biografia intellettuale del filosofo allo studio di autori con i quali Spinoza si è confrontato e alla ricezione della sua filosofia, dalle questioni fondamentali della metafisica e dell'etica ad altri aspetti significativi del suo pensiero, anche se la concentrazione maggiore degli studi era sul pensiero politico di Spinoza (sette contributi su un totale di venti), a conferma di una tendenza diffusa nella letteratura internazionale.

Per avere un numero monografico del *Giornale critico* dedicato a Cartesio si dovrà aspettare quello pubblicato nel 1996, cui si è già fatto cenno; in tutto l'arco della sua vita centenaria, la rivista non dedicherà mai un fascicolo monografico a Leibniz.

5. Lo spoglio delle annate delle prime quattro serie del *Giornale critico* sembra dunque fornire dati incoerenti con l'immagine hegeliana, tramandata poi dalla storiografia idealistica, dell'importanza decisiva di Descartes per la fondazione della filosofia moderna e della cesura cartesiana nella periodizzazione della storia della filosofia. Nelle due serie gentiliane della rivista (1920-1932 e 1933-1944), ma anche dopo, sono pochi gli articoli dedicati a Descartes e al cartesianismo e scarni appaiono i riferimenti alla letteratura scientifica internazionale sul razionalismo moderno, anche su quello di Spinoza e di Leibniz. Si potrebbe obiettare che il *Giornale critico* è nato come rivista 'generalista' e non specificamente dedicata alla storia del pensiero moderno. Certo occorre tenere conto di ciò e probabilmente ci troveremmo di fronte a dati non molto diversi se facessimo lo spoglio di riviste confrontabili con il *Giornale critico*, come *La Critica*, la *Rivista di filosofia*, la *Rivista di filosofia neoscolastica*, con le quali si intrecciò variamente la storia della rivista di Gentile. Nei limiti di spazio di questo intervento non è possibile fare neppure qualche sondaggio esemplificativo al riguardo, ma, considerato il peso avuto da Descartes (e da Spinoza, se non da Leibniz) nella costituzione della tradizione storica dell'idealismo, si rimane perplessi sulla penuria di materiali cartesiani nel *Giornale critico*.

Il fatto è che, al di là del dato quantitativo, c'era una differenza di fondo tra il Cartesio di Hegel e quello di Gentile: Hegel faceva cominciare l'età moderna in religione con la Riforma e in filosofia con Descartes, individuando paradossalmente l'interprete filosofico della modernità nella figura di un filosofo cattolico, per di più sospettato di pelagianesimo. Per Gentile, che segue in buona parte la narrazione spaventiana della storia della filosofia moderna, questa incomincia col Rinascimento, o per essere più precisi con Petrarca e l'Umanesimo, e non con Cartesio, il quale entra in questo schema per prepa-

rare l'abbandono dell'indifferentismo religioso del letterato umanista, erudito raffinato ma privo di fede e di contenuto morale, e aprire la strada al naturalismo di Spinoza. L'apertura europea rendeva possibile colmare il «vuoto» della filosofia italiana tra Campanella e Vico, dovuto alla mancanza di libertà degli italiani oppressi dalla Chiesa cattolica ma anche al disinteresse per la filosofia e la metafisica, soprafatte dall'amore per le scienze naturali, le matematiche e gli studi storici. Veniva dunque riaffermata la centralità spaventiana della filosofia italiana dal Rinascimento a Vico, e Gentile poteva proseguire la storia nazionale della filosofia con gli autori del Risorgimento, Rosmini e «il grande» Gioberti (la cui filosofia, si dice nella prolusione romana del 1918, fu non a torto considerata «la più alta forma di pensiero filosofico cui fosse pervenuta la ragione umana» e «strumento nuovo e perfetto» del «primato morale e civile italiano»)³⁴, e poi con quelli della nuova Italia post-unitaria, della quale l'attualismo si faceva interprete e principio identitario. In ciò il «Proemio», redatto il 10 ottobre del 1919 e posto in apertura del primo fascicolo del *Giornale critico*, riprendeva quanto Gentile aveva affermato il 10 gennaio dell'anno precedente nella prolusione al suo insegnamento romano: la Riforma è rimossa a vantaggio della filosofia del Rinascimento italiano che esalta la celebrazione della libertà e della ragione dell'individuo, ma anche dell'arte e della poesia e, in una parola, della dignità dell'uomo mortificata da Lutero. Campanella è il precursore di Cartesio, in quanto c'è già in lui l'identità di soggetto e oggetto propria della filosofia moderna, ma è soprattutto Bruno, precursore oltre che di Cartesio anche di Spinoza, a essere il «vero instauratore» della filosofia moderna. Accanto a Cartesio, occupa dunque un posto di primo piano Spinoza, il cui immanentismo è più in sintonia con «l'idealismo attuale» di quanto potesse esserlo il dualismo cartesiano delle sostanze, col posto assegnato alla *res extensa* in opposizione alla *res cogitans*, in una conce-

³⁴ GENTILE 1908, 8.

zione ontologica che rendeva il mondo materiale irriducibile alla realtà spirituale. Mentre l'idealismo attualistico, per stare alle parole del «Proemio», si proponeva di ridurre a un unico atto soggetto e oggetto, e intendeva l'intera storia della filosofia come conquista di «sempre maggiore spiritualità dell'oggetto» e «sempre più intima immedesimazione dell'atto con cui si pensa e dell'atto con cui si realizza la realtà». Ambiva, cioè, alla «immedesimazione in un atto solo, onde la realtà coincide con l'ideale» e invocava un nuovo idealismo «storico e attuale», che fosse uno «spiritualismo antiplatonico e immanentistico» (GCFI 2013, 171). Questa impostazione rende più comprensibile la marginalità di Descartes nella storia della rivista.

Le principali interpretazioni novecentesche di Descartes erano disponibili già nei primi anni della prima serie del *Giornale critico*, ma furono poco considerate: nel 1911 Hamelin era stato uno dei primi ad opporsi all'interpretazione scientifica di Liard, per il quale la fisica cartesiana poteva fare a meno della metafisica, e aveva visto in Descartes «il fondatore autentico dell'idealismo moderno»³⁵. Eppure De Giuli, autore della prima monografia italiana nella quale Descartes è presentato come idealista, anche se di una forma di idealismo che dà molto spazio a Kant, è rimproverato da De Ruggiero per avere trascurato non solo Hamelin ma anche Brunschvicg, iniziatore della lettura neocriticista di Descartes. Soltanto Carlini, ma siamo ormai nel 1948, sarà realmente influenzato dalla lettura del *Système de Descartes* di Hamelin e, nonostante la seconda edizione del *Système* fosse uscita nel 1921 per la cura di Léon Robin, Hamelin è assente nelle prime due serie del *Giornale critico*. Come lui non vengono presi in considerazione neppure i lavori classici di É. Gilson su Descartes e il pensiero scolastico (GILSON 1913(1) e GILSON 1930) nonché il suo *Commentaire al Discorso sul metodo* (DESCARTES 1930), la ricca mo-

35 HAMELIN 1921, 128.

nografia di Gustave Cohen sugli scrittori francesi in Olanda (COHEN 1921), l'importante raccolta di contributi di E. Cassirer (CASSIRER 1939), i lavori di L. Brunschvicg sulla spiritualità cartesiana in rapporto a Montaigne e a Pascal (BRUNSCHVICG 1927, BRUNSCHVICG 1942), quelli di H. Gouhier sul pensiero religioso (GOUHIER 1924) e su quello metafisico (GOUHIER 1962) nonché su Descartes filosofo dell'*anti-Renaissance* (GOUHIER 1958), di Jacques Sirven sugli anni giovanili (SIRVEN 1930), i brillanti saggi di Alain Chartier (CHARTIER 1932 e CHARTIER 1936), la monografia di Jean Laporte sul razionalismo di Descartes (LAPORTE 1945), e di Ferdinand Alquié sulla sua metafisica (ALQUIÉ 1950, e ALQUIÉ 1956), l'ampia lettura sistematica fatta da Martial Gueroult su Descartes *selon l'ordre des raisons* (GUEROULT 1953). Sfuggono all'attenzione del *Giornale critico* anche importanti edizioni di testi (il *Journal* di Beeckman³⁶, l'*Entretien* di Descartes con Burman³⁷) e di corrispondenze cartesiane. Neppure le edizioni delle corrispondenze con Huygens³⁸ e con Mersenne vengono segnalate. Le sole eccezioni a questa scarsa attenzione per la produzione scientifica internazionale restano le tempestive recensioni del libro di Léon Blanchet sugli antecedenti del *cogito* e di quello di Maxime Leroy, *Le philosophe au masque*, uscite sul *Giornale critico* lo stesso anno della pubblicazione delle due monografie.

Nella seconda serie si manifesta un qualche interesse per la lettura scolastica di Descartes, anche per ragioni 'domestiche' relative al continuo confronto col neotomismo di padre Gemelli e dell'Università Cattolica per realizzare un disegno di egemonia, che il Concordato del 1929 ha fortemente incrinato. Vengono infatti presi in considerazione i lavori di Olgiati e l'imponente raccolta di saggi pubblicati dalla Cattolica per il centenario del 1937 del *Di-*

36 BEECKMAN 1939-1953.

37 DESCARTES 1937.

38 ROTH 1926.

scorso sui metodo e dei Saggi. A questo proposito bisogna riconoscere che, nonostante i giusti rilievi critici alla lettura neotomistica di Descartes, la cultura idealistica non riuscì a produrre un libro altrettanto importante della monografia di Olgiati del 1937 (OLGIATI 1937) e del volume per il centenario del 1937³⁹, e neppure a seguire la storiografia cartesiana internazionale con la stessa assiduità della «Rivista di filosofia neoscolastica». Tra gli autori più vicini al *Giornale critico*, la rivista mostra una certa attenzione per Carabellese (del quale vengono recensiti il saggio del 1937 sul circolo cartesiano e, nella terza serie, i tre volumi delle *Obiezioni a Cartesio* 1946), anche se Carabellese, seppure autore di diversi saggi di argomento cartesiano, non pubblica nulla su Cartesio nel *Giornale critico*. Minore, invece, l'interesse per Carlini, del quale si ignorerà anche l'importante volume *Il problema di Cartesio*, uscito da Laterza nel 1948.

Fuori d'Italia, come si è visto, oggetto di interesse sono le *Meditazioni cartesiane* di Husserl, recensite da Heinrich Levy nel 1935 e discusse da Arturo Massolo nel 1939, e il saggio di Sartre del 1946 sulla libertà cartesiana recensito da Luigi Quattrocchi nel 1950. Ma in questi casi l'interesse cartesiano passa in secondo piano rispetto sia all'opera di Husserl sia al saggio di Sartre⁴⁰, anch'esso un avvenimento per la filosofia contemporanea tanto che, appena un anno dopo la riedizione da Gallimard (1947), fu tradotto in tedesco con prefazione di Karl Jaspers⁴¹. Nulla si dice invece delle interpretazioni marxiste di Descartes che furono molto discusse al Colloquio di Royaumont del 1955⁴², uno dei momenti più alti della storiografia cartesiana del Secondo dopoguerra, e ancor meno presenti (ma questa è una caratteristica comune alla cultura filosofica italiana) sono le letture analitiche del filosofo. Le interpretazioni più

39 DESCARTES 1937.

40 SARTRE 1946.

41 SARTRE 1948.

42 ROYAUMONT 1957.

recenti, da Geneviève Rodis-Lewis a Jean-Luc Marion, che si pone sulla scia della lettura di Descartes fatta da Heidegger a partire da *Sein und Zeit* (1927), per lo più trascurata da noi, entreranno in Italia lungo un arco di tempo che dai primi anni Sessanta giunge fino agli anni più vicini a noi, ma non arriveranno grazie al *Giornale critico*, o ad altre riviste filosofiche, bensì per merito soprattutto dei convegni cartesiani organizzati dal Centro cartesiano di Lecce, diretto da Giulia Belgioioso, in collaborazione con quello della Sorbonne. Sicché i lettori del *Giornale critico* non furono informati dalla loro rivista circa quella che è stata chiamata «l'odissea» di Descartes nelle sue peripezie novecentesche⁴³. Effetto di questa selezione casuale e arbitraria delle immagini di Descartes discusse nella filosofia contemporanea è anche il sostanziale isolamento di Descartes rispetto alle altre figure del cartesianismo, anche di primaria grandezza come Malebranche (pochi gli studi su di lui), Arnauld, Régis (completamente assenti) e altri. Si tratta di un dato della storiografia italiana atipico rispetto alle tendenze della letteratura internazionale, che incomincia a essere modificato soltanto con l'avvio della quinta serie della rivista, diretta da Garin, con Maurizio Torrini come redattore.

Cosa succedeva sul versante degli altri filosofi razionalisti? Nelle annate del *Giornale critico* si può rilevare un ampliamento dell'attenzione per Spinoza, mentre rimane marginale lo spazio dedicato a Leibniz. Quella per Spinoza è una preferenza intellettuale comprensibile in nome della continuità tra l'immanentismo spinoziano e quello dell'«idealismo attuale», e in questo caso Gentile è in un rapporto di continuità con la valutazione positiva di Spinoza che Hegel, pur tra non poche riserve, aveva consegnato alle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*. Inoltre è alimentata dalla presenza tra i collaboratori della rivista, di studiosi come Gentile, che nel 1915 aveva pubblicato la sua edizio-

43 ARMOGATHE 1994.

ne dell'*Ethica*, e Augusto Guzzo, autore della prima monografia italiana su Spinoza che conoscerà altre due edizioni (1964, 1980), dopo la prima del 1924 (GUZZO 1924), nonché di Radetti, Semerari e Giancotti. Ma col tempo questa tendenza si è rafforzata per il convergere dell'interesse su Spinoza da parte degli studi di orientamento marxista. Del pensiero di Spinoza attraeva la possibilità di un'interpretazione materialistica, un aspetto che per più di un verso caratterizza anche la recente storiografia dell'illuminismo radicale anche a prezzo, allora come oggi, di qualche semplificazione eccessiva. Di questa sintonia fu interprete, nel *Giornale critico* di Ugo Spirito, Emilia Giancotti Boschellini, cui si deve l'organizzazione del fascicolo monografico su Spinoza in occasione del terzo centenario della morte (GCFI 1977/3 e 4), che ha il merito di coinvolgere la maggior parte degli studiosi attivi sulla scena internazionale e che segna il punto più alto dell'interesse per il filosofo nel *Giornale critico*. Tuttavia sia nelle serie dirette da Gentile sia in quelle dirette da Spirito, sarebbe facile riscontrare non poche assenze di studi fondamentali nella letteratura spinoziana internazionale: per ricordare soltanto i più importanti, il volume di L. Brunschvicg su Spinoza e i suoi contemporanei (BRUNSCHVICG 1894), la monografia di Georges Friedmann su *Leibniz e Spinoza* (FRIEDMANN 1946), la *thèse* di Paul Vernière su Spinoza in Francia (VERNIÈRE 1954), gli studi di Harold F. Hallett (HALLETT 1957 e HALLET 1962), di Edwin M. Curley sulla metafisica di Spinoza (CURLEY 1969), i commenti di M. Gueroult all'*Etica* (GUEROULT 1968 e GUEROULT 1974), quelli di Gilles Deleuze (DELEUZE 1968 e DELEUZE 1970), i numerosi lavori di Sylvain Zac (ZAC 1963, ZAC 1965, ZAC 1966, ZAC 1979), e gli studi di Alexandre Matheron sulla teologia e la politica (MATHERON 1969(1) e MATHERON 1969(2)), nonché, tra gli studi italiani, i lavori di Pietro Di Vona sull'ontologia spinoziana (DI VONA 1960 e DI VONA 1969), di Angelo Pupi su Spinoza e l'età romantica (PUPI 1962), di Valerio Verra su

Jacobi (VERRA 1963), di Antonio Banfi su *Spinoza e il suo tempo* (BANFI 1969), nonché il volume collettaneo su *Lo spinozismo ieri e oggi* (ZAC 1978).

Per quanto riguarda Leibniz si è già visto che godette di assai minore fortuna nel *Giornale critico*. Agli inizi del Novecento Bertand Russell⁴⁴ e Louis Couturat⁴⁵ avevano fatto emergere dagli inediti una nuova immagine di Leibniz, dalla quale risultava un capovolgimento del rapporto tra logica e metafisica rispetto alla tradizione interpretativa hegeliana che aveva considerato la prima come dipendente dalla seconda. Da noi anche Vailati aveva partecipato alla discussione sul contributo di Leibniz alla logica formale con un articolo pubblicato nel 1905 sulla «Rivista di filosofia e di scienze affini» (VAILATI 1905). Assai tardivamente (1971) il *Giornale critico* paga il suo tributo a questa non più nuova interpretazione, con la discussione critica del panlogismo di Couturat fatta nel 1971 da Filippo Costa, ma l'interesse per questi temi rimarrà occasionale e marginale nella storia della rivista. Esito migliore non avrà sulle pagine del periodico fondato da Gentile il tentativo di Cassirer di attenuare l'opposizione di logica e metafisica, e di conoscenza sensibile e intellettuale, facendo di Leibniz un precursore del trascendentale kantiano⁴⁶. E non ci sarà neppure alcun tentativo serio di affrontare il rapporto decisivo di Leibniz con Spinoza. Sicché dalle pagine del *Giornale critico* affiora un'immagine casuale del filosofo, legata ai pochi contributi importanti che lo riguardano, per lo più mossi da intenti eruditi e volti a stabilire relazioni con la tradizione aristotelica (CARLOTTI 1923 e DE NEGRI 1925) o dedicati a illustrare gli apporti recenti su temi importanti come la concezione della storia negli scritti di Leibniz (CORSANO 1954); questa immagine del filosofo tedesco non è correlata con la storia della critica leibniziana della quale la rivista non dà sufficientemente

44 RUSSELL 1900.

45 COUTURAT 1901.

46 CASSIRER 1902.

conto, pubblicando poche recensioni e note molto sporadiche rispetto all'ampio panorama della produzione internazionale su Leibniz. Per limitarsi alla letteratura leibniziana italiana, vengono recensiti i pochi studi italiani segnalati, mentre sono trascurati altri lavori importanti, come il volume di Susanna Del Boca su finalismo e necessità (DEL BOCA 1936 e DEL BOCA 1946), le presentazioni complessive di Enrico Castelli (CASTELLI 1947) e A. Corsano (CORSANO 1952), la monografia di Carmelo Ottaviano sulle basi fisico-metafisiche della filosofia di Leibniz (OTTAVIANO 1952), i lavori di Giulio Preti sul cristianesimo universale secondo Leibniz (PRETI 1953), di A. Corsano su Leibniz e la storia (CORSANO 1954) di Paolo Rossi sulle arti mnemoniche e la logica combinatoria (ROSSI 1960), di Massimo Mugnai su astrazione e realtà in Leibniz (MUGNAI 1976): nei quali ultimi lavori era robusto il confronto con la letteratura scientifica internazionale. La scarsa attenzione per Leibniz non appartiene a stagioni lontane del *Giornale critico* ma è una costante che attraversa l'intera storia della rivista, tanto da non dedicare una recensione neppure a ricerche che andavano incontro alla sensibilità del *Giornale critico* per un panorama più completo della presenza in Italia di filosofi stranieri, come *l'Iter italicum* di Leibniz ricostruito in maniera assai documentata da André Robinet nel 1988 (ROBINET 1988) e da ignorare i lavori italiani più recenti che interloquivano con la letteratura internazionale. In questa esiguità di riferimenti è persino inutile insistere sulle lacune di informazione rispetto ai risultati della letteratura straniera, anche su temi centrali della storiografia leibniziana, come gli studi sulla giustizia e la teodicea (GRUA 1953 e GRUA 1956) che pure approfondivano ricerche già anticipate da decenni nella cultura italiana (lo studio di M. Barillari del 1913 (BARILLARI 1913), i rapporti di Leibniz con Spinoza (FRIEDMANN 1946), Malebranche (ROBINET 1955), Descartes (BELAVAL 1960). Davvero una presenza tenue, quella del filosofo tedesco, in tutte le serie del *Giornale critico*.

Con la terza serie (1945-1969), il *Giornale critico* diviene organo della Fondazione Gentile, presieduta da Pantaleo Carabellese, e Ugo Spirito, già redattore del *Giornale* di Gentile, ne diverrà nel giro di pochi anni il direttore nel segno della continuità, seppure attenuata dal riconoscimento della frattura tra la prima e la seconda generazione dei filosofi attualisti, e delle nuove sfide che attendevano la rivista. Gli anni della terza serie del *Giornale critico* erano anche gli anni nei quali era stata particolarmente intensa la discussione sulla filosofia e la storia della filosofia, avviata dal convegno fiorentino del 1956 e poi sviluppatasi intorno alla *Filosofia come sapere storico* di Garin (GARIN 1959). Dunque negli stessi anni in cui si intensificava l'interesse di Garin per la filosofia moderna dal Rinascimento all'Illuminismo – per usare una periodizzazione che dà il titolo a un celebre volume di Garin, nel quale sono raccolti saggi che, seppure pubblicati in altre sedi, si collocano a cavallo della terza e quarta serie del *Giornale critico* – andava maturando anche la sua riflessione teorica e metodologica sul fare storia della filosofia.

Eppure sotto la direzione di Spirito la situazione non cambia di molto per quanto riguarda gli studi cartesiani. È vero che la scarsità dei contributi teorici e storiografici di spessore (con qualche eccezione, come l'articolo di Garin del 1950 su Cartesio in Italia) è compensata da una più consistente informazione bibliografica sulla letteratura scientifica internazionale grazie alle recensioni e alle rassegne, e soprattutto alle numerose «Note e notizie» redatte da E. Garin e da P. Piovani, che testimoniano una maggiore attenzione agli studi sul cartesianismo, soprattutto italiano, a partire dagli anni Cinquanta. Tuttavia nelle due serie del *Giornale critico* dirette da Ugo Spirito, la presenza di Garin non è così dominante come potrebbe sembrare a considerare soltanto l'intensità della sua collaborazione alla rivista. E non solo perché, pur in una consuetudine di apertura a collaboratori estranei alla scuola di Gentile, la

presenza di chi si riconosceva nella tradizione dell'attualismo rimane largamente maggioritaria (per numero di collaboratori e scelta di temi) rispetto a quella di collaboratori per lo più sporadici e occasionali, seppure di grande nome. Già a metà degli anni Cinquanta, lo stesso Garin incominciava a vivere con sempre maggiore disagio la sua responsabilità nel comitato direttivo del *Giornale critico*, dove si sentiva emarginato e poco coinvolto nelle scelte editoriali, tanto che del 1955 è la prima manifestazione della sua volontà di uscire dalla direzione. Non se ne fece nulla, ma egli attenuò la sua collaborazione e nel 1956 entrò a fare parte, con Dal Pra e Preti, della direzione della *Rivista critica di storia della filosofia*, dove dal 1962 trasferì l'attività di aggiornamento bibliografico cessata nella rivista diretta da Spirito. La collaborazione col *Giornale critico* continuò ma si fece sempre più problematica. In apertura del fascicolo del 1959 furono pubblicate le «Osservazioni preliminari a una storia della filosofia» (GCFI 1959, 1-55), uno dei testi più maturi della riflessione gariniana sulla metodologia di una storia della filosofia non più hegeliana, poi confluito nella *Filosofia come sapere storico* insieme alle relazioni del convegno fiorentino del 1956 sulla storiografia filosofica⁴⁷. Ma nel dibattito che ne seguì l'articolo sollevò non poche riserve da parte dei collaboratori della rivista, un dissidio difficilmente componibile com'è evidente dalla risposta che nel 1960 Garin diede ai suoi critici («Ancora della storia della filosofia e del suo metodo», GCFI 1960, 373-390; 521-535). L'estraneità di Garin rispetto al *Giornale critico* si fa sempre più marcata e coinvolge anche Spirito, il quale sarà anche stato un abile mediatore, ma nel 1970, celebrando i cinquant'anni dalla fondazione della rivista, concludeva il «Proemio» alla quarta serie con una dichiarazione polemicamente anti-gariniana: «La storiografia filosofica del dopoguerra ha assunto esplicitamente questa veste estrinseca, che non può valere a chiarire il cammino della storia della filosofia» (GCFI 2013, 184). Pochi anni

⁴⁷ GARIN 1959.

dopo Spirito confermò il proprio radicale dissenso dal modo gariniano di fare storia della filosofia nell'articolo «Come ho fatto storia della filosofia» (GCFI 1973, 1-25), dove si legge che «oggi la storia della filosofia non c'è». Ancora una volta il dissidio si ricompose, ma la collaborazione di Garin si fece sempre più sporadica e l'atteggiamento della direzione non cambiò, tant'è che Garin apprese solo a cose fatte del numero monografico per il centenario spinoziano del 1977, e rinnovò perciò ancora una volta la richiesta di lasciare il *Giornale critico*.

Gli studi sul cartesianismo si avvalsero comunque della collaborazione di Eugenio Garin nei primi anni Cinquanta e dei contributi pubblicati da Tullio Gregory negli anni Sessanta e nei primi anni Settanta. Il *Giornale critico* fu, sotto questo aspetto, una sorta di laboratorio in cui maturarono idee affidate ai contributi alla rivista e che saranno sviluppate in monografie importanti, quali sono appunto quelle di Garin e di Gregory sulle tematiche cartesiane. Ma i lavori cartesiani di Garin e di Gregory non esercitarono alcuna forma di egemonia intellettuale all'interno della rivista perché espressione di una storiografia non amata dagli eredi di Gentile e perché i risultati di queste ricerche portavano lontano dal consueto modo di occuparsi di Descartes nella tradizione idealistica. Le prospettive interpretative di Garin e di Gregory, infatti, miravano a ridimensionare il significato della cesura cartesiana e il suo dominio sulla filosofia moderna: Garin lo faceva in nome della continuità tra Descartes e i *novatores* del Rinascimento italiano, col conseguente corredo di polemiche anti-scolastiche opposte alla visione pacificata dei rapporti di Descartes con la scolastica medievale e moderna affermata nei lavori di Gilson; Gregory ridimensionava la centralità di Descartes mostrando la persistenza nel cartesianismo di temi della teologia francescana del tardo Medioevo, la presenza importante nella cultura filosofica del Seicento di forme di atomismo

alternative alla scienza cartesiana e di una massiccia eredità dell'incredulità libertina che, aggirando il cartesianismo, si prolungherà fin dentro il Settecento. Dunque entrambe le prospettive restituivano una filosofia del Seicento (e del Settecento) più mossa e pluralistica di quella raccontata dalla storiografia idealistica e dai cultori francesi dell'eccezionalità di Descartes. Al contrario presentavano un Descartes inquieto che non poteva essere sottratto alla crisi della modernità, un uomo per il quale i rapporti con i demoni non erano soltanto una finzione epistemologica – come Gregory ripeterà più volte nei suoi ultimi scritti – e che aspirava, più che al dominio dell'*esprit de géométrie*, a una felicità ottenuta mediante un controllo ragionevole delle passioni (debitore di Epicuro non meno che di Zenone), nel quale consiste la saggezza secondo quanto il filosofo dice nell'ultimo paragrafo della sua ultima opera, *Les passions de l'âme*, che, in una conferenza radiofonica del 1950 tenuta per il terzo centenario della morte ma inedita fino al 1996, Garin aveva celebrato come «la pagina più bella» di Descartes (GCFI 1996, 495-499).

CARLO BORGHERO

“SAPIENZA” UNIVERSITÀ DI ROMA – ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI
TORINO*

* carlo.borghero@uniroma1.it; Dipartimento di Filosofia, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma RM, Italia.

BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ 1950 = FERDINAND ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

ALQUIÉ 1956 = FERDINAND ALQUIÉ, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier-Boivin, 1956.

ARMOGATHE 1994 = JEAN-ROBERT ARMOGATHE, «L'odissea delle Meditazioni nel Novecento» in JEAN-ROBERT ARMOGATHE, GIULIA BELGIOIOSO (eds.), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento. Seminario di studi cartesiani (21-22 gennaio 1993)*, 3-13, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1994.

BAMBACH 2003 = CHARLES BAMBACH, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2003.

BANFI 1938 = ANTONIO BANFI, «Malebranche e l'Italie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* CXXV (1938), 253-274.

BANFI 1969 = ANTONIO BANFI, *Spinoza e il suo tempo*, Firenze, Vallecchi, 1969.

BARILLARI 1913 = MICHELE BARILLARI, *La dottrina del diritto di Goffredo Guglielmo Leibniz*, Napoli, Sangiovanni, 1913.

BATTISTI 1971 = GIUSEPPA BATTISTI, «L'occasionalismo in Descartes», *Giornale critico della filosofia italiana* 50 (1971), 262-298.

BEECKMAN 1939-1953 = ISAAC BEECKMAN, *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, ed. CORNELIS DE WAARD, La Haye, Nijhoff, 1939-1953.

BELAVAL 1960 = YVON BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.

BENSE 1950 = MAX BENSE, *Descartes und die Folgen. Ein aktueller Traktat*, Krefeld, Baden-Baden, Agis Verlag, 1950. Seconda edizione 1955; terza edizione 1960.

BERTHÉ DE BESAUCÈLE 1920 = LOUIS BERTHÉ DE BESAUCÈLE, *Les cartésiens d'Italie*, Paris, Picard, 1920.

BINET 1898 = PIERRE BINET, «La morale de Descartes», *Annales de philosophie chrétienne* febbraio (1898), 543-563; aprile (1898), 57-75; maggio (1898), 191-

213.

BLANCHET 1920 = LÉON BLANCHET, *Les antécédents historiques du «Je pense, donc je suis»*, Paris, Alcan, 1920.

BÖHM 1937 = FRANZ BÖHM, «Ewiger Cartesianismus?», *Volk in Werden V* (1937), 555-562.

BÖHM 1938 = FRANZ BÖHM, *Anti-cartesianismus. Deutsche Philosophie im widerstand*, Leipzig, F. Meiner, 1938.

BORGHERO 2021 = CARLO BORGHERO, «Cartesio nel «Giornale critico» di Giovanni Gentile e di Ugo Spirito (1920-1979)», *Giornale critico della filosofia italiana* 100 (2021), 268-282.

BRUNSCHVICG 1894 = LÉON BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporaines*, Paris, Alcan, 1894. Seconda edizione 1906; terza edizione 1923.

BRUNSCHVICG 1927 = LÉON BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927.

BRUNSCHVICG 1942 = LÉON BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1942.

BUSSE 1894 = LUDWIG BUSSE, *Philosophie und Erkenntnistheorie*, Leipzig, S. Hirzel, 1894.

CARABELLESE 1947 = PANTALEO CARABELLESE, «Leibniz nel suo e nel nostro tempo», *Giornale critico della filosofia italiana* 26 (1947), 349-367.

CASSIRER 1902 = ERNST CASSIRER, *Leibniz' System*, Marburg, N.G. Elwert'sche, 1902.

CASSIRER 1939 = ERNST CASSIRER, *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Paris, Hermann, 1939.

CASTELLI 1947 = ENRICO CASTELLI, *Leibniz*, Roma, Partenia, 1947.

CHARTIER 1932 = ALAIN CHARTIER, *Idées : Platon - Descartes - Hegel*, Paris, Hartmann, 1932.

CHARTIER 1936 = ALAIN CHARTIER, «Descartes», in ALAIN CHARTIER, *Histoire de mes pensées*, 252-257, Paris, Gallimard, 1936.

CHEVALIER 1921 = JACQUES CHEVALIER, *Descartes*, Paris, Plon, 1921.

COHEN 1921 = GUSTAVE COHEN, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Champion, 1921.

CONZE 1951 = WERNER CONZE, *Leibniz als Historiker*, Berlin, De Gruyter, 1951.

CORSANO 1930 = ANTONIO CORSANO, «Misticismo e volontarismo nelle cartesiane *Regulae ad directionem ingenii*», *Giornale critico della filosofia italiana* 11 (1930), 337-362.

CORSANO 1952 = ANTONIO CORSANO, *G. W. Leibniz*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1952.

CORSANO 1954 = ANTONIO CORSANO, «Leibniz e la storia», *Giornale critico della filosofia italiana* 33 (1954), 356-368.

CORSANO 1978 = ANTONIO CORSANO, «Per una rilettura del vichiano *De ratione*», *Giornale critico della filosofia italiana* 57 (1978), 151-171.

COUTURAT 1901 = LOUIS COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Alcan, 1901.

CURLEY 1969 = EDWIN M. CURLEY, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1969.

DE ANGELIS 1964 = ENRICO DE ANGELIS *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa, Università degli Studi: Istituto di Filosofia, 1964.

DE GIULI 1928 = GUIDO DE GIULI, «Appunti critici sulla morale cartesiana», *Giornale critico della filosofia italiana* 9 (1928), 35-48.

DE GIULI 1933 = GUIDO DE GIULI, *Cartesio*, Firenze, Le Monnier, 1933.

DE RUGGIERO 1933 = GUIDO DE RUGGIERO, «GUIDO DE GIULI, *Cartesio*, Firenze, Le Monnier, 1933», *La Critica* XXXI (1933), 294-295.

DEL BOCA 1936 = SUSANNA DRAGO DEL BOCA, *Leibniz*, Milano, Bocca, 1936.

DEL BOCA 1946 = SUSANNA DEL BOCA, *Finalismo e necessità in Leibniz*, Firenze, Sansoni, 1946.

DELEUZE 1968 = GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éd. de Minuit, 1968.

DELEUZE 1970 = GILLES DELEUZE, *Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

DESCARTES 1930 = RENÉ DESCARTES, *Discours de la méthode*, ed. ÉTIENNE GILSON, Paris, Vrin, 1930.

DESCARTES 1937 = *Cartesio nel terzo centenario del «Discorso del metodo»*, Milano, Vita e Pensiero, 1937.

DESCARTES 1937 = RENÉ DESCARTES, *Entretien avec Burman : manuscrit de Göttingen*, texte présenté, traduit et annoté par CHARLES ADAM, Paris, Boivin, 1937.

DESCARTES 1967 = RENATO CARTESIO, *Opere*, introd. e cura EUGENIO GARIN, Bari, Laterza, 1967.

DI VONA 1960 = PIETRO DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza. 1. L'ordinamento delle scienze filosofiche. La "ratio". Il concetto di ente*, Firenze, La Nuova Italia, 1960.

DI VONA 1969 = PIETRO DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza. 2. "Res" ed "ens". La necessità. Le divisioni dell'essere*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

ESPINAS 1917 = ALFRED ESPINAS, «L'idée initiale de Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* XXIV(3) (1917), 253-278.

ESPINAS 1925 = ALFRED ESPINAS, *Descartes et la morale*, Paris, Bossard, 1925.

FARIAS 1987 = VICTOR FARIAS, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987.

FOUILLÉ 1893 = ALFRED FOUILLÉ, *Descartes*, Paris, Hachette, 1893.

FRIEDMANN 1946 = GEORGES FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946. Seconda edizione 1975.

FURLANI 1927 = GIUSEPPE FURLANI, «Avicenna e il Cogito, ergo sum di Cartesio»,

Islamica 3 (1927), 53-27.

GARIN 1933 = EUGENIO GARIN, «Michelangelo Fardella», *Giornale critico della filosofia italiana* 14 (1933), 395-408.

GARIN 1950 = EUGENIO GARIN, «Cartesio e l'Italia», *Giornale critico della filosofia italiana* 29 (1950), 385-405.

GARIN 1959 = EUGENIO GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959. Seconda edizione 1990.

GARIN 1967 = EUGENIO GARIN, «La vita e le opere di Cartesio», in RENATO CARTESIO, *Opere*, introd. e cura EUGENIO GARIN, VII-CCXI, Bari, Laterza, 1967.

GARIN 1968 = EUGENIO GARIN, «Da Campanella a Vico», *Cultura e scuola* 25 (1968), 5-17.

GARIN 1978 = EUGENIO GARIN, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, Roma, Armando, 1978.

GARIN 1993 = EUGENIO GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Firenze, Le Lettere, 1993. Prima edizione 1970.

GARIN 1997 = EUGENIO Garin «Premessa», in *Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Napoli e Cartesio*, 9-10, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1997.

GAUTHIER 1900 = LÉON GAUTHIER, *La philosophie musulmane*, Paris, Leroux, 1900.

GENTILE 1908 = GIOVANNI GENTILE, *Il carattere storico della filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1908.

GENTILE 1948 = Giovanni Gentile. *La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, volume 1, Firenze, Sansoni, 1948.

GILSON 1913(1) = ÉTIENNE GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913.

GILSON 1913(2) = ÉTIENNE GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913.

GILSON 1930 = ÉTIENNE GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.

GOUHIER 1924 = HENRI GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.

GOUHIER 1926 = HENRI GOUHIER, *La vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926.

GOUHIER 1958 = HENRI GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes: contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1958.

GOUHIER 1962 = HENRI GOUHIER, *Le pensée metaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.

GRASSI 1941 = LEONARDO GRASSI, «Il problema della libertà in Spinoza e in Kant», *Giornale critico della filosofia italiana* 9 (1941), 68-90, 140-161.

GRUA 1953 = GASTON GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

GRUA 1956 = GASTON GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

GUEROULT 1953 = MARTIAL GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953.

GUEROULT 1968 = MARTIAL GUEROULT, *Spinoza / 1. Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

GUEROULT 1974 = MARTIAL GUEROULT *Spinoza / 2: L'âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

GUZZO 1924 = AUGUSTO GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, Vallecchi, 1924. Seconda edizione 1964; terza edizione 1980.

HALLETT 1957 = HAROLD F. HALLETT, *Benedict de Spinoza: The Elements of His Philosophy*, London, Atlone Press, 1957.

HALLET 1962 = HAROLD F. HALLETT, *Creation, emanation and salvation: a Spinozist. Study*, The Hague, Nijhoff, 1962.

HAMELIN 1921 = OCTAVE HAMELIN, *Le système de Descartes*, ed. LÉON ROBIN, Paris, Alcan, 1921. Prima edizione 1911.

HEINEMANN 1929 = FRITZ HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz, eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1929.

HILDEBRANDT 1953 = KURT HILDEBRANDT, *Leibniz und das Reich der Gnade*, The Hague, Nijhoff, 1953.

HUBER 1951 = KURT HUBER, *Leibniz*, München, Oldenbourg, 1951.

KOYRÉ 1922 = ALEXANDRE KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux, 1922.

LABERTHONNIÈRE 1935 = LUCIEN LABERTHONNIÈRE, *Études sur Descartes (Œuvres de Laberthonnière, volumi 1 e 2, ed. LOUIS CANET)*, Paris, Vrin, 1935.

LABERTHONNIÈRE 1938 = LUCIEN LABERTHONNIÈRE, *Études de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques (Œuvres de Laberthonnière, volume 3, ed. LOUIS CANET)*, Paris, Vrin, 1938.

LANDGREBE 1941 = LUDWIG LANDGREBE, «FRANZ BÖHM, *Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, F. Meiner, 1938», *Romanische Forschungen* LV (1941), 153-154.

LANDGREBE 1961 = LUDWIG LANDGREBE, «Husserls Abschied vom Cartesianismus», *Philosophische Rundschau* IX (1961), 133-177.

LAPORTE 1945 = JEAN LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1945. Seconda edizione 1950.

LIARD 1882 = LOUIS LIARD, *Descartes*, Paris, Baillièrre, 1882.

MAGNINO 1941 = BIANCA MAGNINO, «Genesi e significato dello scetticismo di Pietro Bayle», *Giornale critico della filosofia italiana* 22 (1941) 209-225, 289-305.

MATHERON 1969(1) = ALEXANDRE MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

MATHERON 1969(2) = ALEXANDRE MATHERON, *Individualité et relations interhu-*

maines chez Spinoza, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

MAUGAIN 1909 = GABRIEL MAUGAIN, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Paris, Hachette, 1909.

MUGNAI 1976 = MASSIMO MUGNAI, *Astrazione e realtà: saggio su Leibniz*, Milano, Feltrinelli, 1976.

OLGIATI 1937 = FRANCESCO OLGIATI, *La filosofia di Descartes*, Milano, Vita e Pensiero, 1937.

OTTAVIANO 1943 = CARMELO OTTAVIANO, *Il cartesianismo in Italia*, Padova, CEDAM, 1943.

OTTAVIANO 1952 = CARMELO OTTAVIANO, *Le basi fisico-metafisiche della filosofia di Leibniz: dal corso di storia della filosofia dell'anno accademico 1951-52*, Padova, CEDAM, 1952.

PRETI 1953 = GIULIO PRETI, *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, Roma, Bocca, 1953.

PUPI 1962 = ANGELO PUPI, *Alla soglia dell'età romantica*, Milano, Vita e Pensiero, 1962.

RADETTI 1940 = GIORGIO RADETTI, «Franz Böhm, *Anti-Cartesianismus, Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, Felix Meiner, 1938», *Giornale critico della filosofia italiana* 21 (1940), 117-122.

RADETTI 1947 = GIORGIO RADETTI, «Gentile e Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 26 (1947), 237-245.

ROBINET 1955 = ANDRÉ ROBINET, *Malebranche et Leibniz: relations personnelles*, Paris, Vrin, 1955.

ROBINET 1988 = ANDRÉ ROBINET, *G. W. Leibniz Iter italicum: (Mars 1689-Mars 1690): la dynamique de la République des Lettres*, Firenze, Olschki, 1988.

ROSSI 1960 = PAOLO ROSSI, *Clavis universalis: arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano, Ricciardi, 1960.

ROTH 1924 = LÉON ROTH, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, Claren-

don, 1924.

ROTH 1926 = LÉON ROTH (ed.), *Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens 1635 – 1647*, Oxford, Clarendon, 1926.

ROYAUMONT 1957 = *Descartes - Cahiers de Royaumont philosophie N° 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1957.

RUSSELL 1900 = BERTRAND RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, University Press, 1900.

SARTRE 1946 = JEAN PAUL SARTRE, «La liberté cartésienne», in JEAN PAUL SARTRE, *Descartes*, 9-52, Paris, Trois Collines, 1946.

SARTRE 1948 = JEAN PAUL SARTRE, *Descartes und die Freiheit*, Mainz, Internationaler Universum-Verlag, 1948.

SCAZZOLA 2002 = ANDREA SCAZZOLA, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Napoli, Vivarium 2002.

SEBBA 1964 = GREGOR SEBBA, *Bibliographia cartesiana 1800-1960*, The Hague, Nijhoff, 1964.

SEGEV 2019 = ALON SEGEV, *Political Readings of Descartes in Continental Thought*, London-New York, Bloomsbury Academic, 2019.

SEGOND 1932 = JOSEPH SEGOND, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Paris, Vrin, 1932.

SEGOND 1940 = JOSEPH SEGOND, «Les Études cartésiennes du Père Laberthonnière», *Les Études Philosophiques* 14 (1940), 27-33.

SEMERARI 1964 = GIUSEPPE SEMERARI, «L'ambiguità di Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 43 (1964), 428-438.

SHERRATT 2013 = YVONNE SHERRATT, *Hitler's Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 2013.

SIRVEN 1930 = JACQUES SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Paris, Vrin, 1930.

STROWSKI 1907 = FORTUNAT STROWSKI, *Pascal et son temps*, Paris, Plon, 1907.

TEICHER 1935 = JACOB TEICHER, «Spunti cartesiani nella filosofia arabo-giudaica», *Giornale critico della filosofia italiana* 16 (1935), 101-130, 235-249.

TILTZKI 2002 = CHRISTIAN TILTZKI, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.

TORRINI 1977 = MAURIZIO TORRINI, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*, Napoli, Guida, 1997.

TORRINI 2005 = MAURIZIO TORRINI, «Eugenio Garin e il *Giornale critico della filosofia italiana*», *Giornale critico della filosofia italiana* 84 (2005), 5-15.

VAILATI 1905 = GIOVANNI VAILATI, «Sul carattere del contributo apportato da Leibniz allo sviluppo della logica formale», *Rivista di filosofia e scienze affini* VII (1905), 338-344.

VAN DER WEY 1940 = AMANDUS VAN DER WEY, «Die philosophische Inslag van het Nationaalsocialisme», *Tijdschrift voor filosofie* II (1940), 21-110.

VERNIÈRE 1954 = PAUL VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

VERRA 1963 = VALERIO VERRA, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1963.

VON LEYDEN 1937 = WOLFGANG VON LEYDEN, «Il razionalismo e l'atteggiamento scettico nella formazione spirituale di Montaigne», *Giornale critico della filosofia italiana* 18 (1937), 94-118.

ZAC 1963 = SYLVAIN ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

ZAC 1965 = SYLVAIN ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

ZAC 1966 = SYLVAIN ZAC, *La morale de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

ZAC 1978 = SYLVAIN ZAC (ed.), *Lo spinozismo ieri e oggi*, Padova, CEDAM, 1978.

ZAC 1979 = SYLVAIN ZAC, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979.

ZINGARI 1976 = GUIDO ZINGARI, «La possibilità nella logica e nella morale di G. W. Leibniz», *Giornale critico della filosofia italiana* 55 (1976), 387-415.

Articoli citati

ALBERTI, ANTONINA M., «Lo scetticismo apologetico di Pierre Daniel Huet», *Giornale critico della filosofia italiana* 57 (1978), 210-237.

ALDERISIO, FELICE, «Un articolo inedito di B. Spaventa circa l'unità organica della filosofia di Bruno e circa l'attinenza di questa con la filosofia di Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 45 (1966), 218-225.

CARLOTTI, GIUSEPPE, «I concetti di potenza e di atto in Aristotele e in Leibniz», *Giornale critico della filosofia italiana* 4 (1923), 11-23.

CAVALLERA, HERVÉ A., «La fine dell'antropocentrismo nell'*Ethica* di Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 57 (1978), 443-453.

CAVALLERA, HERVÉ A., «L'intelligibilità della storia in Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 57 (1978), 454-468.

CORSANO, ANTONIO, «Alle origini della iatromatematica», *Giornale critico della filosofia italiana* 52 (1973), 26-38.

CORSANO, ANTONIO, «La morte di Cartesio», *Giornale critico della filosofia italiana* 58 (1979), 234-238.

COSTA, FILIPPO, «Prospettive sulla logica leibniziana», *Giornale critico della filosofia italiana* 50 (1971), 36-70.

DE ANGELIS, ENRICO, «Il metodo geometrico da Cartesio a Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 44 (1964), 393-427.

DE ANGELIS, ENRICO, «Riflessioni di Johann Clauberg sul principio di inerzia», *Giornale critico della filosofia italiana* 45 (1965), 364-368.

DE GIULI, GUIDO, «La teoria cartesiana dell'errore», *Giornale critico della filosofia italiana* 8 (1927), 107-115.

DE NEGRI, ENRICO, «Il principio dialettico della monade leibniziana», *Giornale critico della filosofia italiana* 6 (1925), 257-272, 321-336.

FAUCCI, DARIO, «*Amor Dei intellectualis e charitas erga proximum* in Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 38 (1954), 461-480.

GARIN, EUGENIO, «L'etica di Giuseppe Butler», *Giornale critico della filosofia italiana* 13 (1932), 281-303, 371-389.

GARIN, EUGENIO, «Osservazioni preliminari a una storia della filosofia», *Giornale critico della filosofia italiana* 38 (1959), 1-55.

GARIN, EUGENIO, «Ancora della storia della filosofia e del suo metodo», *Giornale critico della filosofia italiana* 39 (1960), 373-390, 521-535.

GIANCOTTI BOSCHERINI, EMILIA, «Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia», *Giornale critico della filosofia italiana* 42 (1963), 339-362.

GRASSI, LEONARDO, «Il panteismo di Faust e lo spinozismo del Goethe», *Giornale critico della filosofia italiana* 8 (1927), 283-304.

GREGORY, TULLIO, «Studi sull'atomismo del Seicento. I. Sebastiano Basson», *Giornale critico della filosofia italiana* 43 (1964), 38-65.

GREGORY, TULLIO, «Studi sull'atomismo del Seicento. II. David van Goorle e Daniel Sennert», *Giornale critico della filosofia italiana* 45 (1966), 44-63.

GREGORY, TULLIO, «Studi sull'atomismo del Seicento. III. Cudworth e l'atomismo», *Giornale critico della filosofia italiana* 46 (1967), 528-541.

GREGORY TULLIO, «Erudizione e ateismo nella cultura del Seicento. Il *Theophrastus redivivus*», *Giornale critico della filosofia italiana* 51 (1972), 194-240.

GREGORY, TULLIO, «Dio ingannatore e genio maligno», *Giornale critico della filosofia italiana* 53 (1974), 477-516.

GUZZO, AUGUSTO, «Il primo critico dello Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 3 (1922), 226-242.

HESSING, SIEGRID, «Spinoza-ban invalid after Death», *Giornale critico della filosofia italiana* 58 (1979), 158-167.

MASSOLO, ARTURO, «Husserl e il cartesianismo», *Giornale critico della filosofia italiana* 20 (1939), 434-452.

NICCOLINI, ELDA, «Il misticismo di Niccolò Malebranche», *Giornale critico della filosofia italiana* 14 (1933), 385-394.

PIERINI, ALDO, «Il Descartes del Laberthonnière e i suoi critici», *Giornale critico della filosofia italiana* 21 (1940), 350-368.

SEMERARI, GIUSEPPE, «Filosofia e religione nel pensiero di Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 30 (1951), 43-68.

SPIRITO, UGO, «Come ho fatto storia della filosofia», *Giornale critico della filosofia italiana* 52 (1973), 1-25.

STANCATI, CLAUDIA, «Lettura di D'Holbach in Italia nel XIX secolo», *Giornale critico della filosofia italiana* 58 (1979), 279-285.

TORRINI, MAURIZIO, «Il Cartesio di Giannone», *Giornale critico della filosofia italiana* 58 (1979), 131-143.

Recensioni, Varietà e Note

BRUNELLO, BRUNO, «GUIDO DE GIULI, *Cartesio*, Firenze, Le Monnier, 1933», *Giornale critico della filosofia italiana* 14 (1933), 332-335.

CANTIMORI, DELIO, «FAUSTO MELI, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Firenze, Sansoni, 1934», *Giornale critico della filosofia italiana* 16 (1935), 86-88.

CARASSALE, FRANCESCA, «MAXIME LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, Rieder, 1929», *Giornale critico della filosofia italiana* 10 (1929), 506-510.

CARLINI, ARMANDO, «GALLO GALLI, *Studi sulla filosofia di Leibniz*, Padova, CEDAM, 1948: *Leibniz*, a cura dell'Archivio di filosofia», *Giornale critico della filosofia italiana* 27 (1948), 352-356.

COHEN, RENATO, «AAVV, *Spinoza nel III centenario della sua nascita*, Milano, Vita e Pensiero, 1932», *Giornale critico della filosofia italiana* 16 (1935), 277-285.

COHEN, RENATO, «CARLO MAZZANTINI, *Spinoza e il teismo tradizionale*, Torino,

Bona, 1933», *Giornale critico della filosofia italiana* 17 (1936), 116-118.

COHEN, RENATO, «GIUSEPPE ROVERELLI, *Il pensiero spinoziano nell'idealismo moderno*, Milano, Vallardi, 1934», *Giornale critico della filosofia italiana* 17 (1936), 118-119.

CORSANO, ANTONIO, «GIUSEPPE SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, Trani, Vecchi, 1953; BENEDETTO SPINOZA, *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, ed. e trad. GIUSEPPE SEMERARI, Firenze, Sansoni, 1953», *Giornale critico della filosofia italiana* 32 (1953), 371-379.

CORSANO, ANTONIO, «GIUSEPPE LISSA, *Cartesianismo e anticartesianismo in Fontenelle*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1971», *Giornale critico della filosofia italiana* 53 (1974), 308-310.

CORSANO, ANTONIO, «BARUCH SPINOZA, *Libertà religiosa e libertà politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1974», *Giornale critico della filosofia italiana* 54 (1975), 304-305.

CORSANO, ANTONIO, «GIUSEPPE LISSA, *Fontenelle tra scetticismo e nuova critica*, Napoli, Morano, 1973», *Giornale critico della filosofia italiana* 54 (1975), 305-307.

CORSANO, ANTONIO, «Dino Pastine, *Juan Caramuel. Probabilismo ed Enciclopedia*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1975», *Giornale critico della filosofia italiana* 55 (1976), 543-546.

CORSANO, ANTONIO, «FIORELLA PINTACUDA DE MICHELIS, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1975», *Giornale critico della filosofia italiana* 56 (1976), 594-595.

CORSANO, ANTONIO, «VITTORIO MATHIEU, *Introduzione a Leibniz*, Bari, Laterza, 1976», *Giornale critico della filosofia italiana* 57 (1978), 258-260.

CORSANO, ANTONIO, «Ugo Baldini, Paolo Farina, Francesco Trevisani, Giancarlo Zanier (eds.), *Ricerche sull'atomismo del Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1977», *Giornale critico della filosofia italiana* 58 (1979), 239-249.

DE FEO, NICOLA M., «KARL LÖWITH, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli, Morano, 1966», *Giornale critico della filosofia italiana* 46 (1967), 634-640.

DENTICE D'ACCADIA, CECILIA, «LÉON BLANCHET, *Les antécédents historiques du «Je pense, donc je suis»*, Paris, Alcan, 1920», *Giornale critico della filosofia italiana* 1

(1920), 438-442.

FERRO, ANDREA, «HARRY A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1934», *Giornale critico della filosofia italiana* 17 (1935), 50-64, 169-180.

FILIASI CARCANO, PAOLO, «PANTALEO CARABELLESE, *Le obiezioni al Cartesianesimo*, Messina, D'Anna, 1946-1947», *Giornale critico della filosofia italiana* 27 (1948), 178-186.

FILIASI CARCANO, PAOLO, «MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Il pensiero moderno*, Brescia, La Scuola, 1949», *Giornale critico della filosofia italiana* 29 (1950), 367-372.

FILIASI CARCANO, PAOLO, «GILBERT RYLE, *The Concept of Mind*, London Hutchinson, 1949», *Giornale critico della filosofia italiana* 30 (1951), 277-289.

FINAZZO, GIANCARLO, «CORNELIO FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Studium, 1964», *Giornale critico della filosofia italiana* 44 (1965), 592-597.

FORMIGARI, LIA, «JOHN S. SPINK, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London, The Athlone Press, 1960», *Giornale critico della filosofia italiana* 41 (1962), 269-272.

GARIN, EUGENIO, «I tre centenari», *Giornale critico della filosofia italiana* 27 (1948), 207-208.

GARIN, EUGENIO, «G. V. Gravina», *Giornale critico della filosofia italiana* 49 (1970), 150-152.

GARIN, EUGENIO, «Per una storia dei cartesiani in Italia. Avvertenza», *Giornale critico della filosofia italiana* 75 (1996), 307-311.

GARIN, EUGENIO, «A proposito di centenari cartesiani», *Giornale critico della filosofia italiana* 75 (1996), 495-499.

GARULLI, ENRICO, «FRANCESCO BARONE, *Logica formale e logica trascendentale*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1957», *Giornale critico della filosofia italiana* 37 (1958), 567-571.

GENTILE, GIOVANNI, «Benedetto Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 8 (1927), 237-239.

GENTILE, GIOVANNI, «Proemio (1919)», *Giornale critico della filosofia italiana* 92 (2013), 169-173. Prima edizione 1920.

GIANCOTTI BOSCHERINI, EMILIA, «GARULLI ENRICO, *Saggi su Spinoza*, Urbino, S.T.E.U, 1958», *Giornale critico della filosofia italiana* 38 (1959), 560-565.

GIANCOTTI BOSCHERINI, EMILIA, «PIERRE BAYLE, *Spinoza*, Torino, Boringhieri, 1958; SPINOZA, *Etica*, Torino, Boringhieri, 1959», *Giornale critico della filosofia italiana* 38 (1959), 565-566.

GIANCOTTI BOSCHERINI, EMILIA, «Edizioni italiane di Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 42 (1963), 135.

GIANCOTTI BOSCHERINI, EMILIA, «SPINOZA, *Ethica: concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, Louvain-La-Neuve, CETEDOC, 1977», *Giornale critico della filosofia italiana* 57 (1978), 554-558.

GRASSI, LEONARDO, «CHARLES SERRUS, *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, Paris, Alcan, 1933», *Giornale critico della filosofia italiana* 15 (1934), 371-374.

GUZZO, AUGUSTO, «*Chronicon Spinozanum*», *Giornale critico della filosofia italiana* 6 (1925), 237.

GUZZO, AUGUSTO, «BENEDICTUS DE SPINOZA, *Opera*, ed. CARL GEBHARDT, Heidelberg, C. Winters, 1925», *Giornale critico della filosofia italiana* 7 (1926), 219-233.

LEVY, HEINRICH, «EDMUND HUSSERL, *Meditations Cartésiennes*, Paris, Colin, 1931», *Giornale critico della filosofia italiana* 16 (1935), 65-73.

MARCIALIS, MARIA TERESA, «GIUSEPPE LISSA, *Fontenelle tra scetticismo e nuova critica*, Napoli, Morano, 1973», *Giornale critico della filosofia italiana* 53 (1974), 596-598.

PAGALLO, GIULIO F., «MARINO GENTILE, *Il problema della filosofia moderna*, Brescia, La Scuola, 1951», *Giornale critico della filosofia italiana* 31 (1952), 500-503.

PARLATORE, FRANCESCO, «AAVV, *Malebranche, nel terzo centenario della nascita*, Milano, Vita e Pensiero, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 21 (1940), 127-137.

PIOVANI, PIETRO, «GOTTFRIED W. LEIBNIZ, *Saggi filosofici e lettere*, ed. VITTORIO MATHIEU, Bari, Laterza, 1963», *Giornale critico della filosofia italiana* 43 (1964), 171.

PIOVANI, PIETRO, «La filosofia etico-politica di Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 43 (1964), 452.

PIOVANI, PIETRO, «La filosofia morale di Malebranche», *Giornale critico della filosofia italiana* 44 (1965), 461-462.

PIOVANI, PIETRO, «GOTTFRIED W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, ed. DOMENICO O. BIANCA, Torino, UTET, 1967-1968», *Giornale critico della filosofia italiana* 47 (1968), 311.

PIOVANI, PIETRO, «GIANFRANCO CANTELLI, *Teologia e ateismo: Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1979», *Giornale critico della filosofia italiana* 49 (1970), 312-313.

PIOVANI, PIETRO, «MARIA TERESA MARCIALIS (ed.), *La Disputa sei-settecentesca sugli antichi e sui moderni*, Milano, Principato, 1970», *Giornale critico della filosofia italiana* 50 (1971), 371-372.

PIOVANI, PIETRO, «PAOLO CRISTOFOLINI, *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, Urbino, Argalia, 1974», *Giornale critico della filosofia italiana* 54 (1975), 310.

PLEBE, ARMANDO, «FRANCO CHIEREGHIN, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, CEDAM, 1961», *Giornale critico della filosofia italiana* 41 (1962), 134-135.

QUATTROCCHI, LUIGI, «PAUL HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIème siècle: de Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin & Cie, 1946», *Giornale critico della filosofia italiana* 29 (1950), 229-231.

QUATTROCCHI, LUIGI, «René Descartes 1596-1650, introduction et choix par Jean-PAUL SARTRE, Genève-Paris, Edition des Trois Collines, 1946», *Giornale critico della filosofia italiana* 29 (1950), 475-480.

RADETTI, GIORGIO, «IDA SOMMA, *Il problema della libertà e del male in Spinoza e Leibniz*, Napoli, Perrella, 1933», *Giornale critico della filosofia italiana* 16 (1935), 292.

RADETTI, GIORGIO, «STANISLAUS BUNIN BORKOWSKI, *Der junge De Spinoza: Leben u. Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Münster, Aschendorff, 1935», *Giornale critico della filosofia italiana* 17 (1936), 163-175.

RADETTI, GIORGIO, «GEORGES DESGRIPPES, *Études sur Pascal: de l'automatisme a la foi*, Paris, Pierre Tequi, 1935», *Giornale critico della filosofia italiana* 17 (1936), 175-176.

RADETTI, GIORGIO, «PIERRE MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin & Cie, 1936», *Giornale critico della filosofia italiana* 18 (1937), 292.

RADETTI, GIORGIO, «Questioni spinoziane», *Giornale critico della filosofia italiana* 18 (1937), 425-454.

RADETTI, GIORGIO, «FRANCESCO OLGATI, *La filosofia di Descartes*, Milano, Vita e Pensiero, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 18 (1937), 471-473.

RADETTI, GIORGIO, «AGOSTINO GEMELLI (ed.), *Cartesio nel terzo centenario del Discorso del metodo*, Milano, Vita e pensiero, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 18 (1937), 473-475.

RADETTI, GIORGIO, «EMILE RAVIER, *Bibliographie des œuvres de Leibniz*, Paris, Alcan, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 19 (1938), 167-168.

RADETTI, GIORGIO, «CHARLES ADAM, *Descartes, sa vie, son œuvre*, Paris, Alcan, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 19 (1938), 258-259.

RADETTI, GIORGIO, «LÉON BRUNSCHVICG, *René Descartes*, Paris Rieder, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 19 (1938), 258-259.

RADETTI, GIORGIO, «PAUL SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, Desclee de Brouwer, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 19 (1938), 259-262.

RADETTI, GIORGIO, «Il dubbio e il Cogito di Cartesio», *Giornale critico della filosofia italiana* 19 (1938), 263.

RADETTI, GIORGIO, «JOSEPH IWANICKI, *Morin et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Paris, Vrin, 1936», *Giornale critico della filosofia italiana* 19 (1938), 381-383.

RADETTI, GIORGIO, «HUGO FRIEDRICH, *Descartes und der französischer Geist*, Leip-

zig, Meiner, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 19 (1938), 445-446.

RADETTI, GIORGIO, «LEON ROTH, *Descartes' Discours on Method*, Oxford, Clarendon Press, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 19 (1938), 446-450.

RADETTI, GIORGIO, «AAVV, *Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso del metodo*, Buenos Aires, Universidad Nacional, Instituto de filosofia, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 19 (1938), 450-451.

RADETTI, GIORGIO, «L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche», *Giornale critico della filosofia italiana* 20 (1939), 392.

RADETTI, GIORGIO, «LÉON BRUNSCHVICG, *La raison et la religion*, Paris, Alcan, 1939», *Giornale critico della filosofia italiana* 21 (1940), 258-259.

RADETTI, GIORGIO, «MADELEINE FRANCÈS, *Spinoza dans les pays néerlandais du XVII siècle*, Paris, Alcan, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 22 (1941), 110-117.

RADETTI, GIORGIO, «MARIANO CAMPO, *Cristiano Wolf e il razionalismo precritico*, Milano, Vita e Pensiero, 1939», *Giornale critico della filosofia italiana* 23 (1942), 119-120.

RADETTI, GIORGIO, «Henri GOUHIER, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937», *Giornale critico della filosofia italiana* 23 (1942), 223-228.

RADETTI, GIORGIO, «EDUARD J. DIJKSTERHUIS (ed.), *Descartes et le cartésianisme hollandais : études et documents*, Amsterdam, Presses Universitaires de France, 1950», *Giornale critico della filosofia italiana* 31 (1952), 250-253.

RAVÀ, ADOLFO, «La *Societas Spinozana* e il suo *Chronicon*», *Giornale critico della filosofia italiana* 4 (1923), 310.

RAVÀ, ADOLFO, «Il 250° anniversario della morte di Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 8 (1927), 71-74.

SEMERARI, GIUSEPPE, «GEORGE L. KLINE, *Spinoza in Soviet Philosophy*, London, Routledge and Paul, 1952», *Giornale critico della filosofia italiana* 32 (1953), 521-526.

SEMERARI, GIUSEPPE, «AUGUSTO GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Torino, Edizioni di

Filosofia, 1964», *Giornale critico della filosofia italiana* 43 (1964), 441-444.

SEMERARI, GIUSEPPE, «EMILIA GIANCOTTI BOSCHERINI, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Nijhoff, 1970», *Giornale critico della filosofia italiana* 51 (1972), 283-284.

SIWEK, PAUL, RADETTI, GIORGIO, «Intorno alla religione dello Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana* 20 (1939), 368-377.

SPIRITO, UGO, «Proemio (1970)», *Giornale critico della filosofia italiana* 92 (2013), 177-184. Prima edizione 1970.

TESTA, ALDO, «GIOVANNI EMANUELE BARIÉ, *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, Padova, CEDAM, 1933», *Giornale critico della filosofia italiana* 17 (1936), 181-183.

TESTA, ALDO, «PANTALEO CARABELLESE, *Il circolo vizioso di Cartesio*, Roma, Bardi, 1938», *Giornale critico della filosofia italiana* 20 (1939), 83-86.

DA MARTINETTI AD ABBAGNANO (1926-1963). LA PRIMA ETÀ MODERNA NELLA *RIVISTA DI FILOSOFIA*

ANTONELLA DEL PRETE

Abstract: Examining the period from the 1920s to the 1970s, one of the key features of the *Rivista di filosofia* is a lasting interest in the Renaissance and Vico, while the focus on seventeenth-century metaphysics is significantly more time-bound and linked to the activity of some prominent figures in the journal such as Piero Martinetti, Eugenio Colorni, and Gioele Solari. The rise of the Neo-Enlightenment caused a radical change in the editorial choices, and turned the journal's focus toward the empiricist tradition and the debate on historiographical methodologies.

Keywords: Early modern metaphysics; Descartes; Spinoza; Leibniz; Piero Martinetti; Gioele Solari; Eugenio Colorni, Augusto Del Noce.

English title: *From Martinetti to Abbagnano (1926–1963). Early Modern Age in the Rivista di Filosofia*

Fin dalla sua fondazione, nel 1909, la *Rivista di filosofia* adotta una linea editoriale che si caratterizza per una programmatica apertura a studiosi appartenenti non solo a sedi universitarie e quindi a scuole differenti, ma spesso anche a tendenze filosofiche molto diversificate e talora quasi contrapposte. Nata dalla fusione della *Rivista Filosofica*, capitanata dal pavese Carlo Cantoni (1840-1906), e della *Rivista di Filosofia e Scienze affini*, che faceva riferimento alla scuola patavina di Roberto Ardigò (1828-1920), nel corso degli anni la *Rivista di filosofia* accoglie contributi e coinvolge progressivamente, anche a livello direttivo, personalità intellettuali distanti dal neo-kantismo e dal positivismo dei suoi fondatori. Si possono tuttavia indicare due tratti che perman-

gono nella sua storia più che centenaria e che la individuano nel panorama delle riviste filosofiche italiane. Da un lato troviamo il suo carattere laico, se con questo termine intendiamo non tanto l'indifferenza per la spiritualità e la religiosità, quanto la refrattarietà, se non l'ostilità, nei confronti di ogni legame organico ed esclusivo con una specifica confessione e con le sue gerarchie. Dall'altro, è evidente un duraturo interesse verso il dialogo con le diverse manifestazioni della scienza, che muta pelle varie volte nel corso della vita della rivista, ma che si mantiene costante.

Dati questi elementi, non stupisce constatare che, pur non mancando interventi da parte di filosofi cattolici, le polemiche con quella parte del cattolicesimo che si riconosce nella neoscolastica non mancano; così come affiorano periodicamente critiche vivaci contro il neoidealismo italiano, e in particolare contro Gentile. Questa intenzione di dare voce a un contesto filosofico plurale è indicata chiaramente in apertura del primo numero della *Rivista di filosofia* («infatti, nelle attuali circostanze della cultura, sembra conveniente al progresso della coscienza speculativa italiana, che, accanto ad altri periodici, espressione di particolari indirizzi, l'Italia posseda una Rivista autorevole aperta ugualmente a tutte le opinioni e perciò adatta a chiarire le profonde ragioni ideali, da cui le scuole filosofiche traggono origine»)¹ e ribadita con convinzione nel 1946, in un testo importante in cui viene rivendicata con forza la valenza filosofica delle scelte politiche fatte dalla direzione della *Rivista* e dai suoi collaboratori durante il ventennio fascista e il secondo conflitto mondiale.

Nel mezzo si colloca la presa di posizione di Giuseppe Tarozzi (1866-1958) che apre il primo numero da lui diretto, nel 1923: i suoi *Intendimenti* sono tutti giocati sull'opposizione eclettismo/libertà, dove il primo è il tenta-

1 FAGGI ET AL. 1909, 1.

tivo di costruire un sistema da elementi disparati, la seconda invece consiste nel dare voce ai diversi sistemi, indirizzi, tendenze e idee che animano il dibattito filosofico. Ne consegue la difesa di un dialogo critico e pubblico che è l'unico terreno in cui i sistemi vengono eretti e il ripudio dell'idea stessa di una filosofia di Stato. Tarozzi arriva persino a identificare lo specifico carattere della filosofia italiana nell'esistenza di forti personalità, appartenenti a indirizzi estremamente diversi e tutti gelosi della propria indipendenza intellettuale.²

Del resto, questo spirito pluralistico è testimoniato dal fatto che, accanto ad aperte polemiche come quelle che vedono intervenire Giovanni Battista Marchesini (1868-1931) per rispondere alle critiche avanzate da Gentile contro Ardigò, o che oppongono Enriques e Croce, o ai commenti negativi che accompagnano la fondazione di *Vita e pensiero*, sulle pagine della *Rivista di filosofia* trovino ospitalità anche autori cattolici, nonché i leader del neoidealismo italiano, come accade a Croce nel 1920, e a Gentile l'anno successivo. In generale, come è stato osservato, c'è un certo interesse per il Croce storico, accanto all'oggettivo rifiuto del Croce filosofo; su Gentile, a partire da un certo momento prevale il silenzio, soprattutto sulle sue posizioni prettamente filosofiche, e per trovare traccia della sua attività culturale nella *Rivista di filosofia* bisogna leggere le recensioni, dove spesso vengono commentate le sue iniziative editoriali rivolte alla pubblicazione dei classici della filosofia, specie italiana.³ A onor del vero, il rapporto con il neoidealismo è meno lineare di quel che sembri a prima vista: basti pensare alla parabola di Michele Losacco (1871-1944); oppure al progressivo distacco di Martinetti da Gentile, motivato essenzialmente dal ripudio del fascismo. Se si deve aggiungere un terzo elemento caratteristico della *Rivista di filosofia*, si può appunto indicare quello del

2 TAROZZI 1923, I-IV.

3 COTRONEO 2012, 201-208; QUARANTA 2012, 251.

suo antifascismo, non sempre militante, ma sempre presente come refrattarietà a farsi portavoce delle direttive culturali provenienti da Roma, e testimoniato sia dalle scelte editoriali compiute tra il 1922 e il 1945, sia dalla biografia di molti suoi collaboratori e direttori durante il ventennio: lo ricorderà con forza il testo pubblicato nel primo numero del 1946 a nome della direzione della rivista. Questa premessa insiste su un legame tra filosofia e politica che sia radicato nella filosofia stessa e che ponga questa disciplina al suo centro: è quindi possibile rivendicare il diritto di essere una rivista di pura filosofia, proprio perché ciò non implica affatto un disimpegno da un punto di vista politico, ma al contrario fa discendere l'impegno politico, e in primo luogo l'antifascismo, da ragioni filosofiche, come è stato per Martinetti.

Nella chiusa di questo documento programmatico si individuano i nuovi obiettivi polemici: da un lato, ancora una volta, quella parte della filosofia cattolica che intende perseguire il pensiero dell'eterno, dimenticando la dimensione storica dell'uomo; dall'altro non più e non tanto il neoidealismo e le sue trasformazioni, quanto una filosofia che abbandona e rinnega il carattere universale del pensiero, schiacciandosi su una dimensione unicamente esistenziale o individuando in questa disciplina solo uno strumento per la trasformazione dell'uomo.⁴ In questa presa di distanza da un pensiero che subordini la filosofia alla politica si legge anche il profondo ma travagliato rapporto con la tradizione marxista, che nel secondo dopoguerra può essere incarnato dalla complessa personalità filosofica di Ludovico Geymonat (1908-1972), ma che non è certo una novità assoluta: basti pensare al percorso politico, ma anche e soprattutto intellettuale, di Rodolfo Mondolfo (1877-1976), i cui interventi sulla *Rivista di filosofia* si distinguono, già negli anni Venti, per la raffinatezza del metodo storiografico.

4 *Rivista di filosofia* 37(1) (1946), 3-5.

La filosofia della prima età moderna: Descartes

Una certa continuità di lungo periodo non è visibile solo negli elementi finora analizzati, ma si può individuare anche negli argomenti affrontati dagli articoli dedicati alla storia della filosofia del Rinascimento e della prima età moderna. Nei primi decenni del Novecento si rinviene una grande attenzione, in alcuni momenti quasi esclusiva, per la filosofia italiana del Rinascimento e per Vico. Queste scelte sono chiaramente connesse da un lato con la recente stagione di grandi edizioni nazionali dei classici del pensiero italiano (si pensi alle edizioni di Galileo, di Bruno, poi di Vico); dall'altro con l'intensa attività editoriale in questo campo di Croce e Gentile nelle collane laterziane. L'interesse che nel tempo la *Rivista di filosofia* rivolge agli autori italiani tra Rinascimento ed età moderna assume però dei tratti specifici se confrontiamo due diversi canoni, quello che emerge dalle sue pagine e quello dell'attuale ricerca: se si escludono alcuni sporadici interventi, per trovare tracce dell'Umanesimo bisogna aspettare le recensioni di Pietro Rossi e di Nicola Abbagnano ai saggi di Garin, rispettivamente nel 1954 e nel 1962,⁵ mentre la figura di Bruno appare anche in precedenza, ma solo nelle recensioni, come quelle che prima Losacco (nel 1928), poi Mondolfo (nel 1929) dedicano al Rinascimento, nell'ambito della *Rassegna di storia della filosofia*.⁶ A sorpresa, l'autore studiato con maggiore attenzione nella prima metà del Novecento è Tommaso Campanella, a cui dedicano dei saggi sia dei collaboratori sporadici della rivista, come Giuseppe Paladino (nel 1912) o Paolo Treves (nel 1929 e poi nel 1930), ma anche dei filosofi che invece hanno un rapporto molto più stretto di collaborazione con la *Rivista di filosofia*, come Eugenio Colorni (nel 1931) o Luigi Firpo (nel 1939 e poi nel 1941), o ancora Gioele Solari (1871-1952), che è stato una delle colonne portanti della rivista fin dagli anni Venti, per poi dirigerla ulti-

⁵ *Rivista di filosofia* 45(3) (1954), 341-347, e 53(3) (1962), 349-352.

⁶ *Rivista di filosofia* 19(3) (1928), 268-274.

cialmente dal 1945 alla morte, e che sul pensiero politico di Campanella scrive a due riprese (nel 1941 e nel 1946).

La stessa continuità di interessi si registra nella prima metà del Novecento per le grandi metafisiche del Seicento: Spinoza e Leibniz sono oggetto di studi che appaiono con una certa regolarità sulla *Rivista*; minore è l'attenzione che viene dedicata a Descartes, che comunque è l'oggetto di specifiche rassegne bibliografiche. Per quasi una decina d'anni, infatti, tra il 1926 e il 1934, Guido De Giuli (1900-1935) segue gli studi cartesiani e si concentra soprattutto sulla storiografia francese. Si comincia con il saggio di Alfred Espinas (1844-1922) su *Descartes et la morale*: De Giuli apprezza la scelta del tema specifico, l'attenzione per la formazione di Descartes dai Gesuiti, l'analisi dell'influsso di Bérulle, l'aver distinto tra le quattro regole della morale del *Discours* e le indicazioni che si possono estrarre dalle opere più tarde, in particolare dal carteggio con Elisabetta. Tuttavia avanza molte riserve sul disegno generale del saggio, che rintraccia l'origine della sociologia nel pensiero di Descartes e lo collega strettamente a Montesquieu, istituendo un nesso forte tra la morale e la politica che invece a suo avviso non c'è affatto o si manifesta debolmente. Espinas ha insomma invertito la freccia del tempo attribuendo a Descartes quello che è il risultato finale di un'evoluzione della filosofia, che indubbiamente è stato determinato anche da Descartes, ma che non si ritrova tale e quale nel suo punto iniziale. Un'altra proiezione illecita sembra a De Giuli quella della metafisica sulla morale: la prima è sì fortemente debitrice di Agostino e Tommaso, ma non si può dire lo stesso della morale «sistemica», quella che emerge dalle lettere e dalle *Passions de l'âme*, opere che esprimono il Descartes più vero e autentico.⁷ Dopo aver segnalato alcune edizioni cartesiane nel 1928, nel 1930 De Giuli liquida abbastanza rapidamen-

⁷ *Rivista di filosofia* 17(3) (1926), 272-276.

te le biografie di Maxime Leroy e di Jacques Sirven, per poi dedicarsi a Jacques Maritain e alla sua interpretazione della gnoseologia cartesiana come una forma di angelismo. Contro questa tesi avanza due tipi di obiezioni: da un lato, ritiene che l'innatismo cartesiano sia in realtà un'utopia irrealizzabile, ampiamente bilanciata dal ruolo che l'esperienza si conquista nella sua filosofia. Dall'altro rifiuta l'impostazione neoscolastica di Maritain e l'ampio disegno di filosofia della storia che è sotteso alla sua lettura (Descartes sarebbe il padre dei mali che vediamo dispiegati nel pensiero moderno, in particolare nell'idealismo).⁸

La lunga rassegna di studi ed edizioni cartesiani pubblicata nel 1932 vede all'opera delle coordinate storiografiche simili. De Giuli rivolge a Leroy le stesse critiche che nel 1926 aveva indirizzato a Espinas (la scienza cartesiana è effettivamente attenta al miglioramento delle condizioni di vita degli uomini, ma questo non basta per conferirle caratteri illuministi) e ribadisce che Descartes lascia ampio spazio al ragionamento discorsivo e all'esperienza, contro la sottolineatura dell'importanza dell'intuizione che leggiamo negli scritti in Maritain. Anche in questo caso, tuttavia, De Giuli si limita ad invertire il giudizio dato da Maritain su Descartes (e sull'idealismo che ne sarebbe il prodotto sul lungo periodo), ma non mette in discussione il fatto che la linea di sviluppo della riflessione filosofica tra Seicento e Ottocento sia stata proprio quella che porta da Descartes a Hegel. Ancora una volta, poi, vengono invece apprezzate quelle interpretazioni che rintracciano i legami tra la filosofia scolastica e quella cartesiana, come quelle elaborate da Étienne Gilson e da Henri Gouhier.⁹

Le successive rassegne curate da De Giuli confermano le linee interpretative di fondo già emerse nelle recensioni precedenti. Descartes è inserito in

⁸ *Rivista di filosofia* 21(1) (1930), 72-74.

⁹ DE GIULI 1933, 147-153.

una lunga linea evolutiva che porta all'idealismo. Non si tratta però di mettere in valore gli aspetti metafisici del *cogito* e del soggettivismo che ne deriverebbero, privilegiando quindi l'esito hegeliano, quanto invece di sottolineare la continuità esistente tra la gnoseologia cartesiana e quella kantiana: è evidente un nesso con l'interpretazione di Descartes data da Octave Hamelin, peraltro esplicitamente elogiato in una recensione dedicata a un libro su Descartes pubblicato nel 1934 da Francesco Olgiati (1886-1962).¹⁰ Ne deriva un forte apprezzamento per il pensiero scientifico, di cui vengono sottolineati non tanto l'intuizionismo, quanto la razionalità discorsiva e gli elementi sperimentali, e una svalutazione della metafisica, che invece è vista come una mera riproposizione di elementi che possono essere fatti risalire ad Agostino e a Tommaso. De Giuli si oppone quindi da un lato a chi fa di Descartes un predecessore dell'idealismo assoluto, dall'altro alle interpretazioni neotomiste.¹¹

La voce più significativa su Descartes è tuttavia quella di Augusto Del Noce (1910-1989). Tra il 1940 e il 1950 a sua firma escono una breve segnalazione dell'edizione delle opere di Malebranche curata da Désiré Roustan, la recensione del saggio *Le rationalisme de Descartes* di Jean Laporte, e un lungo articolo dedicato al ruolo della politica in Descartes. La recensione delle opere di Malebranche fa trasparire una certa insofferenza per il lavoro filologico, che riemerge anche negli scritti successivi.¹² Questa insofferenza induce Del Noce a sentenziare che la filosofia dell'Oratoriano abbia già raggiunto la sua forma definitiva nel 1674, e che quindi lo studio delle varianti delle sue opere sia del tutto inutile: un giudizio che, a partire dal monumentale lavoro di edizione portato avanti da André Robinet, la critica malebranchiana ha poi rove-

¹⁰ *Rivista di filosofia* 25(2) (1934), 179-181. Su Olgiati interprete di Descartes si veda D'ACUNTO 2007, 2-4.

¹¹ DE GIULI 1934, 165-169; DE GIULI 1935, 358-364.

¹² *Rivista di filosofia* 31(1) (1940), 45-49.

sciato, sottolineando al contrario l'importanza dell'evoluzione del pensiero dell'Oratoriano, particolarmente visibile proprio nelle successive redazioni della *Recherche*. La recensione a Laporte serve a Del Noce più per anticipare alcune sue linee di lettura di Descartes che per analizzare in dettaglio l'interpretazione laportiana di Descartes. Quello che ne ritiene infatti è il rifiuto della linea di sviluppo Descartes-Spinoza-Leibniz-Illuminismo-idealismo (ossia di quelle filosofie che Laporte identifica con il 'razionalismo'), e il privilegiamento di un altro tipo di filiazione, ossia quella che da Descartes porta a Pascal e Malebranche.¹³ Del Noce anzi radicalizza la posizione di Laporte: il critico francese aveva sostenuto che il carattere non sistematico della filosofia cartesiana l'aveva resa la matrice di tutte le filosofie successive, che ne avevano continuato l'impresa non accettandola nel suo insieme, sviluppandola e portandola a dei gradi di maggiore complessità, ma al contrario lavorando per sottrazione, ossia valorizzando alcuni aspetti del pensiero cartesiano e abbandonandone degli altri. Ma Laporte, appunto, non indicava degli eredi esclusivi e privilegiati del pensiero cartesiano, al contrario di quanto fa Del Noce. Il quale poi istituisce una linea di demarcazione tra Laporte da un lato, Gouhier e Gilson dall'altro: il primo ci darebbe a suo dire un'autentica interpretazione filosofica di Descartes, mentre i secondi rimarrebbero su un piano prettamente filologico. Così facendo, però, Del Noce trascura gli elementi che invece potrebbero accomunare questi interpreti, come l'attenzione per le convinzioni religiose di Descartes e il ruolo prettamente filosofico che viene loro conferito.¹⁴

Nel saggio del 1950 dedicato al rapporto tra Descartes e la politica, Del Noce ribadisce il suo apprezzamento per l'impostazione storiografica di La-

¹³ Emerge già in questa primissima fase della produzione filosofica di Del Noce l'interesse per la linea Pascal-Malebranche, opposta al pernicioso razionalismo della modernità, feroce di ateismo.

¹⁴ *Rivista di filosofia* 38(3-4) (1947), 236-243.

porte.¹⁵ Lo studioso francese ha avuto il merito di modificare il rapporto tra la filosofia cartesiana e quella dei suoi successori: se abbandoniamo la categoria di 'razionalismo' per descrivere il pensiero di Descartes, sulle orme di Laporte, ci rendiamo conto che nei decenni e nei secoli successivi non c'è una continuazione, ma un travisamento; non c'è uno sviluppo dialettico, ma un processo di detrazione se non di smembramento dei temi che costituiscono il pensiero di Descartes; non c'è una continuità di lungo periodo, ma una rottura determinata dai cambiamenti storici che avvengono nel primo Settecento. Rifiutare di inserire Descartes in una genealogia che arriva di volta in volta all'Illuminismo, all'idealismo, al positivismo o all'esistenzialismo non significa tuttavia rinunciare del tutto a collocarlo in un lungo processo storico. Descartes parteciperebbe infatti di un più complessivo cambiamento del rapporto tra i filosofi e il mondo sociale che a partire dal Seicento, ossia dal momento in cui la realtà esterna si organizza sotto forma di una gestione razionale del potere, registra un netto distacco tra i filosofi e la società; un processo che a sua volta genera un ripiegamento sull'io.¹⁶ Se questo è vero, l'assenza di una teoria politica vera e propria in Descartes assume un senso propriamente filosofico. Non si tratta infatti di una semplice prudenza e nemmeno di un mero *pendant* del conservatorismo che Descartes abbraccia anche per quanto riguarda i valori morali e religiosi. Quest'ultimo, infatti, è una conseguenza della trascendenza assoluta del divino e dell'altrettanto assoluta libertà di cui Dio gode nei confronti del creato. Poiché la religione sarebbe quindi al di fuori della portata della ragione filosofica, e poiché anche la morale godrebbe dello stesso statuto, ci sembra dire Del Noce, ne deriva che il filosofo può solo

15 DEL NOCE 1950, 3-30.

16 Per le evoluzioni successive dell'interpretazione di Descartes elaborata da Del Noce, si veda BORGHERO 2000, 195-196; sulla sua interpretazione complessiva dell'età moderna si veda invece CESA 1993, 186-211. Per uno sguardo complessivo sulla personalità filosofica di Del Noce, inserita nelle evoluzioni della cultura torinese del secondo dopoguerra, si veda VIANO 2000, 18-20.

accettare quanto gli viene proposto dalla società in cui vive, senza sottoporlo a esame critico. Quando però Descartes dichiara che il filosofo è pur sempre un privato, e quindi non può giudicare il comportamento dei sovrani e nemmeno indicare loro le regole da seguire, lo fa non perché tali regole dipendano da un principio trascendente, ma perché partecipa sia della autonomizzazione della politica che caratterizza l'età moderna, sia del conseguente ripiegamento dei filosofi sulla loro interiorità.

Se Descartes si dimostra in qualche modo figlio del suo tempo, per quanto riguarda il suo conservatorismo politico, se questa dissociazione tra la dimensione pubblica e quella privata sono costitutive della sua filosofia, ne consegue che il suo pensiero non può ambire a esprimere un aspetto eterno della verità filosofica. Del Noce respinge quindi tutte quelle interpretazioni che collegano Descartes a Spinoza, attribuendo alla sua filosofia un carattere necessitarista o addirittura proto-panteista, e si allinea con chi (Laporte e Gilson sono esplicitamente citati) ha evidenziato il ruolo fondante della libertà, divina e umana, all'interno del suo pensiero. Rilegge poi alcuni aspetti essenziali del suo percorso argomentativo (il dubbio, il *cogito*) alla luce di questa costitutiva separazione del soggetto dalla dimensione sociale. Istituisce un parallelo tra quello che avviene nel rapporto tra le tre nozioni primitive e quello che si realizza nella relazione tra *l'esprit* e la società: esattamente come l'unione dell'anima e del corpo non inficia la separatezza della mente, allo stesso modo l'io del filosofo rimane e deve rimanere separato dalla dimensione politica, per quanto viva in essa. Pur analizzando passi tratti dalle celebri lettere a Elisabetta in cui Descartes comincia anche a delineare la teoria delle passioni, Del Noce non sembra prendere in dovuta considerazione quello che è perlomeno un mutamento di prospettiva (dalla mente all'anima, dalla separatezza all'interazione) dell'ultima fase della riflessione cartesiana.

Individua anche l'esistenza di due tendenze diverse nella morale dell'ultimo Descartes: la generosità, che emerge nelle *Passions de l'âme*, e il progetto di morale scientificamente determinata, ultimo prodotto dell'albero della conoscenza. Prendendo atto dell'incompiutezza di questa parte della filosofia cartesiana, Del Noce ritiene che lo scontro tra queste due visioni della morale non debba farci dimenticare che è proprio la morale della libertà e della generosità a esprimere l'essenza della filosofia cartesiana. Per questo duplice aspetto – l'aver a fondamento il concetto di libertà e il nascere dalla separazione costitutiva tra dimensione individuale e interiore da un lato, dimensione sociale dall'altro–, la filosofia di Descartes ha come veri eredi non Spinoza o Leibniz, ma Pascal e Malebranche. Il primo accentua l'attenzione per la dimensione soggettiva ed esistenziale del pensiero cartesiano; il secondo l'irrelevanza della storia e l'idealismo della conoscenza.

Se la filosofia di Descartes non può estendersi al mondo sociale perché sorge dissociandosi da esso, se la dimensione politica sfugge per definizione all'analisi razionale perché non è assoggettabile al criterio dell'evidenza, la rinuncia del filosofo a disciplinare la sfera politica e il rispetto per le autorità costituite non sono il prodotto di un mero atteggiamento prudenziale, ma si iscrivono nelle fondamenta stesse del pensiero di Descartes. La preferenza per l'assolutismo pare dunque una scelta obbligata a Del Noce, un assolutismo che tuttavia è privato della sua giustificazione razionale e religiosa e basato su ragioni di tipo utilitaristico, come emerge dall'epistolario con Elisabetta. In questo Descartes è l'erede sia del suo tempo, da un punto di vista storico, sia di Machiavelli, da un punto di vista teorico: del suo tempo perché l'assolutismo non ha subordinato la politica alla religione, ma ha fatto della religione uno strumento politico; di Machiavelli, perché è stato colui che ha dissociato la realizzazione spirituale dell'uomo dalla politica. Il saggio di Del

Noce ha un elemento di indubbia originalità, ossia fare del pensiero politico di Descartes la chiave di volta per l'interpretazione complessiva del suo pensiero. Due sono i suoi evidenti difetti: il persistere di grandi filosofie della storia, che determinano la collocazione di un filosofo in affreschi di lungo periodo e anche la sua valutazione teoretica; l'incapacità di questo approccio metodologico di rilevare e dare conto dell'evoluzione interna e delle possibili aporie e difficoltà interpretative del pensiero di un autore, appiattito ancora una volta dietro una chiave di lettura sistematizzante e onnicomprensiva.

L'anno successivo è un filosofo di tutt'altra impostazione a intervenire su Descartes: Ludovico Geymonat.¹⁷ Anche in questo caso si parte da un confronto con le interpretazioni precedenti, che è forse anche più ampio di quello che troviamo nell'articolo di Del Noce: Geymonat illustra rapidamente le divergenti letture date dagli idealisti, dai positivisti, dal volontarismo, e così via, inizialmente facendo riferimento soprattutto a studiosi italiani: Olgiati, anche nel suo caso, ma vengono citati anche i più recenti lavori di Gallo Galli (1889-1974) e Armando Carlini (1878-1959). Sebbene si faccia poi riferimento allo studio di Laporte, è sicuramente a Hamelin che Geymonat deve alcuni spunti interpretativi: come lo studioso francese, ritiene che il metodo non sia una struttura astratta, ma qualcosa di costruito poco a poco nella pratica scientifica e nell'indagine filosofica. Da Charles Adam trae invece l'osservazione che non deve stupirci la presenza della metafisica in una filosofia prevalentemente interessata alla scienza: nel Seicento non era concepibile sviluppare una nuova scienza senza darle un fondamento di tipo metafisico e religioso. È quindi chiaro che secondo Geymonat proprio il metodo e la scienza costituiscono il cuore della filosofia cartesiana. Sebbene in apertura sia stata evocata la categoria di fenomenismo metafisico, forgiata da Olgiati per de-

¹⁷ GEYMONAT 1951, 134-153.

scrivere il pensiero di Descartes, Geymonat contesta le conclusioni di Laporte. Non siamo di fronte a una forma di empirismo e a teorie che esaltano la passività della mente: quello di Descartes infatti rimane un razionalismo, seppure non astratto e dogmatico, perché nutrito di autentica pratica scientifica. Un razionalismo, si spinge a sostenere l'autore, vicino al nuovo illuminismo e alla sua convinzione che l'azione e la pratica facciano parte dell'indagine razionale.

Un paio d'anni prima, un'altra voce aveva collocato Descartes in una costellazione filosofica simile: Antonio Corsano (1899-1989) infatti, in un articolo dedicato all'importanza della scienza e della tecnica nella filosofia tra Rinascimento ed età moderna, aveva dato un ruolo di grande rilievo al filosofo francese.¹⁸ Corsano respinge i tentativi di collegarlo alla Scolastica, a suo avviso definitivamente dismessa con il ripudio dell'educazione impartita a La Flèche, come quelli invece di valorizzare l'influsso di Bérulle e dell'agostinismo. Ritiene, invece, che la progressiva affermazione di una teoria della conoscenza basata sulla distinzione tra qualità primarie e secondarie, visibile sia in Galileo sia in Descartes, e il rifiuto della metafisica di stampo aristotelico segnano un netto distacco della filosofia moderna da quella medievale e rinascimentale, verificatosi sul versante sia scientifico (chiara la polemica con Pierre Duhem), sia propriamente filosofico. Il primo fattore determina un crescente apprezzamento per la tecnica, il secondo l'abbandono di ogni antropocentrismo. Ne emerge un disegno di lungo periodo in cui la modernità filosofica è strettamente legata a quella scientifica: viene deprezzata la linea che va da Bacon alla Royal Society e invece viene valorizzata quella che passa da Galileo, Kepler e Descartes (Newton non viene menzionato), senza però che si insista sugli elementi platonici e matematizzanti della scienza moderna, come di lì a

¹⁸ CORSANO 1949, 39-61.

non molto farà Alexandre Koyré. In questo quadro più generale, di Descartes si apprezza il giudizio *tranchant* sui filosofi rinascimentali, il rifiuto dell'educazione scolastica pronunciato nel *Discours*, il progetto di rifondazione del sapere scientifico. Assolutamente marginale sarebbe la metafisica: viene dato un valore centrale all'autobiografia intellettuale del *Discours*, mentre si tace del tutto sulle *Meditationes* e sui *Principia*; il *cogito* diviene il perno di una svolta antimetafisica, in quanto passaggio dall'essere al pensiero. Insomma, queste pagine lasciano credere che anche Corsano inserisca questo aspetto della filosofia di Descartes in un percorso che abbia come esito finale Kant o Hegel.

A partire dagli anni Cinquanta gli articoli dedicati a Descartes e ai post-cartesiani si rarefanno fino quasi a scomparire, e bisognerà attendere nuove generazioni di collaboratori per potervi leggere saggi su questi argomenti.¹⁹ Ciò non comporta tuttavia la scomparsa di queste tematiche dalla rivista. L'interesse per quanto viene pubblicato in Italia e all'estero, molto forte anche nei decenni precedenti, come abbiamo visto, sotto la direzione di Bobbio e Abbagnano prende la forma non solo di una rassegna bibliografica periodica che censisce le ultime pubblicazioni anche in campo storico-filosofico, ma soprattutto quella di una corposa attività di recensione. Si tratta spesso di testi che non si limitano affatto a una presentazione, per quanto approfondita, del libro in oggetto, ma lo situano all'interno del dibattito storiografico, ne esaminano criticamente le tesi e lasciano il più delle volte trasparire l'impostazione storiografica del recensore. Tra questi interventi, alcuni si soffermano appunto su autori altrimenti assenti dalla *Rivista di filosofia* dopo il 1952: è questo sicuramente il caso di alcuni saggi su Descartes che sono oggetto di varie recensioni da parte di Viano, mentre per quanto riguarda Spinoza e Leibniz ci si limita a commentare brevemente la pubblicazione di edizioni critiche o le tra-

¹⁹ Per una rassegna degli articoli storico-filosofici di questo periodo, si veda QUARANTA 2012, 265-275.

duzioni in italiano delle loro opere.

Le recensioni fanno emergere delle impostazioni storiografiche di fondo che è il caso di analizzare seppure brevemente. Partiamo da Viano, che nel 1956 discute Norman Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, Leslie John Beck, *The Method of Descartes* e Geneviève Lewis, *René Descartes, Français, Philosophe*. La scelta di una biografia indirizzata a un vasto pubblico non rende certo giustizia a Lewis, che all'epoca ha già pubblicato tre saggi che lasceranno un'impronta duratura sulla storiografia cartesiana, per la capacità dell'autrice di uscire dai sentieri più battuti dalla critica (la metafisica; il metodo; la scienza). Viano ha quindi gioco facile nel lodarne la chiarezza, ma nell'accusarla di scarso spessore scientifico: Lewis non ha inserito Descartes nei dibattiti culturali del suo tempo; non ha discusso la letteratura critica precedente; non ha messo in relazione la metafisica di Descartes e la sua idea di scienza.²⁰ È difficile determinare perché i lavori precedenti di Lewis non abbiano attirato l'attenzione di Viano o di altri recensori, ma bisogna constatare che la critica francese in quegli anni non gode di grande favore nella *Rivista di filosofia*, se si eccettua il caso di Del Noce. Nel 1954 per esempio Pietro Rossi commenta *L'histoire et sa philosophie* di Gouhier in maniera decisamente non simpatetica. Sicuramente ne apprezza l'intenzione di non trasformare la storia della filosofia in una filosofia della storia, ossia di non subordinare la ricostruzione storica a un punto di vista unico e situato alla fine di un percorso evolutivo. Gli strumenti che però Gouhier indica come utili al lavoro critico gli sembrano inadeguati, perché riproducono lo stesso errore metodologico di chi disegna delle filosofie della storia: viene scelta una filosofia precisa come punto di riferimento in base alla quale situare tutte le altre, quella di Bergson nel caso di Gouhier. Rossi sottolinea poi il fatto che in questa discus-

²⁰ *Rivista di filosofia* 47(3) (1956), 229.

sione metodologica non sembra essere preso in considerazione quanto nel frattempo si è scritto in merito nel mondo anglosassone e in quello tedesco: si tratterebbe insomma di uno sguardo tutto interno alle coordinate filosofiche e culturali della Francia.²¹

Per tornare ai giudizi di Viano su Kemp Smith e su Beck, si può dire che essi sono decisamente più positivi, soprattutto sul secondo. In maniera molto significativa, in entrambe queste recensioni emerge il tema dell'empirismo, anche se in direzioni diametralmente opposte: Kemp Smith viene rimproverato perché attribuisce a Descartes una vena empirista che invece non ha, a detta di Viano; Beck viene lodato perché, pur riconoscendo che Descartes ha un'attività sperimentale, non ritiene che essa sia sufficiente a classificarlo come empirista. La predilezione per la filosofia inglese emerge di nuovo chiaramente dalla chiusa della recensione al libro di Beck: dopo aver constatato che i limiti del Descartes filosofo della scienza e scienziato emergono nettamente da questa disamina delle *Regulae*, Viano mostra un interesse per il tema delle componenti semplici, in quanto presente anche in Bacon, Hobbes, Spinoza e Locke.²² Il saggio di Kemp Smith viene situato sullo sfondo della critica cartesiana precedente, che o si è interessata ad aspetti meno noti del suo pensiero o ne ha analizzato i riferimenti polemici e i precedenti filosofici, come nel caso di Gilson, che costituisce il punto di partenza di Kemp Smith. Il suo libro ha il merito di restituirci un Descartes in movimento, preso tra un'esigenza di sistematicità e gli inevitabili (e non sempre perfettamente riusciti) assestamenti di una riflessione che diventa via via più complessa. Il passaggio da un momento prevalentemente incentrato sulla scienza a un altro in cui si introduce prepotentemente la metafisica, per esempio, rischia di compromettere la costruzione di una scienza rigorosa e introduce una tensione tra in-

21 *Rivista di filosofia* 45(2) (1954), 221-224.

22 *Rivista di filosofia* 47(3) (1956), 203-207.

novazione scientifica e tradizione metafisica (e che la metafisica cartesiana sia tradizionale è un evidente riferimento a Gilson). Viano non apprezza l'ipotesi, avanzata da Kemp Smith, secondo la quale Descartes avrebbe potuto risolvere questa tensione se non fosse morto anzitempo in Svezia, grazie ad alcuni elementi interni al suo pensiero: speculare sui futuri possibili e irrealizzati gli sembra infatti metodologicamente sbagliato.²³

La filosofia della prima età moderna: Spinoza

Durante i decenni in cui l'influsso di Martinetti è stato forte sulla *Rivista di filosofia*, Spinoza è stato sicuramente l'autore che ha attirato maggiormente l'attenzione dei collaboratori della *Rivista di filosofia* e del suo gruppo dirigente, sotto tutti i parametri: quantità di articoli e recensioni, continuità nel tempo, rilevanza degli autori all'interno della rivista che se ne occupano, varietà delle tematiche trattate.²⁴ Il primo articolo di Martinetti sulla *Rivista di filosofia* ha come argomento la teoria della conoscenza di Spinoza e risale al 1916; ne pubblicherà altri due, a distanza di circa dieci anni uno dall'altro, dedicati ai modi finiti e infiniti e al tema della religione. Come è stato autorevolmente osservato da Filippo Mignini ed Emilio Agazzi, i saggi su Spinoza non solo sono temporalmente coincidenti con l'elaborazione della metafisica di Martinetti, ma di fatto ne costituiscono una parte non secondaria.²⁵ La ricostruzione del pensiero di Spinoza è quindi in qualche misura 'tendenziosa', come lo sono sempre le interpretazioni che nascono da un confronto teoretico in cui un grande autore del passato diventa parte costitutiva di una nuova costru-

²³ *Rivista di filosofia* 47(1) (1956), 88-93.

²⁴ Su Martinetti e la *Rivista di filosofia* si veda SCARCELLA 2012, 231-246. Per una presentazione della figura intellettuale e morale di Martinetti rimangono suggestive le pagine di BOBBIO 1964, 99-121.

²⁵ MIGNINI 1989, 127-152. AGAZZI 2016, 26-27 opportunamente sottolinea l'inscindibile nesso tra l'attività di storico della filosofia e quella di filosofo negli scritti di Martinetti.

zione filosofica.²⁶ Indubbiamente quindi Martinetti distorce alcune teorie spinoziane e questa distorsione rivela non solo e non tanto autentiche difficoltà o aporie del testo di partenza, quanto le esigenze e le scelte filosofiche del testo di arrivo. Si tratta quindi di fraintendimenti che hanno una genesi molto diversa da quelli rinvenibili in chi inserisce un autore in ampi quadri ricostruttivi che mettono all'opera categorie proprie più della filosofia della storia che della storia della filosofia. Fin dal primo articolo su Spinoza, infatti, gli scritti di Martinetti sono privi dell'armamentario fatto di precorriti e inveramenti, predecessori e successori che invece caratterizza la storiografia in cui siano in qualche modo attive le eredità dell'idealismo. In realtà nelle pagine di Martinetti troviamo anche poco l'uso di categorie come necessitarismo, determinismo, immanentismo, panteismo, naturalismo, misticismo, e simili, che invece attraversano la storiografia filosofica dell'epoca, e non solo in relazione a Spinoza. È come se Martinetti fosse interessato a delineare un percorso interpretativo attraverso i testi di Spinoza non al fine di inserirlo in qualche classificazione, storica o teorica, ma per metterlo a confronto con le proprie convinzioni filosofiche e per utilizzarlo in direzioni non sempre autorizzate effettivamente dall'originale.²⁷ Indubbiamente, la famiglia filosofica in cui Martinetti inserisce Spinoza è quella neoplatonica, ma rispetto all'interpretazione gentiliana, che ne fa un monismo emanatistico, Martinetti sembra vedere in Spinoza una forma di acosmismo o di panteismo trascendente.²⁸ In questo modo si distanzia però anche da un altro autorevole membro del gruppo direttivo della *Rivista di filosofia* nei primi decenni del

26 «[...] tutti i problemi filosofici particolari vengono subordinati a quello che, come problema del trascendente, dell'assoluto, è il problema fondamentale: il problema religioso»: AGAZZI 2016, 28.

27 Un'acuta analisi dell'interpretazione di Spinoza elaborata da Martinetti è stata data da VIGORELLI 2007, 441-466: in queste dense pagine l'angolo di visuale è più centrato su Martinetti che su Spinoza, a differenza di quanto avviene in MIGNINI 1989.

28 Sono le categorie evocate rispettivamente da TORBIDONI 2019 e da AGAZZI 2016.

Novecento, Erminio Troilo (1874-1968), che, pur avendo radici filosofiche molto lontane da quelle idealiste, da Hegel deriva il disegno complessivo della sua interpretazione di Spinoza e lo colloca nella storia del pensiero in stretta connessione col platonismo e col pensiero di Giordano Bruno.²⁹

Martinetti dà una ricostruzione altamente sistematica del pensiero di Spinoza: almeno negli articoli pubblicati sulla *Rivista di filosofia*, non sembra prendere in considerazione la possibilità che ci sia un'evoluzione su alcuni temi, così come non ipotizza mai che alcune dottrine prendano certe forme anche in relazione al tipo di struttura espositiva prescelta o al pubblico cui mirava Spinoza. L'effetto finale è per certi versi appiattente della complessità spinoziana, sebbene l'approccio di Martinetti abbia il pregio, niente affatto scontato, di non trascurare praticamente nessuno degli scritti del filosofo olandese. La sistematizzazione del pensiero di Spinoza ovviamente procede anche selezionando questa o quella versione di una sua teoria ed eleggendola a unica e autentica opinione espressa da Spinoza in merito: una scelta che è sempre implicita e non è mai giustificata. Nei suoi articoli quindi Martinetti può rinviare indifferentemente al *Tractatus de intellectus emendatione*, al *Korte Verhandeling* o all'*Ethica* senza tenere minimamente conto degli scarti esistenti tra queste opere e anzi dandone una lettura che ne elimina le differenze di approccio o perfino di contenuti. Come peraltro la maggior parte dei suoi contemporanei, non dedica attenzione alla struttura argomentativa degli scritti di Spinoza e agli effetti interpretativi che potrebbe avere analizzare con cura come una certa affermazione si situa all'interno di un testo più ampio e come è connessa con ciò che precede e con quel che segue. Un effetto paradossale di questo approccio è quello di vanificare l'enorme sforzo fatto da Spinoza per dimostrare le proposizioni dell'*Ethica*: di questo testo si ritengono

²⁹ Su Troilo interprete di Spinoza si veda BIASUTTI 2007, 467-482.

i postulati, gli assiomi, le definizioni, i corollari, più raramente gli scoli, e si ignorano del tutto le dimostrazioni.

Gli effetti di questa metodologia sono immediatamente visibili fin dal primo articolo di Martinetti dedicato a Spinoza, incentrato sul tema delle conoscenze e del metodo.³⁰ Il saggio si apre con questa affermazione: «La filosofia di Spinoza è nelle sue origini e nella sua tendenza generale aspirazione religiosa e pratica verso l'unità divina delle cose». Questo anelito è dato come presupposto ed evidente di per sé e orienta anche l'indagine su cosa sia la conoscenza. Martinetti analizza poi il rapporto tra idea vera e riflessione metodologica senza porsi il problema delle ragioni che possono aver portato Spinoza ad abbandonare il progetto del *De intellectus emendatione*, per seguire altre strade. Se, per evitare il regresso all'infinito, dobbiamo pensare che siamo fin dall'inizio in possesso della verità, sia pure in maniera limitata, e se l'idea vera in qualche maniera si svela come tale, senza che ci sia bisogno di ulteriori dimostrazioni, il metodo non ha come scopo tanto quello di permetterci di arrivare a conoscere le prime idee vere, quanto quello di aiutarci a eliminare le idee false e a dare una struttura ordinata alle nostre conoscenze. Dove l'uso indifferenziato di citazioni provenienti da testi diversi di Spinoza ha una conseguenza particolarmente importante sul fraintendimento delle sue posizioni, non è nell'analisi della teorizzazione dell'idea vera e dell'idea adeguata o nella coincidenza di causa e di *ratio*, ma in quella dell'immaginazione e dei rapporti tra i vari generi di conoscenza. Come già osservato da Mignini, Martinetti non distingue affatto la teoria dell'immaginazione nel *De intellectus emendatione* da quella degli scritti successivi, il che gli permette di conferirle un ruolo molto particolare, come vedremo a breve. Quello che interessa qui rilevare è la chiara tendenza a marginalizzare la funzione del secondo genere

³⁰ MARTINETTI 1916, 289-324. Questo articolo, come i successivi, sono ora raccolti in MARTINETTI 2002.

di conoscenza, conferendogli uno statuto solo molto parzialmente positivo all'interno della gnoseologia spinoziana. Esso è considerato infatti una conoscenza solo esteriore e astratta, che produce regole e rapporti logici tra le cose, ma non ci fa vedere le cose stesse. Dopo aver privilegiato il terzo genere di conoscenza al punto di addebitare al secondo genere il cattivo uso delle astrazioni che porta alle controversie, Martinetti si trova però di fronte all'*Ethica*, che di certo non è composta solo dalla ostensione di intuizioni intellettuali di essenze individuali. Da questa difficoltà il filosofo milanese esce osservando che l'uomo non può essere una sola cosa con Dio e che quindi non può «riprodurre l'ordine eterno della derivazione degli esseri nella sua perfezione». Si rende così necessario un processo dal basso, in cui l'esperienza sensibile serve a risvegliare l'intuizione intellettuale, in modo poi da procedere gradualmente alla costruzione dell'*Ethica*. Di costruzione, e non di semplice deduzione si tratta, secondo Martinetti, proprio perché non possediamo intuitivamente e in modo completo il punto di partenza, che invece poniamo sotto forma di definizioni, postulati ed assiomi.

La peculiarità dell'interpretazione di Martinetti risalta ancora di più se la confrontiamo con la lettura che del tema del metodo dà, trentaquattro anni dopo, Antonio Droetto (1908-1966).³¹ Il suo saggio prende in esame unicamente il *De intellectus emendatione*, ma situa Spinoza in un'evoluzione concettuale di lungo periodo, ossia in quella opposizione tra razionalismo ed empirismo che troverà una composizione con Kant. Allo storico compete quindi di analizzare in dettaglio e concretamente come e con quali aspetti peculiari gli autori si inseriscono in questo quadro generale. I riferimenti storiografici di Droetto sono ovviamente cambiati: non è Martinetti che tiene presente nelle sue argomentazioni, ma Augusto Guzzo (1894-1986), che a suo dire frainten-

31 DROETTO 1950, 260-279.

de la teoria spinoziana dell'idea vera e quindi ritiene Spinoza un epigono di Descartes e non un passaggio necessario in direzione di Kant. Dalle sue pagine emerge comunque una duplice opposizione con la lettura che ne dava Martinetti: le premesse storiografiche di Droetto riguardano l'evoluzione del pensiero filosofico in età moderna e non posizioni di tipo teoretico; l'analisi del *De intellectus emendatione* viene condotta senza proiettare su di esso le conclusioni dell'*Ethica*, e viceversa. Il rapporto tra questi due scritti, poi, è esattamente opposto a quello istituito da Martinetti: questi vi vedeva una continuità, Droetto invece ritiene che il *De intellectus emendatione* sia un tentativo abbandonato per l'impossibilità di trovare una risposta adeguata alla domanda su quale sia l'ordine da seguire nella costruzione dell'opera: una difficoltà che è ricondotta a quella opposizione tra razionalismo ed empirismo che nel Seicento risulta ancora insormontabile, in attesa del criticismo kantiano.³²

Martinetti ritorna su Spinoza nell'ambito del numero speciale che gli è integralmente dedicato a duecentocinquant'anni dalla morte. Questa volta il tema è prettamente metafisico: i modi finiti e infiniti.³³ Si tratta quindi di analizzare come i modi derivino dagli attributi. L'interesse di Martinetti non si concentra tanto sul tema classico di come passare da un'unica sostanza a una pluralità di modi, quanto sullo studio del rapporto esistente tra i modi infiniti e i modi finiti. Mignini ha sottolineato con efficacia la problematicità dell'interpretazione elaborata in queste pagine e poi confluita nel volume sul filosofo olandese, mai completato e pubblicato postumo. Martinetti ipotizza, senza essere supportato dai testi, che ci siano più modi infiniti per attributo; in alcuni passaggi sovrappone il vocabolario concettuale della sostanza a quello delle essenze. Probabilmente ciò è dovuto alla proiezione sulla struttura metafisica dell'*Ethica* delle *res aeternae* di cui si parla nel *De intellectus emendatione*.

³² Sul Droetto lettore degli scritti politici di Spinoza si veda VISENTIN 2007, 550-558.

³³ MARTINETTI 1927, 248-267.

L'elemento più interessante, e niente affatto autorizzato della filosofia di Spinoza, è lo stretto legame che Martinetti rinviene tra il sistema dei modi (finiti e infiniti) e quello dei generi di conoscenza (che, abbiamo visto, sono di fatto ridotti a due: il primo, ossia l'immaginazione, e il terzo, la conoscenza intuitiva). Questo gli permette di scrivere che la connessione causale empirica, ossia quella esistente tra i modi finiti, è il riflesso immaginativo della causalità eterna, e che dunque la necessità eterna dei modi infiniti, ossia l'ordine delle essenze, è diversa dalla necessità empirica dei modi finiti, ossia l'ordine delle cause. In alcuni passi, come in quelli dedicati al rapporto tra eternità e durata e alle loro diverse forme di infinità, sembra anzi che i modi finiti siano essi stessi un prodotto dell'immaginazione: quest'ultima li genererebbe cercando di concepire l'essenza divina, esattamente come all'interno dell'estensione infinita l'immaginazione genera delle parti, che invece l'intelletto correttamente non attribuisce a quanto è infinito.

Dove però il tentativo di portare dalla propria parte Spinoza, anche a costo di forzare i testi, risulta più evidente, è nell'ultimo degli articoli pubblicati sulla *Rivista di filosofia* e dedicati al filosofo olandese. Martinetti cambia ancora una volta di argomento e analizza la teoria della religione nel *Tractatus theologico-politicus*.³⁴ L'esordio è emblematico di questa proiezione su Spinoza di esigenze filosofiche e categorie concettuali che modificano il testo originale. Secondo Martinetti, infatti, lo scopo della società è rendere possibile la vita spirituale degli uomini, ossia la loro vita religiosa. Ora, la decisa distinzione tra fede e ragione, tra religione e filosofia che innerva il *Tractatus* dovrebbe bastare a renderci sospetta ogni equivalenza tra vita spirituale e vita religiosa, che non venga ulteriormente specificata. C'è di più: nel definire lo scopo dello Stato, nel capitolo XX del suo scritto Spinoza indica che esso

³⁴ MARTINETTI 1939, 289-311.

risiede nell'uso libero della ragione, ossia nella libertà. Come le pagine successive chiariscono, si tratta di una libertà di pensiero e di espressione che è in continuità con quella religiosa, ma che non coincide con essa. In breve, l'affermazione di Martinetti è lecita, seppure discutibile, solo se si identifica questo esercizio della ragione con *l'amor Dei intellectualis* dell'*Ethica*, e di questa utilizzazione si dà una lettura religiosa: una premessa non esplicitata in queste pagine e non autorizzata dal *Tractatus*.³⁵

Prima di analizzare le ulteriori conseguenze di questo approccio interpretativo su quello che Martinetti chiama 'religione', vale la pena di rilevarne una in relazione al rapporto tra religione e superstizione. Il filosofo milanese istituisce una netta distinzione tra questi due concetti, al punto da identificarli con due momenti storicamente differenti nella storia dell'umanità: la religione comincerebbe solo con i profeti, prima regnerebbe la superstizione. Inutile dire che il testo spinoziano, pur dando grande spazio all'analisi della rivelazione profetica, non sembra avallare questa lettura né per quanto riguarda la storia sacra, né per quanto riguarda quella profana: le affermazioni che fanno della religione un'ubbidienza a Dio fondata sull'amore del prossimo sono indubbiamente fondate sulla Bibbia e giustificate, in particolare, con un rinvio insistente alle lettere di Giacomo e Giovanni, ma niente esclude in linea di principio che possano essere applicate ad altre religioni, che possono essere sottoposte a un processo di semplificazione teologica analogo a quello che Spinoza compie nei confronti dell'ebraismo e del cristianesimo.

³⁵ AGAZZI 2016, 29 ha giustamente sostenuto che l'impostazione storiografica generale di Martinetti tende a fare dei diversi sistemi filosofici una manifestazione dell'assoluto, sempre imperfetta ma non superata dalle successive manifestazioni in un progressivo avvicinamento di tipo dialettico. Tali manifestazioni sono inscindibilmente legate alla dimensione religiosa: «La tradizione filosofica viene così ad assumere il senso di una vera tradizione religiosa; e del resto non vi è, tra religione e filosofia, prendendo questi due termini in senso lato, alcuna differenza sostanziale, nel grande quadro del pensiero umano così tracciato». La lettura martinettiana del *Tractatus theologico-politicus* ne è una testimonianza esemplare.

Tornando all'analisi della religione nel *Tractatus*, Martinetti identifica tre livelli: la superstizione, la religione, la religione filosofica. Del primo si è detto, e del terzo pure, in quanto proiezione della religiosità spirituale di Martinetti sull'*amor Dei intellectualis*. Il secondo si suddivide a sua volta in due categorie: la religione particolare di un popolo e la religione vera o universale. Quest'ultima si configura come una possibile tappa verso la religione filosofica. Martinetti è consapevole del fatto che Spinoza nega ogni valore teorico alla religione, ma sembra suggerire che ci sia un'incongruenza interna al pensiero di Spinoza, dal momento che a suo avviso il contenuto dei dogmi è una visione dell'ordine delle cose, travestita da mito, e che la religione vera sembra essere abbastanza 'razionalizzata' da avvicinarsi alla religione filosofica. Più in generale, il dualismo tra religione rivelata e religione filosofica gli sembra rinviare a quello tra la realtà razionale e la realtà dell'esperienza e del divenire. Quest'ultima affermazione, interpretata alla luce delle considerazioni sul ruolo dell'esperienza come stimolo al risveglio della ragione, che si possono leggere nell'articolo del 1916 dedicato alla gnoseologia spinoziana, rafforza l'impressione che Martinetti istituisca una continuità tra la rivelazione e la filosofia, dove Spinoza invece prevedeva una cesura.³⁶

Se da Martinetti passiamo agli altri collaboratori che sulla *Rivista di filosofia* si dedicano a Spinoza, troviamo da un lato significativi punti di contatto con la sua interpretazione, dall'altro invece delle prospettive diverse: anche in questo caso, un segno di quel pluralismo filosofico che contraddistingue questa rivista, nelle dichiarazioni di intenti e nei fatti. Nel numero speciale dedicato a Spinoza nel 1927, Gioele Solari interviene con un articolo consacrato al

³⁶ Non stupisce che, nel recensire il saggio di Leo Strauss *Die Religionskritik Spinozas*, qualche anno prima, Martinetti abbia lodato la profonda conoscenza dei testi dell'autore, ma gli abbia rimproverato di sottovalutare l'importanza della rivelazione per la vita sociale e morale e la mancanza di una visione complessiva della filosofia religiosa di Spinoza (*Rivista di filosofia* 24(1) (1933), 91-92).

contratto sociale.³⁷ Le affinità con Martinetti emergono subito: contro le letture naturaliste, Solari intende sottolineare gli elementi idealisti e platonici presenti negli scritti di Spinoza. Da Martinetti quindi mutua l'idea che nel filosofo olandese ci sia un'aspirazione religiosa e pratica verso l'unità divina, che l'esperienza serva a risvegliare l'intelletto e che non solo il *Tractatus de intellectus emendatione* vada valorizzato, ma che l'evoluzione successiva del pensiero di Spinoza non segni una rottura rispetto a questa opera. Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile è letto non solo come una transizione dall'essere soggetti ad altri all'essere soggetti solo a se stessi, ma anche come l'abbandono dell'immaginazione e delle passioni a favore dell'intelletto e degli affetti attivi. Tre anni dopo Solari interviene nuovamente con un lungo articolo dedicato a Spinoza e chiarisce anche il disegno complessivo in cui si inserisce la sua interpretazione della teoria politica del filosofo olandese: un movimento di lungo periodo in cui la legge di natura e quella del dovere, dall'essere distinte o al massimo giustapposte, vengono congiunte nel concetto etico dello Stato, che Solari rintraccia in Vico e in Hegel.³⁸ In questo quadro evolutivo, in Spinoza Solari rintraccia delle tendenze contrapposte, derivanti appunto da una irrisolta tensione tra natura e dovere: da un lato la difesa della coscienza religiosa individuale, dall'altro l'attribuzione allo Stato dello *jus circa sacra*; da un lato la rivendicazione della libertà, dall'altro l'esigenza della sicurezza.³⁹ Anche in questo contesto emerge l'affinità con l'interpretazione martinettiana della religione: oltre alla dimensione politica della religione, in polemica con Guzzo Solari rivendica l'esistenza di un fondo affine al misticismo cristiano, che quindi distanzia profondamente Spinoza dal deismo. Sola-

37 SOLARI 1927, 317-353. Anche in questo caso, le pagine di BOBBIO 1964, 145-192 costituiscono una illuminante introduzione alla personalità scientifica di questo filosofo del diritto.

38 SOLARI 1930, 304-344. Tutti e due gli interventi di Solari sono stati ripubblicati, con consistenti aggiunte e rimaneggiamenti in SOLARI 1949.

39 Sul dualismo che pervade l'interpretazione di Solari ha insistito anche VISENTIN 2007, 539-544.

ri giustamente inserisce le teorie sullo *jus sacrum* del *Tractatus theologico-politicus* all'interno del dibattito dei Paesi Bassi: Spinoza parteggia per De Witt, contro le opinioni dei teologi calvinisti che vorrebbero subordinare la dimensione politica a quella religiosa. E tuttavia ritiene che l'attribuzione al potere politico del potere decisionale in merito al culto costituisca una sorta di divinizzazione dello Stato che avvicina Spinoza proprio ai teologi calvinisti, invece di classificarlo come un tratto affine all'erastianesimo di De Witt e dei suoi sostenitori, non a caso interessati al pensiero di Hobbes.

Molto diversa è invece la prospettiva di Rodolfo Mondolfo, che rintraccia in Spinoza la presenza di un'idea di progresso storico derivante da un'esigenza etica, e caratterizzata quindi dal finalismo.⁴⁰ Piuttosto che a Platone, Mondolfo però riconduce Spinoza a una concettualità stoica e azzarda un confronto con Marx per la continua conversione tra strumenti e risultati che è visibile nel rapporto tra il metodo e la verità. Ma perfino l'introduzione al numero a firma di Adelchi Baratono (1875-1947) non sembra individuare in Spinoza lo stesso anelito per una religione filosofica che vi trovava Martinetti, dal momento che rifiuta esplicitamente l'interpretazione dell'*amor Dei intellectualis* come una traccia di misticismo estatico, in quanto dotato di valore conoscitivo, e sottolinea l'assenza di ogni forma di spiritualismo e finanche di emanazionismo. Allo stesso modo Baratono esclude la presenza di una dimensione trascendente in Spinoza e della separazione tra spirito e materia.⁴¹

Opponendosi con nettezza le interpretazioni di chi rinviene in Spinoza insanabili incoerenze, facendone un idealista mancato e un naturalista incoerente, Baratono critica esplicitamente la lettura di Guzzo, ma le sue parole avrebbero potuto essere rivolte anche a Raffaele Resta, che nel 1917 sottolineava l'esistenza di un'insanabile frattura tra il monismo determinista delle

40 MONDOLFO 1927, 262-266.

41 BARATONO 1927, 205-216.

prime due parti dell'*Ethica*, e il dualismo delle ultime due, con conseguente affermazione della libertà.⁴² Ci sono anche altre voci che insistono su quelle che appaiono delle incongruenze nel pensiero di Spinoza, come Erminio Juvalta (1862-1934) che nel 1929 ne analizza le dottrine morali.⁴³ Anche questo articolo è strutturato secondo un'opposizione tra due aspetti della filosofia spinoziana che Juvalta sembra trovare inconciliabili, anche perché corrispondono a quei due diversi approcci della morale che nei suoi lavori precedenti egli aveva rintracciato nella riflessione di tutta la tradizione occidentale. Una prima concezione ha come obiettivo il bene e il perfezionamento individuale, una seconda il rispetto della legge. Questa dicotomia fondamentale dell'etica si traduce in Spinoza nella differenziazione tra la morale del saggio, quella descritta nell'*Ethica* come un processo di liberazione dell'intelletto dalle passioni, e la morale dei molti, che è fondata sulla fede e sulla pietà. Juvalta individua alcuni elementi capaci di costruire un ponte tra queste due morali: l'amore per il prossimo per esempio potrebbe essere tra questi, ma la sua valenza non è univoca, perché per il saggio esso fa parte del suo percorso di perfezionamento individuale, per la folla invece è soprattutto destinato a rendere possibile la convivenza all'interno della società. Juvalta ipotizza allora che si possa istituire una qualche forma di gerarchia tra queste diverse visioni della virtù: si potrebbe pensare che la virtù pratica, ossia la carità, sia una condizione della virtù speculativa, perché rende possibile la vita associata; oppure potremmo inserirle entrambe all'interno di una scala di perfezioni via via maggiori.

Il ragionamento di Juvalta, costruito sulla distinzione tra morale del saggio e morale dell'uomo comune, bene e legge, ragione e fede, sembra inevitabilmente contrapporre il *Tractatus theologico-politicus* e l'*Ethica*, l'uno dedi-

42 RESTA 1917, 326-347.

43 JUVALTA 1929, 297-328.

cato alla descrizione della morale della legge, l'altra culminante con l'amore intellettuale di Dio. In realtà, secondo Juvalta c'è un fattore che li accomuna, e non è positivo. Infatti egli crede che vi siano elementi eudemonistici in entrambe queste morali: in quella dell'uomo comune, perché Spinoza ritiene che a livello politico la paura delle punizioni sia un movente altrettanto efficace di altri; in quella del sapiente perché *l'amor Dei intellectualis* è una fonte di godimento e di piacere. L'ispirazione kantiana presente nella riflessione etica di Juvalta non gli permette di accettare il fatto che nell'*Ethica* siano strettamente collegati la ricerca dell'utile e della propria conservazione, la virtù, il potere di agire secondo le proprie leggi ossia di vivere secondo ragione.

La filosofia della prima età moderna: Leibniz

Almeno inizialmente, la presenza di Leibniz nelle pagine della *Rivista di filosofia* è, come quella di Spinoza, legata essenzialmente all'interesse di uno solo dei suoi collaboratori, Eugenio Colorni (1909-1944). Allievo di Martinetti, con cui si laurea proprio su Leibniz, Colorni esordisce nella *Rivista* con un saggio su Campanella, pubblica poi un articolo su conoscenza e volontà nella filosofia idealistica, ma dal 1938 in avanti si interessa prevalentemente, se non esclusivamente, di Leibniz. Colpito dalle leggi razziali, arrestato e inviato al confino a Ventotene nel 1938 per la sua attività politica, deve pubblicare anonimi i suoi contributi successivi. La morte prematura, dovuta alla sua partecipazione attiva alla Resistenza, gli impedirà non solo di portare a termine la monografia su Leibniz che aveva progettato, ma anche di partecipare al numero speciale pubblicato nel 1947, dove però trova posto un suo ricordo a firma di Alessandro Levi (1881-1953).⁴⁴ Colpisce, scorrendo le date degli articoli

⁴⁴ LEVI 1947, 142-146; GARIN 1982. Sulla personalità filosofica di Colorni si vedano CERCHIAI 2002; CERCHIAI 2012.

pubblicati da Colorni nella *Rivista di filosofia*, la coincidenza temporale tra queste pubblicazioni e alcuni momenti drammatici nella vita del paese e in quella sua personale: nel 1938 Colorni viene inviato al confino a Ventotene, dove rimane fino al 1941 e partecipa alla stesura del *Manifesto per un'Europa libera e unita*; nel 1943 riesce a fuggire da Melfi, dove era stato inviato per intercessione di Gentile, e fino alla morte, nel 1944, vive a Roma dove svolge un'intensa attività politica clandestina.

L'interesse per Leibniz in Colorni è al tempo stesso originario (risale alla tesi di laurea) e derivato (contribuisce alla progressiva elaborazione della sua critica all'idealismo, in particolare crociano). Nell'articolo del 1932 dedicato all'idealismo, la monadologia di Leibniz infatti appare come capace di suggerire quella unione tra soggetto e oggetto che l'idealismo non ha realizzato.⁴⁵ Lo sguardo gettato da Colorni su Leibniz è quindi in linea di principio altrettanto teoretico di quello che Martinetti rivolge a Spinoza, eppure le interpretazioni che egli elabora sembrano più efficaci nel mettere in luce le dinamiche effettive del pensiero leibniziano. Come Martinetti, anche Colorni rifugge dai vasti affreschi che ritraggono dinamiche plurisecolari: i suoi saggi si concentrano su un autore e su una tematica specifica. I punti di riferimento evocati per situare i suoi oggetti di studio nel dibattito filosofico sono sempre prossimi ed emergono dai testi stessi. I temi affrontati ruotano in buona parte intorno al rapporto tra la ragione e la volontà, con l'eccezione di un saggio del 1939 sull'estetica di Leibniz, che è abbastanza chiaramente connesso con gli iniziali interessi di Colorni per l'estetica crociana, su cui nel 1932 aveva pubblicato un libro. Anche in questo caso, tuttavia, potremmo dire che compare almeno uno dei termini che sono oggetto degli altri articoli, la ragione, perché il piacere suscitato dalla bellezza deriva dall'armonia e dalla regolarità matematica.⁴⁶

45 COLORNI 1932, 243-261.

46 COLORNI 1939, 66-81.

L'anno prima Colorni si era invece interessato al rapporto di Leibniz con il misticismo. Fin dalle pagine iniziali dell'articolo viene rigettata nettamente l'interpretazione di Jean Baruzi, che nel filosofo tedesco rintracciava un misticismo razionale. Per Colorni questa definizione potrebbe al limite essere adatta a Descartes che, pur essendo un razionalista, dimostra di avere una personalità mistica quando afferma che la volontà ha un campo di applicazione più ampio dell'intelletto. Leibniz invece non condivide questa tesi: come viene affermato alla fine del saggio, a suo avviso la conoscenza è sempre razionale e la sua luce precede l'amore, che ne è una conseguenza. Alla stessa conclusione si giunge ricostruendo le opinioni di Leibniz sui mistici a lui contemporanei. A questi interlocutori egli applica lo stesso trattamento che riserva ad altri filosofi: ne prende quello che può tornare utile alla costruzione della sua filosofia e abbandona il resto. Il fatto che Leibniz individui dei punti di contatto tra le sue teorie e quelle di Van Helmont, per esempio, non deve ingannarci: si tratta di un accordo su questioni specifiche, che non muta l'atteggiamento e il giudizio di fondo. Colorni mette in luce accenti che potremmo dire spinoziani, quando constata che secondo Leibniz le profezie rispecchiano l'ingegno dei profeti che le hanno elaborate, e fa emergere un'ironia quasi volterriana contro alcuni aspetti del misticismo a lui contemporaneo.⁴⁷

Gli ultimi due articoli di Colorni sono dedicati all'esplorazione del rapporto tra l'intelletto e la volontà in Leibniz, nel tentativo di delineare una forma di razionalismo che si allontana sia da quello cartesiano sia da quello spinoziano. In queste pagine la differenza con Descartes non è individuata nella prevalenza della ragione sulla volontà, come nel saggio sul misticismo, ma nella progressiva eliminazione della dicotomia tra corpo e mente, ragione e

47 COLORNI 1938, 57-85.

volontà. Superando questo dualismo Leibniz può elaborare una teoria delle passioni in cui la ragione partecipa dell'affettività, parallelamente a quanto avviene nell'impercettibile trapassare da monadi corporee a monadi spirituali, senza una netta separazione tra le une e le altre. Piacere, verità e bene sono quindi connessi, perché il piacere è una conseguenza della nostra ricerca del bene e della verità; allo stesso modo, l'utilità, la ragione e la moralità sono collegate. Colorni ricorda molto opportunamente che negli scritti giuridici giovanili Leibniz aveva argomentato a favore dell'unione di utilità e moralità e definito l'amore come il piacere derivante dalla percezione della perfezione in altri esseri umani. Questa osservazione gli permette di rinviare a quanto emerso nello studio dedicato all'estetica di Leibniz: ciò che è armonico produce piacere e questo piacere non ha una componente unicamente sensibile ed edonistica, perché comporta anche una componente conoscitiva, che guida la nostra volontà e ci mette in grado di godere di un'armonia che altrimenti non sarebbe per noi percepibile.⁴⁸

Il tema del rapporto tra la volontà e l'intelletto innerva anche l'articolo pubblicato nel 1944, che prende spunto dall'analisi del pensiero di Leibniz sul libero arbitrio e sulla grazia per delineare una filosofia che si avvicina a quella di Spinoza per la prevalenza data alla ragione, ma se ne distingue nettamente per il tipo di razionalità prescelta. Nell'articolo sul misticismo Colorni aveva già affermato che la ragione leibniziana non è analitico-matematica, ma sintetico-armonica. In queste pagine chiarisce inoltre che questa caratteristica è determinata dalla costante presenza di una duplice dimensione della razionalità: indubbiamente ci sono le verità di ragione, ma accanto ad esse emergono le verità di fatto; c'è la certezza metafisica, ma anche quella morale; c'è il principio di non contraddizione, vicino a quello del migliore; c'è il matemati-

48 COLORNI 1943, 55-73.

simo, ma il finalismo non viene rifiutato. Ancora una volta, lo spazio dato da Leibniz alle percezioni oscure e confuse non indebolisce la ragione, ma la arricchisce. Colorni afferma poi che il libero arbitrio propriamente inteso non esiste nelle pagine di Leibniz, perché la volontà si fonda sempre su una conoscenza, per quanto confusa. Se Leibniz si allontana dai molinisti, non si può certo dire che accetti la posizione dei giansenisti o dei calvinisti sull'opera della grazia. Quest'ultima non può essere concepita come il prodotto di un gesto divino arbitrario; non concerne la volontà a esclusione della ragione; non inclina irresistibilmente il volere. Ne risulta che la fede non può essere definita come una dimensione opposta ed estranea alla razionalità: anch'essa rientra in quella sfera, diversa dalla ragione ma non contraria ad essa, cui appartengono anche l'arte, il gusto, le percezioni confuse.⁴⁹

Solo il primo degli articoli di cui abbiamo parlato porta il nome dell'autore; gli altri sono firmati unicamente con le iniziali oppure escono anonimi. L'attribuzione a Colorni è esplicitata nel già menzionato ricordo pubblicato da Alessandro Levi a chiusura del numero dedicato a Leibniz nel centenario della nascita. Questo numero è prevalentemente rivolto all'esplorazione del pensiero giuridico di Leibniz. Si tratta di un orientamento probabilmente determinato da elementi contingenti: scomparsi sia Martinetti sia Colorni, sono venuti meno due autori effettivamente o potenzialmente interessati ad altri aspetti del pensiero leibniziano. L'effetto però è positivo nella misura in cui permette di mettere a fuoco temi e opere meno esplorate. I protagonisti di questo numero sono Gioele Solari e Norberto Bobbio. Entrambi sottolineano l'estraneità di Leibniz al giusnaturalismo. Nell'articolo di Solari riemergono alcune linee interpretative presenti nei saggi di Colorni, del resto esplicitamente menzionato nelle prime pagine. Il razionalismo di Leibniz, anche a li-

49 COLORNI 1944, 47-67.

vello giuridico, si nutre dunque dell'individuale, delle verità di fatto, del contingente, della ragion sufficiente. Come puntualizza Bruno Leoni (1913-1967) nell'articolo che segue l'intervento di Solari, in ambito giuridico Leibniz ritiene che possano essere emessi giudizi a priori su quanto riguarda il diritto di natura, mentre sono solamente probabili i principi che variano nel tempo e nello spazio e ciò che dipende dalle testimonianze, in quanto verità di fatto.⁵⁰ Per tornare a Solari, il diritto in Leibniz si fonda su quell'amore che è un piacere determinato dalla percezione della perfezione altrui. Ha una base individualista perché, inteso in senso stretto, è amore di sé e perché la proprietà è considerata una naturale espansione della monade. Tuttavia esso non è incompatibile con una dimensione sociale, se consideriamo invece il versante della giustizia distributiva e dell'equità. La coesione sociale è assicurata non solo dal vincolo di amore che unisce l'umanità, ma anche dalla presenza sotterranea dell'armonia prestabilita. Solari nota la compatibilità delle teorie leibniziane con l'assolutismo, ma le ritiene comunque di ispirazione liberale per la loro valorizzazione dell'individuo.⁵¹

Meno simpatetico è il contributo di Bobbio, che si concentra su uno scritto minore di Leibniz, che ha avuto però una grande diffusione grazie alla sua pubblicazione nella quarta edizione dei *Devoirs de l'homme et du citoyen* di Samuel Pufendorf. Leibniz rivolge tre critiche a Pufendorf, limpidamente illustrate nell'articolo: lo accusa di non fare riferimento anche alla vita ultraterrena nella sua teoria del diritto; di non considerare le azioni interne dell'uomo, ma solo quelle esterne; di non modellare il diritto in base alle verità eterne, ma di indulgere in una forma di volontarismo. Bobbio sottolinea il fatto che le prime due critiche verranno riprese da Emmerich de Vattel e dalla scuola wolffiana, ma afferma che la linea di sviluppo della filosofia politica e del di-

50 LEONI 1944, 65-95.

51 SOLARI 1944, 35-64.

ritto andrà in un'altra direzione, ossia in quella della separazione del diritto dalla religione e dalla teologia. Sulla terza questione Pufendorf ribatte cartesianamente che la volontà fonda l'obbligatorietà delle leggi naturali, ma che l'immutabilità divina garantisce la loro stabilità, una volta scelte.⁵²

Tra Martinetti e Abbagnano: la *Rivista di filosofia* e la prima età moderna

L'analisi degli articoli dedicati a Descartes, Spinoza e Leibniz, inserita nel più ampio panorama dei contributi storiografici sul Rinascimento e l'età moderna comparsi sulla *Rivista di filosofia* nell'arco di tempo che va dal secondo al quinto decennio del Novecento, mostra alcune peculiarità che val la pena sottolineare. Come accennato in apertura, c'è un filo rosso di lungo periodo che riguarda la filosofia italiana del Rinascimento e della Controriforma, fino a Giambattista Vico. L'attenzione per le grandi metafisiche del Seicento è invece in qualche modo più concentrata, nel tempo o nel numero di autori che ne scrivono. Rispetto a Descartes, Spinoza e Leibniz suscitano decisamente un maggiore interesse nel gruppo che dirige la *Rivista di filosofia* e tra i suoi collaboratori, almeno fino agli anni Quaranta del Novecento. Basti questa constatazione: a loro vengono dedicati, oltre a vari articoli specifici, anche due numeri speciali, in occasione di alcuni centenari; per Descartes non avviene lo stesso, per nessuno dei centenari che pure si susseguono in questo arco di tempo. A parte l'aspetto quantitativo, anche da un punto di vista qualitativo è evidente una certa sproporzione: a Spinoza si interessa Martinetti, ossia colui che più di altri, persino dei direttori ufficiali, anima la rivista tra le due guerre; di Leibniz scrive a più riprese Colorni, che è un collaboratore di primo piano. Non si può dire che lo fosse invece De Giuli, sebbene le sue rassegne bibliografiche siano effettivamente preziose. Del Noce, dal canto suo, si

⁵² BOBBIO 1944, 118-129.

allontana ben presto dalla linea editoriale della *Rivista di filosofia* e non ne condivide le evoluzioni degli anni Cinquanta. Geymonat invece è a tutti gli effetti un collaboratore autorevole e assiduo, membro del direttivo fin dal 1937: e tuttavia non si può dire che Descartes sia mai stato al centro dei suoi interessi. Lo stesso si può affermare per Corsano.

Possono essere avanzate varie ipotesi per spiegare le ragioni dello scarso *appeal* che Descartes esercita sul vasto mondo della filosofia italiana che interviene sulle pagine della *Rivista di filosofia*. L'immagine di 'padre del soggettivismo moderno' e fonte delle tendenze idealiste non è probabilmente sufficiente a far apprezzare Descartes da quella generazione che, come nel caso di Troilo e Losacco, rimane all'interno di categorie storiografiche di stampo idealista, sebbene filosoficamente non sia non identificabile con l'idealismo. Questi studiosi coltivano più volentieri la linea del pensiero italiano che va dal Rinascimento a Vico. Il tentativo di Geymonat di iscrivere Descartes nel *pantheon* del nuovo illuminismo non deve essere risultato convincente e rimane senza eredi: del resto, di lì a poco i grandi studi di Alexandre Koyré disegneranno un'evoluzione della rivoluzione scientifica che di fatto dà un ruolo del tutto marginale a Descartes. Negli anni Cinquanta Descartes, grazie al libro di Aram Vartanian, viene messo in connessione con gli sviluppi materialisti del Settecento francese, ma l'attenzione per questi autori emergerà sulla *Rivista di filosofia* solo molto più tardi, a partire dagli anni Settanta. L'avvento del neoilluminismo⁵³ comporta infatti un cambiamento radicale degli interessi storiografici della *Rivista di filosofia* rispetto ai decenni precedenti, quelli che, semplificando, potremmo dire caratterizzati dalla forte personalità intellettuale di Martinetti e, in seconda battuta, dal magistero Solari. È stato di

53 Per un'introduzione a questo movimento si vedano MORI 2012(1), VIANO 2006, 65-70, FERRARI 2016, 83-101; per il suo impatto sulla *Rivista di filosofia*, si veda MORI 2012(2), 283-300.

recente sostenuto che l'impronta razionalista che caratterizza questa tendenza filosofica non collida con un'apertura di stampo empirista, quindi verso lo studio del pensiero inglese,⁵⁴ quasi assente nei decenni precedenti se si escludono degli articoli di Garin dedicati alla filosofia morale o alla dottrina della volontà (nel 1930, 1932 e 1937): questa tesi è confermata sicuramente dall'attenzione per Locke che si manifesta alla fine degli anni Cinquanta e poi continua nei decenni successivi, ma anche dalla presenza di contributi su Hobbes e su Bacon. La direzione di Bobbio e Abbagnano si caratterizza, almeno fino agli anni Settanta, per un interesse prevalente verso il dibattito metodologico sullo statuto del linguaggio storiografico e sui rapporti tra la storia della filosofia e la storia della cultura. Sono anni in cui, come accennato, l'impegno storiografico diretto sull'età moderna non solo cambia quanto agli argomenti trattati, ma si affievolisce e si esprime soprattutto attraverso lunghe recensioni, che in alcune occasioni si trasformano quasi in saggi. Anche nel periodo successivo, quando l'attività storiografica si rafforza, la presenza di articoli sulle metafisiche del Seicento rimane poco significativa quantitativamente, mentre continua a manifestarsi un forte interesse per Vico e per il pensiero inglese in generale.⁵⁵

ANTONELLA DEL PRETE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO*

54 LECALDANO 2020, 197-204; ma si vedano le pagine di FERRARI 2016, 101-113 per un inquadramento del rinnovato interesse per la filosofia empirista anche da un punto di vista storiografico.

55 MORI 2006, 326-327.

* antonella.delprete@unito.it; Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino TO, Italia.

BIBLIOGRAFIA

AGAZZI 2016 = EMILIO AGAZZI, *La filosofia di Piero Martinetti*, ed. SANDRO MANCINI, AMEDEO VIGORELLI, MARZIO ZANANTONI, Milano, Unicopli, 2016.

BARATONO 1927 = ADELCHI BARATONO, «L'unità di Spinoza», *Rivista di filosofia* 19(3) (1927), 205-216.

BIASUTTI 2007 = FRANCO BIASUTTI, «Erminio Troilo interprete di Spinoza. Note in margine a una traduzione dell'*Ethica*», in DANIELA BOSTRENGHI, CRISTINA SANTINELLI (eds.), *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, 467-482, Napoli, Bibliopolis, 2007.

BOBBIO 1944 = NORBERTO BOBBIO, «Metafisica e diritto in Leibniz», *Rivista di filosofia* 38(1-2) (1944), 118-129.

BOBBIO 1964 = NORBERTO BOBBIO, *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Manduria-Bari-Perugia, Lacaita, 1964.

BORGHERO 2000 = CARLO BORGHERO, «Da una continuità all'altra: immagini del Seicento e del Settecento nella storiografia filosofica italiana del dopoguerra», in ENRICO DONAGGIO, ENRICO PASINI (eds.), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia. Omaggio a Carlo Augusto Viano, 187-207*, Bologna, Il Mulino, 2000.

CERCHIAI 2002 = GERI CERCHIAI, «L'itinerario filosofico di Eugenio Colorni», *Rivista di storia della filosofia* 57(3) (2002), 339-376.

CERCHIAI 2012 = GERI CERCHIAI, «Alcune riflessioni su Eugenio Colorni», *Rivista di storia della filosofia* 67(2) (2012), 351-360.

CESA 1993 = CLAUDIO CESA, «Augusto Del Noce e il pensiero moderno», *Giornale critico della filosofia italiana* 72(2) (1993), 186-211.

COLORNI 1932 = EUGENIO COLORNI, «Di alcune relazioni fra conoscenza e volontà», *Rivista di storia della filosofia* 23(3) (1932), 243-261.

COLORNI 1938 = EUGENIO COLORNI, «Leibniz e il misticismo», *Rivista di storia della filosofia* 29(1) (1938), 57-85.

COLORNI 1939 = EUGENIO COLORNI, «L'estetica di Leibniz», *Rivista di storia della filosofia* 30(1) (1939), 66-81.

COLORNI 1943 = EUGENIO COLORNI, «Conoscenza e volontà in Leibniz», *Rivista di storia della filosofia* 34(1-2) (1943), 55-73.

COLORNI 1944 = EUGENIO COLORNI, «Libero arbitrio e grazia nel pensiero di Leibniz», *Rivista di storia della filosofia* 35(1-2) (1944), 47-67.

CORSANO 1949 = ANTONIO CORSANO, «Filosofia, scienza e tecnica nella crisi del pensiero rinascimentale», *Rivista di filosofia* 40(1) (1949), 39-61.

COTRONEO 2012 = GIROLAMO COTRONEO, «La *Rivista di filosofia* dal 1926 al 1935 tra cultura italiana e cultura tedesca», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, 195-229, Milano, Franco Angeli, 2012.

D'ACUNTO 2007 = GIUSEPPE D'ACUNTO, «Cartesio, in Italia, a cavallo della metà del Novecento», *Giornaledifilosofia.net/Filosofiaitaliana.net*, maggio 2007, 1-14, URL = <https://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/Cartesio%20in%20Italia2.pdf> (ultimo accesso 20 novembre 2022).

DE GIULI 1933 = GUIDO DE GIULI, «Edizioni e studi cartesiani», *Rivista di filosofia* 24(2) (1933), 147-153.

DE GIULI 1934 = GUIDO DE GIULI, «Edizioni e studi cartesiani», *Rivista di filosofia* 25(2) (1934), 165-169.

DE GIULI 1935 = GUIDO DE GIULI, «Edizioni e studi cartesiani», *Rivista di filosofia* 26(4) (1935), 358-364.

DEL NOCE 1950 = AUGUSTO DEL NOCE, «Cartesio e la politica», *Rivista di filosofia* 41(1) (1950), 3-30.

DROETTO 1950 = ANTONIO DROETTO, «Logica e metafisica nel metodo di Spinoza», *Rivista di filosofia* 41(3) (1950), 260-279.

FAGGI ET AL. 1909 = ADOLFO FAGGI et al., «Ai Signori Abbonati della «Rivista di Filosofia» e della «Rivista di Filosofia e Scienze Affini», ai cultori e agli amici degli Studi Filosofici», *Rivista di filosofia* 1(1) (1909), 1-5.

FERRARI 2016 = MASSIMO FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Bologna, Il Mulino, 2016.

GARIN 1982 = EUGENIO GARIN, «Colorni, Eugenio», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, volume 27 (1982), 468-472, URL = https://www.treccani.it/enciclopedia/eugenio-colorni_%28Dizionario-Biografico%29/ (ultimo accesso 20 novembre 2022).

GEYMONAT 1951 = LUDOVICO GEYMONAT, «Aspetti moderni della metodologia di Cartesio», *Rivista di filosofia* 42(2) (1951), 134-153.

JUVALTA 1929 = ERMINIO JUVALTA, «Osservazioni sulle dottrine morali di Spinoza», *Rivista di filosofia* 20(4) (1929), 297-328.

LECALDANO 2020 = EUGENIO LECALDANO, «Il neoilluminismo e le sue fasi dal secondo Dopoguerra ad oggi: ipotesi per un bilancio», *Syzethesis* 7 (2020), 187-210.

LEONI 1947 = BRUNO LEONI, «Probabilità e diritto nel pensiero di Leibniz», *Rivista di filosofia* 38(1-2) (1947), 65-95.

LEVI 1947 = ALESSANDRO LEVI, «Eugenio Colorni», *Rivista di filosofia* 38(1-2) (1947), 142-146.

MARTINETTI 1916 = PIERO MARTINETTI, «La dottrina della conoscenza e del metodo nella dottrina di Spinoza», *Rivista di filosofia* 8(3) (1916), 289-324.

MARTINETTI 1927 = PIERO MARTINETTI, «Modi primitivi e derivati, infiniti e finiti», *Rivista di filosofia* 18(3) (1927), 248-261.

MARTINETTI 1939 = PIERO MARTINETTI, «Problemi religiosi nella filosofia di Spinoza», *Rivista di filosofia* 30(4) (1939), 289-311.

MARTINETTI 2002 = PIERO MARTINETTI, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, ed. AMEDEO VIGORELLI, Milano, Ghibli, 2002.

MIGNINI 1989 = FILIPPO MIGNINI, «Lo Spinoza di Piero Martinetti», *Rivista di filosofia* 80(1) (1989), 127-152.

MONDOLFO 1927 = RODOLFO MONDOLFO, «Spinoza e la nozione del progresso umano», *Rivista di filosofia* 19(3) (1927), 262-266.

MORI 2006 = MASSIMO MORI, «*Rivista di filosofia. L'eredità del neoilluminismo*», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *La cultura italiana attraverso le riviste. 1945-2000*,

311-327, Milano, Franco Angeli, 2006.

MORI 2012(1) = MASSIMO MORI, «Il neoilluminismo italiano», in MICHELE CILIBERTO (ed.), *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, 717-727, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012.

MORI 2012(2) = MASSIMO MORI, «La *Rivista di filosofia* e il programma del neoilluminismo (1952-1962)», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, 283-300, Milano, Franco Angeli, 2012.

QUARANTA 2012 = MARIO QUARANTA, «Le riviste filosofiche del dopoguerra e la posizione della *Rivista di filosofia* (1943-1952)», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, Milano, Franco Angeli 2012, 247-282.

RESTA 1917 = RAFFAELE RESTA, «L'etica *sub specie aeterni*», *Rivista di filosofia* 9(4) (1917), 326-347.

SCARCELLA 2012 = EMILIA SCARCELLA, «Piero Martinetti e la *Rivista di filosofia* (1936-1943)», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, 231-246, Milano, Franco Angeli, 2012.

SOLARI 1927 = GIOELE SOLARI, «La dottrina del contratto sociale in Spinoza», *Rivista di filosofia* 19(3) (1927), 317-353.

SOLARI 1930 = GIOELE SOLARI, «La politica religiosa di Spinoza», *Rivista di filosofia* 21(4) (1930), 306-344.

SOLARI 1947 = GIOELE SOLARI, «Metafisica e diritto in Leibniz», *Rivista di filosofia* 38(1-2) (1947), 35-64.

SOLARI 1949 = GIOELE SOLARI, *Studi storici di filosofia del diritto*, pref. LUIGI EINAUDI, Torino, Giappichelli, 1949.

TAROZZI 1923 = GIUSEPPE TAROZZI, «Introduzione», *Rivista di filosofia* 14(1) (1923), I-IV.

TORBIDONI 2019 = MICHELA TORBIDONI, *Acosmismo come religione. Giovanni Gentile e Piero Martinetti interpreti di Spinoza*, Roma-Ivrea, Edizioni di Comunità, 2019.

VIANO 2000 = CARLO AUGUSTO VIANO, «La filosofia a Torino», *Rivista di filosofia* 91(1) (2000), 5-46.

VIANO 2006 = CARLO AUGUSTO VIANO, *La filosofia italiana del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2006

VIGORELLI 2007 = AMEDEO VIGORELLI, «Martinetti lettore di Spinoza. Il tempo e l'eterno», in DANIELA BOSTRENGHI, CRISTINA SANTINELLI (eds.), *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, 441-466, Napoli, Bibliopolis, 2007.

VISENTIN 2007 = STEFANO VISENTIN, «Tra Machiavelli e Hobbes. A proposito di alcune interpretazioni dello Spinoza politico (Solari, Ravà, Droetto)», in DANIELA BOSTRENGHI, CRISTINA SANTINELLI (eds.), *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, 535-561, Napoli, Bibliopolis, 2007.

LEIBNIZ E L'ARCHIVIO DI FILOSOFIA NEL '900

ROBERTO PALAIA

Abstract: In the 20th century, Leibniz studies flourished in Italy, as attested by the large number of scholarly articles and translations of his main works. Articles on Leibniz's philosophy were published in the *Archivio di Filosofia*, which has long been the journal of the Italian Philosophical Society. This paper examines articles on Leibniz published in Italy, and notably in the *Archivio di Filosofia*. It is divided into three parts. The first one examines Italian research on Leibniz from 1900 to 1930. The second one takes into account articles on Leibniz published in *Archivio di Filosofia* from 1930 to 1945. The last part is dedicated to Leibnizian studies published in the same journal after 1945.

Keywords: Leibniz; *Archivio di Filosofia*; philosophical journals; contemporary Italian philosophy.

English title: *Leibniz and the Archivio di Filosofia in the Twentieth Century*

L'Archivio di Filosofia nel suo contesto

«Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso d'Aquino, Spinoza, Kant, Rosmini, e tacciamo di tanti e tanti altri, sono scrittori, che dobbiamo studiare, se vogliamo - e chi non vuole - orientarci nel vasto campo dell'attività umana, conoscitiva e pratica insieme: se vogliamo vivere consapevolmente»¹. Con queste parole Bernardino Varisco illustrava sinteticamente le finalità con le quali si presentava l'*Archivio di Filosofia*, la nuova rivista organo della Società Filosofica Italiana². Nell'ipotetico *Pantheon* delineato in questa nota di prefazione

1 *Archivio di Filosofia*, 1 (1931), 3. Per ricostruire la storia degli interessi della rivista è stata particolarmente utile la consultazione dei suoi indici, pubblicati per il periodo 1931-1981 sul fascicolo 3 del 1982.

2 L'*Archivio di Filosofia* fu organo della SFI dalla fondazione al 1939. A partire dal 1932 il periodico strinse rapporti con la *Rivista internazionale di filosofia del diritto* e con l'*Archivio di storia della filosofia italiana* che condividevano, a partire dal 1932, le finalità della SFI,

non compariva Leibniz, un autore non molto frequentato né dagli studiosi idealisti, né da quelli di estrazione cattolica che popolavano i comitati di direzione e di redazione del periodico. Ciononostante la figura del filosofo tedesco e i suoi testi erano ben presenti nel mondo della filosofia italiana del periodo. Per affrontare la questione relativa alla presenza di Leibniz nell'*Archivio di Filosofia* sarà pertanto necessario accennare, seppure in modo sommario, a due aspetti preliminari: ovvero il ruolo della rivista nel contesto culturale della discussione filosofica italiana da un lato e le caratteristiche della critica leibniziana che si era sviluppata in Italia dall'altro³.

«L'*Archivio* – riportava la nota redazionale premessa al primo numero della rivista – pubblicherà volentieri ogni lavoro serio. Articoli, che difendono dottrine opposte, se ne pubblicano dappertutto; e purché siano ben fatti, è bene; che ci sia di male, se alcuni sono pubblicati qui, non si vede»⁴. Tale premessa era un presupposto indispensabile perché la rivista potesse almeno essere accolta senza pregiudizi in un contesto estremamente complesso. In quegli anni era ancora presente l'eco del burrascoso congresso di filosofia a Milano del 1926, introdotto da Piero Martinetti, direttore della *Rivista di Filosofia*, fino a quella data organo ufficiale della SFI, interrotto d'autorità dalla polizia, durante il quale si era fatta più evidente che mai l'opposizione fra le diverse correnti presenti nel mondo filosofico italiano. *L'Archivio*, nato per sostituire il periodico *Logos* come organo della Società Filosofica Italiana, che a sua volta, a partire dal 1926, era sopravvenuto alla *Rivista di Filosofia* diretta da Piero Martinetti, era il luogo in cui erano confluiti molti filosofi graditi al Governo

svolvendo, ognuno in modo autonomo, fino al 1939 il ruolo di rappresentanza della Società. Nel gennaio del 1939, in seguito alla costituzione dell'Istituto di Studi Filosofici presso l'Università di Roma, *l'Archivio di Filosofia* divenne l'organo di tale Istituto. Sulla rivista, in particolare nel periodo post bellico, si veda VALENZA 2006.

3 Su questi temi si rimanda a DI GIOVANNI 2006, DI GIOVANNI 2013, DI GIOVANNI 2018, ZAMPETTI 1956.

4 *Archivio di Filosofia*, 1 (1931), s.n. (3-4).

dopo la firma del Concordato. In questo contesto *l'Archivio di Filosofia* nel panorama della critica italiana svolse un ruolo specifico: diretto fin dalla nascita da Enrico Castelli, segretario generale della Società Filosofica Italiana, era anche «organo di collaborazione della Società Filosofica ai fini dell'incremento degli studi di storia della filosofia»⁵. La Società Filosofica Italiana era allora presieduta da Bernardino Varisco e diretta da Francesco Orestano; tale assetto era stato ereditato dopo il VII congresso di filosofia che si era tenuto nel 1929 all'indomani della firma del Concordato fra Chiesa e Stato, inaugurato da Benito Mussolini. Durante i suoi lavori emerse in tutta la sua radicalità il contrasto tra filosofi cattolici e filosofi laici che, muovendo spesso da questioni eminentemente pratiche (la principale fu la libertà di insegnamento nelle scuole), finiva per coinvolgere convinzioni e orientamenti filosofici di fondo. «In un paese cattolico, sosteneva per esempio padre Agostino Gemelli, ai giovani figli di genitori cattolici, nessuno ha il diritto di propinare il veleno dell'idealismo [...] certo veleno mortale, perché uccide ciò che è sostanziale per l'anima cristiana»⁶.

Alla frattura politica - è stato scritto - si aggiungeva così, rendendola più complessa, una netta opposizione fra tradizione laica e tradizione cattolica; a quest'ultima vennero avvicinandosi rapidamente molti ex positivisti ed ex attualisti, mentre andava prendendo quota la cosiddetta rinascita realistica impersonata da Francesco Orestano, presto chiamato a presiedere la Società Filosofica Italiana con la protezione di Mussolini, il cui pensiero, Orestano,

5 Così è riportato nel contro frontespizio dei primi numeri, dove è specificato che la rivista veniva inviata gratuitamente ai soci della società.

6 Gli *Atti del VII congresso nazionale di filosofia* (1929) sono citati da Eugenio Garin che ricostruisce anche il contesto in cui avvenne il dibattito; cfr. GARIN 1975, 450 e sgg., che chiosa: «I vincitori furono i cattolici; e non solo perché la loro alleanza con il fascismo poggiava su solide basi politiche, ma perché con loro si schieravano gran parte dei "filosofi italiani" più autorevoli, dall'Aliotta al Varisco; e a loro passavano a bandiere spiegate non pochi positivisti e idealisti».

vantava di interpretare⁷. È in questo quadro quantomai complesso che il periodico diventa organo ufficiale della SFI con l'intento di pacificare le varie correnti presenti nel mondo filosofico del periodo.

Leibniz in Italia agli inizi del Novecento: i testi e la critica

Il periodo esaminato di pubblicazione della rivista coincide con una lunga fase nella quale la critica sulla filosofia di Leibniz si era sviluppata in Italia in modo significativo e originale tanto rispetto agli altri studi storico-filosofici italiani, quanto nel contesto internazionale dello studio del pensiero del filosofo tedesco. Agli inizi degli anni '30 del XX secolo, quando nacque l'*Archivio di Filosofia*, gli studi sulla filosofia di Leibniz in Italia non erano ancora molto numerosi: poche le traduzioni delle opere comparse in italiano e pochi, anche se in alcuni casi molto significativi, erano gli studi dedicati al pensatore tedesco. L'accessibilità alle maggiori opere leibniziane era garantita dalla vasta diffusione dell'edizione settecentesca del Dutens, edita per altro a Torino nel 1768 e presente in molte biblioteche italiane. Le edizioni ottocentesche delle opere, quella dell'Erdmann, l'edizione Foucher de Careil e le affidabili edizioni Gerhardt, per quanto note agli specialisti, godevano presumibilmente di una diffusione più limitata, mentre erano molto recenti le discussioni relative alla metodologia cui attenersi per la redazione dell'edizione critica che avevano animato una importante parte del mondo scientifico tedesco⁸.

In Italia i testi leibniziani avevano iniziato a circolare fin da subito negli originali oppure tradotti in latino; ma fin dalla fine del '600 comparirono i

⁷ GREGORY, FATTORI, SICILIANI DE CUMIS 1985, 242.

⁸ Sulle metodologie e le scelte che portarono alla pubblicazione dell'edizione critica delle opere leibniziane, mi permetto di rimandare a PALAIA 1987, 75-81 e alla bibliografia lì indicata.

primi scritti leibniziani tradotti in italiano⁹. Ma se tralasciamo le illustrazioni in versi della filosofia leibniziana ad opera di Natale e altre opere volte a sottolineare il valore apologetico e antilluminista della filosofia leibniziana, probabilmente sull'onda dell'edizione Émery pubblicata in Francia al termine dei fasti rivoluzionari tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, una certa diffusione dei testi di Leibniz in lingua italiana si realizzò soltanto tra fine '800 e inizio '900¹⁰. In quegli anni furono pubblicati oltre ai carteggi con il Muratori, le prime edizioni italiane della *Monadologia* e alcuni estratti dei *Nuovi Saggi*, che vennero poi integralmente proposti nella collana laterziana dei classici di filosofia moderna nella traduzione di Emilio Cecchi, nel 1909 i primi due libri e nel 1911 il terzo e il quarto. Nel frattempo nel 1912 Guido de Ruggero, sempre per la medesima collana, pubblicava una importante raccolta di opere che offriva una antologia degli scritti del filosofo tedesco abbastanza vasta e organizzata tematicamente¹¹. Con la pubblicazione di una raccolta antologica del-

9 Ci si riferisce per esempio a LEIBNIZ 1695 e alla pubblicazione, in appendice alle opere di Bossuet a fine '700, dei testi di Leibniz e del Molanus dedicati al tentativo di riunificare le chiese; cfr. BOSSUET 1780.

10 Si veda NATALE 1756, 119; per la edizione delle opere leibniziane a cui si fa riferimento nel testo si veda LEIBNIZ 1772, i cui intendimenti erano ben espressi fin dall'introduzione: «La fin que nous nous sommes principalement proposée dans notre travail est de réunir ce que Leibnitz a dit, sur la Religion et les objets qui s'y rapportent, de plus instructif et de plus a curieux. Il nous a paru que la Religion en tirerait quelque avantage, et que le nom de Leibnitz pourrait a en imposer à un grand nombre de ses ennemis». La raccolta ebbe una certa circolazione in Francia e in Italia, mentre in Germania venne integralmente tradotta dal pastore protestante Leopold Brunn che la pubblicò con il titolo *Geist des Herrn von Leibnitz* fra il 1774 e il 1777 (LEIBNIZ 1774-1777). In Italia era stata pubblicata anche la traduzione di Giuseppe Barsotti della biografia di Jakob Friedrich Lamprecht (LAMPRECHT 1787). Su questa linea interpretativa erano comparse tradotte dall'abate Antonio Visentini anche le *Testimonianze del Leibnizio in favore della religione cattolica*, (VISENTINI 1836), mentre del 1856 è la pubblicazione a Firenze della prima versione italiana della *Monadologia* (LEIBNIZ 1856) curata da Marianna Bacinetti Florenzi Weddington, corrispondente e amica di Ludovico I di Baviera, di Schelling e di molti altri filosofi del periodo, che tornata in Italia fu protagonista della vita civile nel Regno della Chiesa.

11 LEIBNIZ 1912; il curatore del volume aveva selezionato molti degli scritti leibniziani pubblicati a partire dagli anni '80 del XVII secolo. Inoltre erano stati scelti brani dalla corrispondenza con Arnauld, dalla *Teodicea*, dai carteggi con Des Bosses e con Clarke. Il volume verrà ripubblicato completamente rivisto e arricchito nella scelta e con nuove tra-

la *Theodicée* a cura di Adolfo Zamboni, di una ulteriore raccolta curata da Giacomo Donati e delle numerose antologie a uso scolastico che grazie ai nuovi programmi ministeriali vennero pubblicate in questi anni, l'insieme delle opere leibniziane pubblicate in italiano alla vigilia degli anni '30 cominciò ad essere abbastanza vasto, creando le condizioni per una lettura approfondita dell'opera del filosofo tedesco in ampi strati del pubblico colto italiano¹².

Parallelamente anche la letteratura secondaria dedicata allo studio della filosofia leibniziana andava sempre più arricchendosi. Nel 1899 Giovanni Vacca aveva pubblicato *Sui manoscritti inediti di Leibniz* che, come ammise qualche anno dopo Louis Couturat, rappresentò una suggestione importante per il successivo lavoro critico dello studioso francese¹³. Ma in quegli anni accanto alle letture che rappresentavano il filosofo tedesco come campione della tradizione, in linea con certa critica francese che ne aveva fatto un modello per la riscossa postrivoluzionaria di inizio '800, apparvero vari scritti che sottolineavano gli aspetti più consoni alla tradizione del suo pensiero¹⁴. Nel 1903 era comparso uno scritto del filosofo siciliano Giambattista Grassi Bertazzi¹⁵,

duzioni, sempre dall'editore Laterza, nel 1962 (LEIBNIZ 1962).

12 Nei primi decenni del XX secolo furono numerose le pubblicazioni di antologie di scritti leibniziani, si vedano fra le più diffuse CARLOTTI 1924, LEIBNIZ 1927, LEIBNIZ 1929, LEIBNIZ 1930.

13 «Nous ne voulons pas attendre cette occasion pour témoigner toute notre reconnaissance [...] à M. Vacca, assistant de mathématiques à l'Université de Turin, qui nous en a montré le chemin», COUTURAT 1901, ix; lo studio cui si fa riferimento è VACCA 1899. Sull'importanza dei manoscritti di Vacca per la successiva lettura di Couturat degli inediti dedicati alla logica, cfr. ROERO 2010. Su Vacca ora si veda LIOI 2016. Per una ricognizione sulla biografia di Vacca si veda ALPI 2020.

14 Per le letture della filosofia leibniziana in opposizione ai contenuti espressi dagli enciclopedisti si rimanda a quanto riportato alla nota 9; in Italia, fra le rappresentazioni della filosofia leibniziana nel senso di una apologetica cattolica, si veda per esempio VISENTINI 1836 xiv, dove si sosteneva che: «Quando lo spirito di disputa non lo traviava, il Leibnizio vedeva giusto sopra ogni questione, e perciò conforme alle dottrine cattoliche», e più avanti «il Leibnizio, benché nato e cresciuto tra i protestanti, non abbia potuto, per efficacia intrinseca della verità, fare a meno di confessare la ragione essere dalla parte cattolica».

15 Giambattista Grassi Bertazzi nacque a Acireale (CT) il 24 dicembre 1867 e morì a Cata-

dal titolo in linea con le più recenti acquisizioni della psicologia del tempo, *L'inconscio nella filosofia di Leibniz*, il quale esaminava il pensiero del pensatore tedesco a partire dallo studio dell'io come soggetto delle percezioni poiché «Leibniz fu il solo che avesse esteso il campo della psicologia oltre i limiti dei fenomeni consci, prendendovi anche quelli subconsci o inconsci, i quali come si sa, sono di gran lunga molto più numerosi dei primi»¹⁶. Una rappresentazione della riflessione leibniziana relativa al diritto era stata al centro del saggio di Michele Barillari apparso nel 1913, mentre di qualche anno successivo erano le prime rappresentazioni sistematiche della filosofia leibniziana¹⁷. In conclusione, alla vigilia dell'uscita del primo numero della rivista *Archivio di Filosofia* era diffusa, quanto meno nel mondo dell'accademia italiana, una serie di strumenti testuali e critici dell'opera del pensatore tedesco che potevano rendere una rappresentazione abbastanza estesa della filosofia leibniziana.

Leibniz nell'Archivio di Filosofia fino alla fine della guerra

Nell'annata 1933 della rivista, alle pagine 67-87, venne pubblicato il saggio di Giuseppe Michele Ferrari, *Leibniz filosofo della natura*¹⁸. Il testo ha il merito di

nia il 5 gennaio 1951; fu professore di storia della filosofia prima nell'università di Messina, poi in quella di Catania fino al 1938. Autore molto prolifico, oltre al testo citato, scrisse vari volumi di argomento filosofico, cfr. GRASSI BERTAZZI 1894, GRASSI BERTAZZI 1904, GRASSI BERTAZZI 1910, GRASSI BERTAZZI 1919.

16 GRASSI BERTAZZI 1903, 3.

17 Cfr. BARILLARI 1913. Su Barillari giurista e filosofo del diritto che insegnò in varie università italiane si veda TAMASSIA 1988. Per le prime rappresentazioni generali del filosofo tedesco ci si riferisce ai saggi di CARLOTTI 1923, HOLZHAUSER 1925, TOSCHI 1927.

18 Giuseppe Michele Ferrari, nato a Soriano Calabro il 16 gennaio 1862, si laureò in Giurisprudenza nell'università di Napoli e in Lettere e Filosofia in quella di Roma; ottenuta la libera docenza in Filosofia nel 1899, insegnò all'università di Roma e fondò la Federazione italiana dei liberi docenti, diventandone presidente ed organizzando il primo congresso nazionale nel 1906. Dal 1908 Ferrari insegnò Pedagogia nell'università di Bologna, ove rimase in modo stabile. Direttore della Scuola Pedagogica di Bologna la difese strenuamente contro la decisione del ministro Giovanni Gentile di sopprimerla. Influenzato dalla pedagogia di Herbart (FERRARI 1901), egli rivendicò l'autonomia di tale disciplina, contro il suo preteso annullamento nella filosofia perseguito dall'idealismo prima

centrare la riflessione sulla filosofia leibniziana partendo da un punto di vista originale per il periodo, ovvero lo studio della filosofia naturale di Leibniz. Ferrari, secondo una tradizione ben consolidata, colloca Leibniz e la sua filosofia all'interno di una linea che accomuna i rinnovatori della scienza moderna: il filosofo tedesco diviene così il punto finale di una traiettoria del pensiero che parte da Galilei, il quale «studia la superficie e l'insieme della natura, in cui le qualità sono frammiste alle quantità. Il Cartesio [che] distingue le qualità dalle quantità, e riduce le prime alle seconde. Il Leibniz [infine] mostra che la qualità non è riducibile alla quantità»¹⁹. La raffigurazione delle attività percettive delle monadi è svolta da Ferrari seguendo sostanzialmente la trattazione presente nella *Monadologie*, partendo quindi dalla trattazione delle monadi e dei corpi organici, dei loro rapporti, dell'armonia prestabilita e del principio di continuità come elemento euristico di studio dei fenomeni naturali. Infine vengono definiti i tre principi generali che, secondo l'autore, presiedono alla dottrina generale della concezione leibniziana sulla vita:

*La vita nella sua essenza energetica è profondamente distinta dal meccanicismo; Leibniz prende qui le distanze da Cartesio e assume una posizione intermedia fra la concezione iatromeccanica di Boerhaave e quella animista di Stahl. La vita totale degli organismi individuali è la somma o meglio il sistema delle vite particolari di organismi infinitamente piccoli; Leibniz qui presenta in una nota una serie di riferimenti alla discussione sugli organismi microscopici dal '600 fino all'800. Gli organismi formano una scala continua e progressiva; a questo proposito Leibniz fa riferimento alle osservazioni dei naturalisti a lui coevi riportando una serie di osservazioni riferite alla storia della terra e alle osservazioni presenti nella *Protogea*²⁰.*

e poi, in linea consequenziale, dai principali esponenti del neoidealismo italiano. Dedicatosi a partire dal 1930 a studi di storia della filosofia e della pedagogia, accentuò progressivamente la dimensione religiosa della sua riflessione, nel quadro di uno spiritualismo non legato a logiche confessionali, ma vissuto forse come supremo baluardo a difesa della libertà. Morì a Bologna il 16 gennaio 1941. I suoi studi comparvero su varie riviste e atti di convegni; si vedano FERRARI 1925, FERRARI 1933, FERRARI 1934; per ulteriori approfondimenti si veda D'ASCENZO 2003, 220-225.

¹⁹ FERRARI 1933, 68.

²⁰ *Ibid.*, 74-78.

Negli anni successivi non sono presenti espliciti richiami o studi critici dedicati alla filosofia leibniziana. Soltanto nel 1936 compare la recensione di Michele Losacco²¹ alla traduzione del *Discorso di metafisica*, pubblicato con altri testi minori, tradotti e curati da Michele Giorgiantonio. Il testo riveste una certa importanza nel panorama della critica leibniziana italiana, poiché tale pubblicazione copre una mancanza non poco significativa e rappresenta la prima versione italiana del testo di Leibniz²². Nel fascicolo 4 dell'annata XII del 1942 e nel fascicolo 1-2 dell'annata successiva viene pubblicato in due parti un vasto studio di Galli dedicato a *La logica di Leibniz*. Gallo Galli era approdato all'università di Torino dopo aver compiuto i suoi studi a Roma, ove si era laureato con Bernardino Varisco e Giacomo Barzellotti²³. Lo studio si sviluppa nei seguenti paragrafi: a) *La logica come propedeutica alla metafisica. La fondazione logica della dottrina leibniziana secondo il Russell e il Couturat*; b) *La logica aristotelico-scolastica*; queste parti vennero ambedue pubblicate nel 1942; c) *La logica leibniziana come "ars combinatoria"*; d) *Il concetto leibniziano di deduzione*, vennero invece pubblicate nel fascicolo del 1943.

21 Michele Losacco, laureato in lettere all'università di Napoli, fu docente presso i licei in molte città italiane ed ebbe un rapporto alterno con Giovanni Gentile. Sulla sua vita e i suoi studi si veda MICCOLIS 2006.

22 Il testo segue la versione pubblicata da Henry Lestienne la prima volta a Parigi nel 1907, poi ripubblicata presso Vrin in edizione rivista nel 1929. Su quest'ultima venne svolta la traduzione uscita nel 1936 da Michele Giorgiantonio, cfr. LEIBNIZ 1934.

23 Gallo Galli, nato a Montecarotto (Ancona) il 26 gennaio 1889, studiò all'università di Roma ove fu scolaro di Bernardino Varisco. Insegnò dal 1936 filosofia teoretica all'università di Cagliari; dal 1939 fu professore nella facoltà di magistero della università di Torino, dove ottenne la cattedra di filosofia e dal 1949 quella di storia della filosofia; è stato il fondatore e il direttore della rivista *Il Saggiatore* (1951-56). Suo precipuo interesse è stato il rapporto dialettico dell'unità e della molteplicità riconosciute quali strutture eterne della realtà spirituale, costituita, leibnizianamente, da una infinita pluralità di monadi o soggetti, i quali però sono centri di attività creatrice e non meramente percettiva, e rinviano a Dio, sintesi dell'unità pura e della molteplicità cosmica. Muore a Fossombrone (Pesaro-Urbino) il 9 settembre 1974. Autore particolarmente prolifico in vasti territori della ricerca filosofica, pubblicò, oltre quello esaminato nel testo, molti altri studi leibniziani GALLI 1942(2), GALLI 1943(2), GALLI 1947(1), GALLI 1947(2), GALLI 1955, GALLI 1963.

a) La logica come propedeutica alla metafisica. La fondazione logica della dottrina leibniziana secondo il Russell e il Couturat

L'argomentazione di Galli parte dal presupposto che «ogni filosofia si basa su di una logica» e che «una delle più grosse questioni intorno alla dottrina filosofica leibniziana è quella che si riferisce ai rapporti tra la logica e la metafisica»²⁴. A tal riguardo l'autore mostra di ben conoscere le tendenze della ricerca leibniziana più aggiornate e fa esplicito riferimento alle riflessioni di Russell e di Couturat che hanno largamente influenzato tutta la critica leibniziana del Novecento. Il ragionamento parte, dunque, dalla ricostruzione della filosofia leibniziana proposta da Russell, il quale propone nel suo lavoro critico la considerazione dei due principi alla base della riflessione leibniziana: quello di identità e quello di ragion sufficiente. All'opera di Couturat l'autore riconosce di aver ampliato la riflessione al principio di inerenza, presupposto essenziale per poter definire una «soluzione di problemi fondamentali»²⁵.

Il limite che accumunerebbe Couturat e Russell sarebbe secondo Galli quello dell'identificazione – meglio si direbbe la confusione – tra logica formale e logica reale, tra il principio logico puro e l'atto di effettiva esistenza (il Russell mostrando poi l'insufficienza di tale identificazione, e il Couturat invece accettandola e credendo di potersi rendere conto pienamente, con essa, del pensiero di Leibniz). La questione dell'interpretazione della filosofia leibniziana si sposta dunque a quella del rapporto fra logica e metafisica, rivendicando il ruolo svolto nella riflessione del pensatore tedesco del principio di realtà, a partire dalla quale spesso la stessa riflessione logica risulta in qualche modo condizionata; aver liquidato troppo frettolosamente queste tensioni come contraddizioni interne alla riflessione di Leibniz è il segno di un fraintendimento nel quale, secondo Galli, sono incappati i due celebri interpreti.

²⁴ GALLI 1942(1), 295.

²⁵ *Ibid.*, 296.

L'analisi proposta ripartirà quindi da una considerazione corretta della logica come *propedeutica alla metafisica*²⁶.

b) La logica aristotelico-scolastica

Nella seconda parte l'autore, forte dell'assunto che la logica possa essere solo il presupposto della metafisica, esamina i principi aristotelico-scolastici presenti nel pensiero di Leibniz il quale ha sempre sottolineato il suo debito nei confronti della tradizione classica. Del resto l'autore sottolinea «l'approfondimento rinnovatore e trasfiguratore, o creativo insieme che conservativo, che egli ne fece». Si tratta dunque di esaminare le finalità principali legate alla affermazione della logica tradizionale di ispirazione aristotelico-scolastica; la relazione fra essere e conoscere, il principio di identità e quello di individuazione. La concezione aristotelica si muove fra due poli opposti che pur si richiamano a vicenda, il particolare e l'universale; il giudizio nasce quindi con la sintesi dell'universale e del particolare.

Ma il giudizio può darci qualcosa che non è contenuto nelle premesse? La manchevolezza fondamentale, secondo l'autore, risiede nella «insufficienza o, addirittura, diremmo meglio, nell'assenza, o presenza meramente illusoria, dell'atto sintetico tra universale e particolare e dunque dell'atto sintetico in cui si costituiscono il giudizio e, con il giudizio, il sillogismo». In conclusione, sostiene l'autore, «manca nella logica classica il verace riconoscimento dell'atto sintetico universale-particolare, il riconoscimento di ciò che più essenzialmente costituisce il giudizio e quindi il sillogismo»²⁷; la logica classica è pertanto negazione della attività.

²⁶ *Ibid.*, 300.

²⁷ *Ibid.*, 312.

c) *La logica leibniziana come "ars combinatoria"*

La logica propedeutica alla metafisica. La convinzione da cui Leibniz parte è che «si possa escogitare una specie di alfabeto delle umane conoscenze e che tutto si possa ritrovare e giudicare mediante la combinazione delle lettere di tale alfabeto e mediante l'analisi dei vocaboli da esse formati»²⁸. Per far questo a Leibniz le categorie aristoteliche non bastano:

per Leibniz infatti il giudizio è una parola di cui le verità primitive sono le lettere; è una combinazione delle verità primitive, e il giudizio non nasce più dal collegare il genere con la differenza specifica, cioè esprimere l'estensione oppure il contenuto del concetto; ossia non è più un derivare il particolare nell'universale, oppure un derivare l'universale dal particolare ma sempre, comunque, cogliere un atto nell'interiorità di un altro o come aspetto di questo²⁹.

Il modello a cui Leibniz pare ispirarsi sono i principi e le leggi della matematica, che poi sono i principi immanenti del pensare. Come la matematica è la scienza delle *quantità*, la combinatoria leibniziana è la scienza delle *qualità*:

il metodo matematico viene esteso al conoscere in generale, e non già il conoscere in generale viene ridotto al conoscere matematico, ossia alla comprensione dei puri e semplici rapporti quantitativi. Il conoscere in generale si identifica col conoscere il matematico nella forma, ma se ne distingue per il più vasto contenuto³⁰.

La logica leibniziana è dunque logica delle combinazioni delle nozioni, che possono quindi commutare per permettere, come nella matematica, il loro calcolo: le verità primitive sono indimostrabili o intuitive, perché dimostrarle significherebbe ricondurle ad altre verità; quindi esse sono verità identiche, che si basano sul principio di identità. Ciononostante continua ad essere pro-

28 GALLI 1943(1), 18.

29 *Ibid.*, 19.

30 *Ibid.*, 21-22.

blematica la relazione fra verità primitive e le nozioni supreme della logica classica, cioè le categorie. L'autore individua una serie di difficoltà:

a) le nozioni particolari si risolvono senza residuo nelle verità prime, cioè nelle verità universali;

b) la combinatoria è possibile soltanto nel caso in cui le verità abbiano la caratteristica della permutabilità, ma è effettivamente sempre così? Il venir meno della permutabilità cambia la finalità conoscitiva della combinatoria. «Ciò conferma il carattere di semplice orientamento metodico, e non di principio veramente e assolutamente conoscitivo, proprio dell'arte combinatoria, e spiega l'incertezza e l'incompiutezza di ragguagli leibniziani intorno all'elenco delle verità primitive»³¹.

c) L'esperienza è fonte di conoscenza e, anzi, principio di conoscenza e in tale contesto assume un valore particolare il concetto di probabilità:

la razionalità leibniziana, in quanto posta come principio delle verità di fatto, non è necessario che sia la mera ragione: quella ragione come affermazione di pura identità delle verità primitive con sé medesime, che è posta nel concetto di ragione come attività combinatoria [...] Leibniz è adunque ben lontano dall'assoluta deducibilità di tutto il sistema della conoscenza delle verità prime, e quindi è ben lontano da quella semplice arte combinatoria, in cui tuttavia egli stesso vorrebbe far consistere il procedimento del pensare. Ma anche sotto altri riguardi il principio combinatorio è insufficiente, e nella dottrina leibniziana viene limitato ed integrato³².

Resta quindi la contraddizione insita nella considerazione delle conoscenze prime, da un lato come aventi un loro contenuto e, dall'altro, consistenti in affermazioni identiche cioè meramente formali. Leibniz, secondo Galli, compie l'errore di non costruire una dottrina matematica della conoscenza, bensì

31 *Ibid.*, 28.

32 *Ibid.*, 30-31.

vuole costruire la dottrina della matematica come pensiero in generale: il suo pensiero non è di matematico ma di filosofo; il suo merito è stato quello di riconoscere il ruolo della spontaneità nell'atto del conoscere.

d) Il concetto leibniziano di deduzione

Il rapporto fra ragione ed esperienza rimanda alla irrisolta contrapposizione fra universale e determinazione individuale, visto che il molteplice in atto viene a risolversi in una necessità logica, che tuttavia potrebbe sboccare in infiniti altri molteplici in atto. L'ispirazione della riflessione leibniziana sulla combinatoria è in qualche modo riconducibile alla filosofia di Descartes. La scienza meccanica della natura d'ispirazione cartesiana infatti, non prescinde dal fatto dell'esperienza, ma assume il fatto dell'esperienza nella razionalità matematica, la quale lo elimina come fatto riducendolo a necessità. Alla luce di tutto questo nasce la necessità di chiarire tre posizioni leibniziane che potrebbero presentarsi come problematiche:

1. quella relativa ai due principi di ragione utilizzati, quello di identità e quello di ragion sufficiente;
2. la considerazione delle essenze come esistenti, cioè come forze;
3. la relazione fra l'immutabile essenza della natura e la libertà del volere, tanto di Dio quanto dell'individuo.

Relativamente al primo punto Leibniz, secondo Galli, individua nel principio di ragion sufficiente il principio determinante dei fatti, quindi della realtà: in alcune parti Leibniz dirà che il principio di ragion sufficiente è il medesimo del principio comunemente detto principio di causa. In tal modo le verità di fatto si risolvono nell'universale, poiché il principio di ragion sufficiente integra il principio di identità, che dunque non è più tale in senso astratto, ma di-

viene capace di rendere ragione delle verità di fatto; la ragione diviene volontà e la volontà è ragione³³.

Relativamente al secondo punto, per Leibniz essenza ed esistenza coincidono, e sono sullo stesso piano ontologico (cioè l'esistenza non segue l'essenza). Il risultato di tutta l'indagine è che in Leibniz - secondo Galli -

nel tentativo della loro conciliazione prende il sopravvento l'universale, quantunque in questo egli sappia cogliere, diremmo così, un tendere verso il particolare, un'intrinseca esigenza di effettuale concretezza, che conferisce al suo pensiero uno speciale risalto sul razionalismo dei filosofi precedenti e che lo fa precursore del nuovo razionalismo³⁴.

Riguardo al terzo punto, gli atti di realtà diventano tendenze, in quanto si costituiscono nelle essenze: le essenze tendono alla realtà. Leibniz disegnato da Galli diventa quasi un precursore di Kant e di Hegel; soltanto lo specifico ruolo del concetto di causa definito nella riflessione leibniziana segna in modo netto la differenza con la filosofia di Spinoza.

Il fascicolo del 1947 dedicato a Leibniz

Il cambiamento di formula, che la direzione della rivista aveva deciso di introdurre alla fine del secondo conflitto mondiale, diede vita a fascicoli monografici, spesso riprendendo le tematiche trattate nei colloqui organizzati dall'Istituto di Filosofia diretto da Enrico Castelli³⁵. Il volume pubblicato nel 1947 si componeva di due parti, la prima raccoglieva tre contributi dedicati alla filosofia leibniziana, la seconda i lavori del *Primo congresso internazionale di filo-*

33 *Ibid.*, 46.

34 *Ibid.*, 48.

35 Per un primo orientamento sul pensiero e l'attività di Enrico Castelli rimando a PRINI 1996.

sofia, che si era tenuto a Roma dal 15 al 20 novembre 1946 nell'aula del Senato. In apertura del congresso, Castelli tenne un importante discorso che definiva le linee portanti sulle quali i lavori successivi e *l'Archivio di Filosofia* stesso sarebbero stati condotti:

un Congresso Internazionale di Filosofia, prima ancora che la pace sia firmata tra le nazioni, è la dimostrazione che la cura faticosa di uomini politici a segnare i confini e limiti tra i popoli, è preceduta da quella degli uomini di pensiero, che sul valore dei confini e dei limiti portano la loro discussione... si è avuto in questo convegno per la prima volta dopo il conflitto, la sensazione che occorre finalmente sostituire al vincere il convincere, e che il silenzio deve essere interrotto³⁶.

E infine significativamente chiude il discorso ricordando due filosofi recentemente caduti:

due nomi di scomparsi ho il dovere di ricordare oggi, a tutti i presenti, il nome di Pilo Albertelli, che mi fu vicino e con il quale ho vissuto drammatici giorni. Pilo Albertelli, studioso profondo del pensiero greco, è stato ucciso mentre cercava non di uccidere, ma di aiutare a vivere e a salvare dalla devastazione della guerra chi lottava con lui per l'ideale di una libertà compromessa, e Giovanni Gentile ucciso sulla soglia della sua casa nell'aprile del 1944. Giovanni Gentile, il grande pensatore che ha condotto l'idealismo dell'ultime conseguenze, militava in campo avverso. La libertà di poter ricordare l'uno dell'altro, era la conclusione alla quale tendevamo, organizzando questo congresso³⁷.

Castelli auspicava il superamento delle aspre contrapposizioni fra le diverse scuole filosofiche che avevano caratterizzato le discussioni da inizio secolo

36 CASTELLI 1947, 40.

37 *Ibid.* 41. Luciano Mecacci ricorda a tal riguardo l'aspro giudizio di Guido Calogero: «La realtà è che, in una simile polarizzazione, l'uno diventa il rappresentante dell'antifascismo, l'altro il rappresentante del fascismo: ed ecco allora, aperta per lo meno la possibilità dell'interpretazione qualunquistica, secondo cui l'antifascismo vale il fascismo e l'uomo veramente superiore deve dar torto e ragione equilibratamente a tutti e due», MECACCI 2014, 266.

per aprire, come in effetti è stato, una nuova stagione di ricerca³⁸.

I testi dedicati a Leibniz erano stati redatti da Emanuele Barié, *Il pensiero di Leibniz*, Santino Caramella, *Leibniz e Rousseau*, e da Riccardo Miceli, *Le premesse storico teologiche della filosofia del diritto di Leibniz*; la sessione era infine completata da un'utile appendice bibliografica dedicata a *Gli studi leibniziani in Italia dal 1900 a oggi*.

Emanuele Barié aveva pubblicato nel 1933 *La spiritualità dell'essere in Leibniz*, dove il filosofo tedesco era stato indagato interpretando il soggettivismo leibniziano come il fondamento del rapporto fra essere e pensiero. Ciò che anche in questo caso interessava al Barié era di presentare la filosofia leibniziana come superamento del dualismo cartesiano concependo il reale come la vita stessa dello spirito: «il compito di Leibniz era di risolvere il dualismo cartesiano senza residui e nello stesso tempo salvaguardare il valore della personalità come agente»³⁹. L'unità di fisica e metafisica è il tratto generale con cui Barié illustra la filosofia leibniziana: così la monade «non è soltanto un punto, ma è anche di natura spirituale. Il matematico-filosofo Leibniz credeva così di poter unire in un'unica concezione del reale l'intelligibilità e l'estensione»⁴⁰. Leibniz ha il merito, secondo Barié, di aver superato il dualismo cartesiano senza incorrere nei limiti spinoziani della costruzione di un mondo

38 «Restavano le rovine, ma l'impronta dell'eredità gentiliana condizionò a lungo la "scuola romana", che doveva tuttavia avvertire come lacerante e urgente la necessità di procedere oltre», in CASINI 2004, 279 *passim*, al cui testo si rimanda per la ricostruzione del contesto del periodo. Per una ricostruzione più interna alle problematiche che animarono Enrico Castelli e il suo gruppo si veda VALENZA 2020.

39 BARIÉ 1947, 5. Giovanni Emanuele Barié (Milano, 19 ottobre 1894 – Milano, 3 dicembre 1956) fu allievo di Piero Martinetti del quale condivise all'inizio le posizioni kantiane, per poi spostare i suoi interessi sempre più verso le tematiche relative al rapporto essere-pensiero. Approfondendo tali questioni giunse allo studio del pensiero leibniziano che lo portò alla pubblicazione di BARIÉ 1933. A Milano nel 1950 fondò l'istituto di filosofia con lo scopo di renderlo un centro propulsivo di una discussione filosofico-culturale con le realtà filosofiche del tempo.

40 BARIÉ 1947, 6.

che è un assoluto presente. L'armonia prestabilita associata al vitalismo della monade permette lo svolgersi della realtà quale effettualità di un principio attivo. È sostanzialmente il trionfo di un dogmatismo estremo, costruito come una dimostrazione di un teorema matematico che rappresenta il fascino ma anche la debolezza estrema – secondo Barié – di tale costruzione filosofica:

Sono appunto gli inconvenienti della metafisica dogmatica. Ma fa bene di quando in quando ritornare ad essa, non fosse altro perché vi si respira un'aria meno vibrata, come nelle vecchie case e in alcune borgate rimaste silenziose e tranquille. Ha un largo respiro, la vecchia metafisica, come quello che si sente nelle vallate aperte, dove non si prova il brivido della vertigine, ma dove i nervi si rilassano⁴¹.

Ma non è sempre chiaro se i presupposti del sistema rappresentino i postulati, da cui si costruisce la visione della realtà, oppure i teoremi, dimostrati alla fine dei dati provenienti dall'esperienza:

ciò costituisce l'intrinseca debolezza della dottrina per cui si può dire che Leibniz ha saputo costruire un mondo armonico in tutte le sue parti al punto che egli può dare dei punti al Dio creatore, ma non sa darci il nostro mondo, giustificando in certo modo la tesi che anche la filosofia sia arte, il mondo dell'armonia prestabilita potendo essere inteso come la trasfigurazione del reale o come la creazione di un mondo che sarebbe bello che fosse vero⁴².

Santino Caramella, al tempo professore di filosofia teoretica all'università di Catania, proponeva in un brevissimo scritto un confronto fra la pedagogia dell'*Emile* di Rousseau e i contenuti della pedagogia leibniziana, facendo riferimento allo scritto giovanile *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* sul quale, fra i primi in Italia, egli richiamò l'attenzione dei lettori⁴³.

41 *Ibid.*, 11.

42 *Ibid.*, 14.

43 CARAMELLA 1947. Santino Caramella (Genova, 22 giugno 1902 – Palermo, 26 gennaio 1972) ancora al liceo cominciò a collaborare con Piero Gobetti; dopo la laurea in Filoso-

Le premesse storico-teologiche della filosofia del diritto di Leibniz è il titolo del contributo di Riccardo Miceli a questa pubblicazione monografica sul pensiero di Leibniz. In una rapida carrellata di molti autori dal periodo medievale a quello della modernità, Miceli sottolinea le diverse teorie fondative del diritto che si sono succedute nei contesti culturali europei cattolici o riformati. A Leibniz viene ricondotto il merito di aver permesso, con la sua filosofia, «la conciliazione tra l'ideale della dignità umana e la teoria dell'umana corruzione»⁴⁴. La filosofia del diritto di Leibniz diventa così «il compendio del pensiero riformato e della ininterrotta tradizione mistico-razionale tedesca che di quello aveva costituito il precedente e l'immediata preparazione»⁴⁵. Il volume è completato infine dall'utile rassegna bibliografica degli studi leibniziani novecenteschi in Italia, che contribuisce a offrire al lettore un panorama esaustivo degli studi coevi sul pensiero del filosofo tedesco.

Leibniz e l'Archivio di Filosofia nel dopoguerra

La scelta fatta nel 1945, cui ci si riferiva più sopra, di pubblicare di lì in poi dei fascicoli monografici, determinò un orientamento editoriale certamente più coerente con la ricerca finalizzata alla messa a fuoco dei temi relativi al dibattito sulla demitizzazione. I volumi seguirono di conseguenza i temi che avevano caratterizzato i Colloqui svolti nel corso degli anni: da "Il problema della demitizzazione" alla riflessione su "L'ermeneutica della filosofia della

fia a Genova nel 1923, insegnò negli istituti superiori e conseguì la libera docenza, ma per le sue idee antifasciste fu arrestato nel 1928; fu scarcerato il 6 luglio dello stesso anno, ma nel 1929 venne sospeso dall'insegnamento e dalla libera docenza. Ottenne, per intercessione di Croce, l'incarico di filosofia e storia della filosofia e di pedagogia presso l'università di Messina per poi spostarsi all'università di Catania. Dal 1950 fino alla morte si trasferì all'università di Palermo, ereditando la cattedra che era stata di Giovanni Gentile.

44 MICELI 1947, 24.

45 *Ibid.*, 25.

religione”, un filo coerente lega l’attività di ricerca alla base dell’organizzazione dei Colloqui.

In questo quadro lo studio della filosofia leibniziana fu proposto soltanto in modo tangente alle tematiche al centro degli interessi trattati dalla rivista e così i contenuti della filosofia di Leibniz furono protagonisti soltanto in pochi casi. I rimandi al filosofo tedesco erano spesso funzionali ai discorsi svolti in trattazioni dedicate agli interessi specifici cui la rivista era dedicata. Così ad esempio nel caso del convegno dedicato a “Il nome di Dio nel linguaggio teologico”, la domanda posta nel saggio introduttivo ai lavori del simposio era la seguente: *Il principio di ragion sufficiente è insufficiente a nominare Dio?* Riccardo Dottori nel suo scritto intitolato *Il principio di ragion sufficiente e il linguaggio filosofico-teologico*, pur rimandando formalmente al lessico del filosofo tedesco, pone in realtà il problema della irriducibilità del linguaggio religioso, pur nel caso utilizzi il medesimo lessico, a quello filosofico-teologico⁴⁶.

Yvon Belaval è stato fra i partecipanti al Colloquio “Lo spinozismo ieri e oggi” del 1978 con uno scritto dal titolo *Note sur l’emploi par Leibniz de l’expression spinoziste d’idée adéquate*: il tema affrontato era relativo al sintagma utilizzato da Leibniz fra il 1676 il 1685 e poi abbandonato negli anni successivi. Belaval, attraverso un’analisi anche quantitativa dei termini usati da Leibniz, esaminava i cambiamenti del suo linguaggio: inizialmente mutuato da Descartes e soltanto successivamente, invece, influenzato dalla lettura dell’Etica spinoziana fatta, seppure frettolosamente, sulla via del ritorno a Hannover dopo il soggiorno parigino. Belaval dimostra in tal modo come il

46 Cfr. DOTTORI 1969; Riccardo Dottori (Ancona, 27 novembre 1940 – Numana (AN), 22 agosto 2020) dopo essersi laureato in Filosofia della religione con il prof. Enrico Castelli nel 1965, all’università di Roma La Sapienza, ha svolto la sua attività in varie università tedesche (Tübingen, Heidelberg) e francesi (Paris). Dal 1973 ha insegnato all’università di Perugia e dal 1988 a Roma Tor Vergata.

sintagma di *idée adéquate* venisse utilizzato dal filosofo tedesco nel periodo in cui considerava Spinoza ancora un interlocutore per la sua filosofia, per poi perdere progressivamente di importanza con il cambiare dei suoi obiettivi polemici: «dans le *Nouveaux Essais* [...] il parle avec Locke la langue de Descartes»⁴⁷.

L'*Archivio di Filosofia* ha rappresentato una sede importante per la riflessione svolta da Guido Zingari, che ha dedicato vari studi al ruolo svolto dalla filosofia leibniziana, o meglio da alcune sue letture, per la tradizione filosofica dell'idealismo tedesco⁴⁸. Nel 1977 e nel 1988 Zingari pubblicò due testi dedicati alla teodicea leibniziana: il primo dei due, *Condizioni per una lettura della Teodicea di G. Leibniz*, fa parte delle comunicazioni del convegno "L'ermeneutica della filosofia della religione", tenutosi a Roma nel gennaio 1977 poco prima della morte di Enrico Castelli⁴⁹. In esso il tentativo svolto da Zingari è quello di proporre una lettura della *Teodicea* leibniziana mettendone in luce i prodromi della demitizzazione, proponendo un metodo interpretativo capace di evidenziare le capacità del testo di offrire risposte alle domande del tempo in cui esso venne scritto, ma lasciando spazio anche per le domande dell'oggi: «ciò che tenteremo di fare - scrive Zingari - non sarà una lettura grammaticale del testo, ma piuttosto una lettura di *excerpta* e una riflessione sull'ipotetico atteggiamento di un erudito del secolo ventesimo alle prese con un libro di *Teodicea*»⁵⁰. In questo quadro l'autore richiama l'attenzione del lettore ai temi che non emergono con la dovuta evidenza a una lettura non orientata del te-

47 BELAVAL 1978, 132.

48 Guido Zingari (Roma 17 gennaio 1949 - Tempera (AQ) 6 aprile 2009) si è laureato presso l'università La Sapienza di Roma con una tesi sulla logica di Leibniz; i suoi interessi filosofici si sono orientati sempre ai temi teoretici e storici della filosofia tedesca fra Leibniz e Hegel. Dal 1994 ha insegnato presso l'università romana di Tor Vergata. È stato vittima del terremoto dell'Aquila del 2009. Molti studi sono poi confluiti in ZINGARI 1991.

49 ZINGARI 1977, 458.

50 *Ibid.*, 458.

sto: e così per esempio per il tema dell' *Altro* inteso come soggetto che «non si specchia solo nella sfaccettatura della ragione, nell'ostinazione del solipsismo [...] in questi *Essais* leibniziani l' *Altro* accompagna lo svolgimento dei pensieri, la gravità dello stabilire decisioni»⁵¹. Più in generale l'autore si pone il problema di come un testo classico di filosofia della religione possa parlare ad un interprete contemporaneo *ammaliziato e scaltrito*, per giungere più avanti alla domanda ancor più radicale riguardante *l'atteggiamento e la disponibilità odierne in base a una Teologia senza Dio*. La modernità del testo leibniziano sembra risiedere allora nel metodo proposto da Leibniz per conciliare l'operare di Dio e la libertà umana. Al di là delle banalizzazioni che pure la *Theodicée* subì almeno lungo tutto il XVIII secolo, è certo che a far vacillare la sostenibilità delle tesi espresse e la stessa plausibilità di una Teodicea, più delle ironie di Voltaire, furono le catastrofi che accompagnarono la realtà storica, a partire dal terremoto di Lisbona, che guarirono tanti pensatori dai sogni leibniziani⁵².

Ai temi della Teodicea Zingari ritornò una decina di anni dopo, sempre nelle pagine dell' *Archivio di Filosofia: Pensiero di Leibniz e linguaggio della Teodicea* è il titolo del saggio di Zingari scritto in occasione del Colloquio del 1978 sul tema "Teodicea oggi"⁵³. Alla domanda insita nel titolo del convegno, Zingari propone una risposta nel suo testo nel quale sostiene di duplicare la metodologia dell'analisi testuale, affiancando a una *storia del linguaggio e della logica* che presiede a un piano di lettura fin qui praticato dalla critica (*Weltgeschichte*), un altro piano di lettura oggetto di una *teologia del linguaggio della logica* sotto l'egida e la tutela divina (*Heilgeschichte*). Con un linguaggio estrinseco si potrebbe sostenere che è come se l'autore del saggio ci richiamasse al sottotesto della Teodicea, per il quale Leibniz fa uso di quello che viene defi-

51 *Ibid.*, 462.

52 *Ibid.*, 468; l'argomentazione riprende quella espressa in ADORNO 1966, 352.

53 ZINGARI 1988.

nito *il linguaggio della devozione* che si esprime attraverso l'interazione di termini invocanti la *pietà*, la *carità*, la *virtù*, la *bontà*, l'amore e la gloria divina. Tutto questo mette in risalto la scelta leibniziana di usare uno stile espositivo che si sottrae al procedimento dimostrativo da lui stesso ostinatamente propugnato. L'intreccio fra i due stili utilizzati da Leibniz, rimanda dunque alla sua convinzione di poter conciliare i due contesti, quello di ragione e quello di fede, che presiedono tutto il testo della Teodicea. Partendo da tale duplicità diviene più agevole per esempio la trattazione leibniziana relativa ai miracoli e alla spiegazione, o meglio, alla narrazione dei misteri. Discorso analogo è possibile farlo nello studio dell'immagine di Dio, spesso risolta attraverso l'uso della metafora: «egli diviene pertanto un oceano di cui non abbiamo ricevuto che qualche goccia»⁵⁴. L'immagine di Dio così definita porta alla considerazione dell'aspetto estetico della teodicea leibniziana: «il luogo nel quale sembra possibile comporre l'istanza speculativa e quella teologica»⁵⁵. La teologia del linguaggio e della logica diventa l'unico strumento possibile capace di giustificare la figura di Dio in un ambito razionale.

La riflessione di Guido Zingari, che poi conoscerà una più articolata trattazione nel suo volume dedicato a *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, si inserisce perfettamente nella impostazione editoriale che ha caratterizzato l'*Archivio di Filosofia* nella seconda metà del Novecento; i temi affrontati nei volumi monografici pubblicati hanno raccolto i contenuti prodotti in occasione dei Colloqui che, tutti, hanno affrontato da vari punti di vista il tema della demitizzazione tanto nelle filosofie contemporanee, quanto nei contesti sociali di questi ultimi decenni. La riflessione leibniziana, con i suoi larghissimi orizzonti, ha spesso offerto spunti di riflessione e illuminato alcuni aspetti del sapere particolarmente fecondi. All'*Archivio di Filosofia* va ascritto senza dubbio

⁵⁴ *Ibid.*, 93.

⁵⁵ *Ibid.*, 95.

il merito di aver contribuito a mantenere vigile la critica leibniziana su temi che spesso erano stati messi in evidenza meno efficacemente negli studi che hanno caratterizzato la ricerca su Leibniz in tutto il corso del Novecento.

ROBERTO PALAIA

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE - ISTITUTO PER IL LESSICO
INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE (CNR-ILIESI)*

* roberto.palaia@cnr.it; Via Carlo Fea 2, 00161 Roma RM, Italia.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO 1966 = THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966.

ALPI 2020 = FEDERICO ALPI, «Giovanni Vacca», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, volume 97 (2020), URL = https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-vacca_%28Dizionario-Biografico%29 (ultimo accesso 20 novembre 2022).

Atti del VII congresso nazionale di filosofia. Roma 26-29 maggio 1929, Roma-Milano, Bestetti & Tumminelli, 1929.

BARIÉ 1933 = GIOVANNI EMANUELE BARIÉ, *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, Padova, Cedam, 1933.

BARIÉ 1947 = GIOVANNI EMANUELE BARIÉ, «Il pensiero di G. G. Leibniz», *Archivio di Filosofia* 16(1) (1947), 3-14.

BARILLARI 1913 = MICHELE BARILLARI, *La dottrina del diritto in G.G. Leibniz*, Napoli, Sangiovanni, 1913.

BELAVAL 1978 = YVON BELAVAL, «Note sur l'emploi par Leibniz de l'expression spinoziste d'«Idée adéquate»», *Archivio di Filosofia* 46(1) (1978), 121-132.

BOSSUET 1780 = JACQUES BÉNIGNE BOSSUET, *Opere [...] tomo vigesimoterzo, che contiene più Dissertazioni, e Lettere composte, col disegno di riunire i protestanti di Alemagna della confessione di Ausbourg alla Chiesa cattolica, da' signori Jacopo Benigno Bossuet vescovo di Meaux, Molano abate di Lökkum, e Leibnizio*, Napoli, Paci, 1780.

CARAMELLA 1947 = SANTINO CARAMELLA, «Leibniz e Rousseau», *Archivio di Filosofia* 16(1) (1947), 15-18.

CARLOTTI 1923 = GIUSEPPE CARLOTTI, *Il sistema di Leibniz*, Messina, Principato, 1923.

CARLOTTI 1924 = GIUSEPPE CARLOTTI, *Antologia leibniziana*, Palermo, Principato, 1924.

CASINI 2004 = PAOLO CASINI, «La filosofia a Roma», in PIETRO ROSSI, CARLO AUGUSTO VIANO (eds.), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica*

italiana del Novecento, 215-284, Bologna, Il Mulino, 2004.

CASTELLI 1947 = ENRICO CASTELLI, «Discorso di chiusura», *Archivio di Filosofia* 16(1) (1947), 40-41.

COUTURAT 1901 = LOUIS COUTURAT, *La logique de Leibniz*, Paris, Alcan, 1901.

D'ASCENZO 2003 = MIRELLA D'ASCENZO, «La Scuola pedagogica di Bologna», *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche* 10 (2003), 220-225.

DI GIOVANNI 2006 = PIERO DI GIOVANNI (ed.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste. 1945-2000*, Milano, Franco Angeli, 2006.

DI GIOVANNI 2013 = PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste. 1870-1960*, Milano, Franco Angeli, 2013.

DI GIOVANNI 2018 = PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Le riviste italiane di filosofia nei secoli XX e XXI*, Milano, Franco Angeli, 2018.

DOTTORI 1969 = RICCARDO DOTTORI, «Il Principio di ragion sufficiente e il linguaggio filosofico-teologico», *Archivio di Filosofia* 37(2-3) (1969), 529-538.

FERRARI 1901 = GIUSEPPE MICHELE FERRARI, *La pedagogia di G. F. Herbart*, Bologna, Zamorani e Albertazzi, 1901.

FERRARI 1925 = GIUSEPPE MICHELE FERRARI, «Il Leibniz giudicato da G. B. Vico», in *Atti del 5° Congresso Internazionale di Filosofia. Napoli, 5-9 maggio 1924*, 1056-1062, Napoli, Perrella, 1925. Prima edizione 1921.

FERRARI 1933 = GIUSEPPE MICHELE FERRARI, «Leibniz filosofo della natura», *Archivio di Filosofia* 3(1) (1933), 67-87.

FERRARI 1934 = GIUSEPPE MICHELE FERRARI, «La dottrina leibniziana della vita e il progresso della medicina», *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano dell'Arte Sanitaria* 14 (1934), 34-37.

GALLI 1942(1) = GALLO GALLI, «La logica di Leibniz», *Archivio di Filosofia* 12(4) (1942), 295-313.

GALLI 1942(2) = GALLO GALLI, *La filosofia di Leibniz*, Torino, La Stampa, 1942.

GALLI 1943(1) = GALLO GALLI, «La logica di Leibniz», *Archivio di Filosofia* 13(1-2) (1943), 17-53.

GALLI 1943(2) = GALLO GALLI, «L'attualità di Leibniz», in Augusto Guzzo (ed.), *L'attualità dei filosofi classici. Età moderna*, 63-67, Milano, Bocca, 1943.

GALLI 1947(1) = GALLO GALLI, *Studi sulla filosofia di Leibniz*, Padova, Cedam, 1947.

GALLI 1947(2) = GALLO GALLI, «Pel centenario della nascita di Leibniz», *Rivista di Filosofia* XXXVIII (1947), 3-36.

GALLI 1955 = GALLO GALLI, «Rosmini e Leibniz», *Il Saggiatore* 5 (1955), 313-324.

GALLI 1963 = GALLO GALLI, «Descartes, Leibniz, Kant», in GALLO GALLI, *Vite di pensatori*, 53-67, Torino, RAI, 1963.

GARIN 1975 = EUGENIO GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, Roma-Bari, Laterza, 1975. Prima edizione 1955.

GRASSI BERTAZZI 1894 = GIAMBATTISTA GRASSI BERTAZZI, *Monismo psicologico*, Catania, Monaco e Mollica, 1894.

GRASSI BERTAZZI 1903 = GIAMBATTISTA GRASSI BERTAZZI, *L'inconscio nella filosofia di Leibniz*, Catania, Giannotta, 1903.

GRASSI BERTAZZI 1904 = GIAMBATTISTA GRASSI BERTAZZI, *Coscienza e incoscienza nella psicologia platonica*, Catania, Giannotta, 1904.

GRASSI BERTAZZI 1910 = GIAMBATTISTA GRASSI BERTAZZI, *Giordano Bruno: il suo spirito e i suoi tempi*, Milano, Sandron, 1910.

GRASSI BERTAZZI 1919 = GIAMBATTISTA GRASSI BERTAZZI, *I presupposti fondamentali della storia della filosofia*, Milano, Sandron, 1919.

GREGORY, FATTORI, SICILIANI DE CUMIS 1985 = TULLIO GREGORY, MARTA FATTORI, NICOLA SICILIANI DE CUMIS (eds.), *Filosofi Università regime. La scuola di filosofia di Roma negli anni Trenta. Mostra Storico-Documentaria*, Roma-Napoli, Istituto di Filosofia della Sapienza-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1985.

HOLZHAUSER 1925 = GIANBATTISTA HOLZHAUSER, *Sul principio metodologico di G.*

G. Leibniz, Trento, Tridentum, 1925.

LAMPRECHT 1787 = JAKOB FRIEDRICH LAMPRECHT, *Vita del Sig. Barone Goffredo Guglielmo di Leibnitz*, trad. GIUSEPPE BARSOTTI, Roma, Nella stamperia di S. Michele a Ripa, per Paolo Giunchi, 1787.

LEIBNIZ 1695 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Lettera su la connessione delle ser.me case di Brunsvic e D'Este Hanover*, Hannover, per Samuelle Ammone Stampatore della Corte Elettorale, 1695.

LEIBNIZ 1772 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Esprit de Leibnitz, ou Recueil de pensées, sur la Religion, la Morale, l'Histoire, la Philosophie, etc. extraites de toutes ses œuvres Latines et Françoises*, ed. JACQUES-ANDRÉ ÉMERY, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1772.

LEIBNIZ 1774-1777 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Geist des Hrn. von Leibnitz, oder auserlesen Gedanken über die Religion, Moral, Sprachen und Geschichte, aus allen seinen Werken zusammengetragen*, trad. Leopold Ludwig Wilhelm Brunn, Wittenberg, Samuel Gottfried Zimmermann, 1774-1777.

LEIBNIZ 1856 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *La monadologia*, ed. e trad. MARIANNA FLORENZI WADDINGTON, Firenze, Bencini, 1856.

LEIBNIZ 1912 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Opere varie*, ed. e trad. GUIDO DE RUGGERO, Bari, Laterza, 1912.

LEIBNIZ 1927 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Estratti dalla Teodicea*, ed. e trad. ANTONIO BOZZONE, Torino, Paravia, 1927.

LEIBNIZ 1929 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Opere filosofiche*, ed. e trad. GIACOMO DONATI, Cappelli, Bologna, 1929.

LEIBNIZ 1930 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Monadologia ed estratti dai Saggi di Teodicea*, ed. e trad. ADOLFO ZAMBONI, Lanciano, Carabba, 1930.

LEIBNIZ 1934 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Discorso di metafisica, «Hortus conclusus»*, ed. e trad. MICHELE GIORGIANTONIO, Napoli, Casa Editrice Rondinella, 1934.

LEIBNIZ 1962 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Saggi filosofici e lettere*, ed. e trad. VITTORIO MATHIEU, Bari, Laterza, 1962.

LIOI 2016 = TIZIANA LIOI, *Viaggio in Cina 1907-1908: diario di Giovanni Vacca*, Roma, L'asino d'oro, 2016.

MECACCI 2014 = LUCIANO MECACCI, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Milano, Adelphi, 2014.

MICCOLIS 2006 = STEFANO MICCOLIS, «Michele Losacco», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, volume 66 (2006), URL = https://www.treccani.it/enciclopedia/-michele-losacco_%28Dizionario-Biografico%29/ (ultimo accesso 20 novembre 2022).

MICELI 1947 = RICCARDO MICELI, «Le premesse storico-teologiche della filosofia del diritto di Leibniz», *Archivio di Filosofia* 16(1) (1947), 19-26.

NATALE 1756 = TOMMASO NATALE, *La filosofia leibniziana esposta in versi toscani*, Firenze, Matini, 1756.

PALAIA 1987 = ROBERTO PALAIA, «Novità nella edizione delle opere di Leibniz», *Nouvelles de la République des Lettres* 1 (1987), 75-81.

PRINI 1996 = PIETRO PRINI, «L'esistenzialismo teologico di Enrico Castelli», in PIETRO PRINI, *La filosofia cattolica italiana del Novecento, 187-192*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

ROERO 2010 = CLARA SILVIA ROERO (ed.), *Peano e la sua scuola fra matematica, logica e interlingua (Atti del Congresso internazionale di studi. 6-7 ottobre 2008)*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 2010.

TAMASSIA 1988 = FRANCO TAMASSIA, «Michele Barillari», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, volume 34 (1988), URL = https://www.treccani.it/enciclopedia/-michele-barillari_%28Dizionario-Biografico%29/ (ultimo accesso 20 novembre 2022).

TOSCHI 1927 = PAOLO TOSCHI, *Leibniz*, Milano, Athena, 1927.

VACCA 1899 = GIOVANNI VACCA, «Sui manoscritti inediti di Leibniz», *Bollettino di bibliografia e storia delle scienze matematiche* 2 (1899), 113-116.

VALENZA 2006 = PIERLUIGI VALENZA, «Archivio di Filosofia. L'internazionalizzazione di una rivista italiana», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste. 1945-2000*, 229-247, Milano, Franco Angeli, 2006.

VALENZA 2020 = PIERLUIGI VALENZA, «Esistenzialismi: Filosofie della crisi in Italia a cavallo della Seconda Guerra Mondiale», in FEDERICA PAZZELLI, FRANCESCO VERDE (eds.), *Momenti di filosofia italiana*, 165-185, Roma, Efesto, 2020.

VISENTINI 1836 = ANTONIO VISENTINI, *Testimonianze del Leibnizio in favore della religione cattolica*, Venezia, Andreola, 1836.

ZAMPETTI 1956 = ENRICO ZAMPETTI, *Bibliografia ragionata delle riviste filosofiche italiane. Dal 1900 al 1955*, Roma, Universitaria, 1956.

ZINGARI 1977 = GUIDO ZINGARI, «Condizioni per una lettura della Teodicea di G. Leibniz», *Archivio di Filosofia* 45(2-3) (1977), 457-468.

ZINGARI 1988 = GUIDO ZINGARI, «Pensiero di Leibniz e linguaggio della Teodicea», *Archivio di Filosofia* 56(1-3) (1988), 85-96.

ZINGARI 1991 = GUIDO ZINGARI, *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, Milano, Mursia, 1991.

COGITO ERGO QUIS EST? DESCARTES E I FILOSOFI DEL SEICENTO
NELLA REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE: TRA EMPIRISMO E
RAZIONALISMO

DIEGO DONNA

Abstract: This contribution aims to present the different philosophical interpretations of Descartes and Cartesian philosophies in the 17th century within the *Revue Internationale de Philosophie*. Studies on Descartes and Cartesian philosophies profoundly influenced the scientific orientations of the *Revue* by promoting the encounter between historical-philosophical and epistemological research. By reconstructing a century of Cartesian interpretations in the *Revue*, from the 1930s to the present day, the contribution examines the link between the universality of philosophical ideas and the analysis of texts, between the history of ideas and the history of philosophical systems.

Keywords: *Revue Internationale de Philosophie*; historical interpretations of Descartes; *cogito*; method; philosophical systems; empiricism; rationalism.

English title: *Cogito ergo quis est? Descartes and Seventeenth-Century Philosophers in the Revue Internationale de Philosophie: Between Empiricism and Rationalism*

I volumi che la *Revue Internationale de Philosophie* dedica alla filosofia cartesiana e al suo rapporto con la cultura filosofica e scientifica della prima età moderna rivestono un particolare interesse storiografico poiché hanno il merito di mostrare la molteplicità degli approcci ermeneutici e dei metodi di ricerca che, nel corso del Novecento, hanno fatto di Descartes l'interlocutore privilegiato della cultura moderna e delle sue crisi influenzando in profondità la storia delle idee e le forme della comunicazione filosofica.

Fondata da Chaïm Perelman, filosofo del diritto e della teoria dell'argomen-

mentazione, la *Revue* annovera nel *Comité Consultatif* dei primi numeri i nomi di Gaston Bachelard, Emile Bréhier, Léon Brunschvicg, Étienne Gilson, René La Senne, Benedetto Croce, John Laird, Mortimer J. Adler, George Dawes Hicks, Gilbert Ryle, Clarence Irving Lewis, Norman Kemp Smith. Una composizione scientifica che annuncia non solo l'impronta culturale della rivista, incrociando la *Philosophie de l'Esprit* di René Le Senne e Louis Lavelle con le principali piste di ricerca dell'epistemologia e dell'idealismo europeo e americano della prima metà del Novecento, ma suggerisce anche l'angolo prospettico attraverso cui leggere la filosofia di Descartes e la sua ricezione nei campi della filosofia naturale, dell'analisi del linguaggio, della filosofia politica e morale. Il caso di studio di Descartes e delle filosofie del Seicento permette in effetti di sondare gli interessi scientifici della *Revue* nell'arco di oltre un secolo nei campi della storia della filosofia, della logica, delle scienze cognitive e della storia della scienza. Attorno a Descartes e alla nozione stessa di «cartesianesimo»¹ ruota la questione cruciale, e quanto mai attuale, della natura e dei metodi della storia della filosofia nel suo rapporto con le altre discipline.

Dagli anni Trenta agli anni Cinquanta la *Revue* è solcata dal dibattito culturale che vede a confronto due concezioni fondamentali della filosofia: la prima, all'insegna del neoidealismo e dello strutturalismo francese, è declinata in un'analisi attenta dei sistemi di pensiero o sistemi di ragioni; la seconda, di matrice storico-filosofica, si rivolge alla materialità dei testi e delle dispute in cui si innerva la biografia intellettuale degli autori. Henry Gouhier, Ferdi-

1 La nozione di cartesianesimo è una costruzione storiografica elaborata, com'è noto, da Charles Renouvier (1815-1903), Francisque Bouillier (1813-1899) e Jean-Baptiste Bordas Demoulin (1798-1859) in occasione del concorso che portava appunto il titolo *Examen critique du cartésianisme*, bandito dall'Académie de Sciences morales et politiques di Parigi nel giugno 1838. Cfr. COUSIN 1865; BOUILLIER 1868. Sulla nozione di cartesianesimo e i suoi usi nella storiografia fra Otto e Novecento rinvio a SPALLANZANI 2020.

nand Alquié, Jean Laporte, Geneviève Lewis spiccano fra gli animatori del dibattito sulla natura e le forme della storiografia filosofica che risuona nelle pagine della *Revue*. A che cosa deve mirare lo storico della filosofia? Alla coerenza interna dei sistemi di pensiero o allo studio monografico degli autori e delle tematiche comuni? Al centro vi è la questione fondamentale del rapporto fra la pretesa universalità dei problemi filosofici e lo sviluppo storico delle idee. Se per l'idealismo francese del diciannovesimo secolo Descartes era stato la "via francese" alla filosofia stessa, di cui incarnava lo spirito e l'identità nazionale², per Ferdinand Alquié il filosofo del metodo è il paladino della «*découverte métaphysique de l'homme*»³, in dialogo con una «*storia dei filosofi*»⁴ e dei problemi filosofici che Henry Gouhier difende nel celebre "Colloque de Royaumont" degli anni Cinquanta.

Il confronto fra una storia della filosofia pensata a partire dalla singolarità delle dispute e delle soluzioni teoriche e l'approccio sistemico, che rinvia alle sequenze dialettiche dello «*strutturalismo filosofico*»⁵ e dell'idealismo si prolunga nei volumi degli anni Sessanta e Settanta della *Revue* che mettono in crisi i canoni del "cartesianesimo perenne" di marca idealista. In questi anni

2 «Descartes c'est pas la France», contesterà Pierre Macherey (MACHEREY 2002, 8) in polemica con la tradizione idealista di Victor Cousin, così come con André Glucksmann che pone la filosofia cartesiana sotto l'egida dell'«*humanisme négatif*» dell'età moderna. Il difficile compito dello storico della filosofia consiste d'altronde nel ricostruire il proprio oggetto di studio sfuggendo ai riduzionismi storiografici che alimentano la battaglia delle interpretazioni, come ricorda Carlo Borghero (BORGHERO 2017, 311-329).

3 Cfr. la celebre monografia dello storico francese: ALQUIÉ 1950(2).

4 Cfr. lo studio di GOUHIER 1954. La storia della filosofia presenta una natura problematica sin dalle sue origini, quando le cosiddette "storie critiche della filosofia" della prima metà del Settecento ne segnano l'avvento in Francia e in Germania. Si pensi al razionalismo critico di BRUCKER 1742-1744 o alla storia critica della filosofia di BOUREAU-DESLANDES 1737, di cui ricostruiscono ampiamente le vicende i cinque volumi di SANTINELLO, PIAIA 1979-2005 risalendo alle radici culturali dell'Umanesimo del Rinascimento.

5 Cfr. lo studio su Fichte di GUEROUTL che presenta la sua tesi di dottorato, così come i celebri lavori monografici su Descartes e Spinoza: GUEROUTL 1930; GUEROUTL 1953. Per un'attenta ricostruzione delle genealogie cartesiane nelle filosofie tra Otto e Novecento rinvio ai recenti lavori di SPALLANZANI 2017 e ANTOINE-MAHUT 2021.

la direzione scientifica della rivista annovera studiosi come Philippe Devaux, Evelyne Griffin-Collart e André Robinet alimentandosi dei filoni di ricerca inaugurati dalle filosofie del linguaggio e dai percorsi pionieristici nelle teorie dell'informazione e nelle filosofie della complessità. La «*méthode naturelle*» è riconsegnata allo spirito della tecnica e della rivoluzione scientifica che scalza il mondo chiuso della Scolastica; la *mathesis* e le logiche combinatorie del Seicento dialogano con le filosofie dei sistemi autoregolativi e con l'epistemologia francese ed europea del Novecento, da Gaston Bachelard a Jean Cavaillès, fino a Henri Atlan, Edgar Morin o Niklas Luhmann, cui la rivista dedica un significativo numero monografico. Concetti chiave come «*auto-organisation*», «*autonomie*», «*identité*» sono riletti in analogia con le teorie sei-settecentesche dell'uomo e della natura. Gli studi di filosofia del linguaggio e le scienze cognitive si confrontano con il dibattito semiotico e filosofico della «*rivoluzione scientifica*»⁶ da Locke a Port-Royal, dalla logica *novantiqua* al “nuovo organo” dell'empirismo baconiano e della scienza inglese.

È questo approccio epistemologico e storico-scientifico a segnare l'impronta ermeneutica della *Revue* rispetto alle filosofie del Seicento proiettando le tradizionali categorie storiografiche di “*empirismo*” e “*razionalismo*” nei dibattiti più attuali sulle teorie della causalità, sulle forme della dimostrazione filosofica, sul rapporto tra pensiero e linguaggio. Come se il metodo di Descartes, al di là degli incroci con le filosofie che l'hanno osteggiato o difeso, operasse sotto la forma di un trascendentale storico e filosofico⁷ che mette alla prova il dibattito culturale attraverso i secoli. I numeri più recenti della *Revue* lo dimostrano approfondendo le istanze anti-fondazionaliste del pragmatismo americano e della svolta linguistica contemporanea, sino alle filosofie del

6 Sui rapporti di Descartes con la cultura scientifica moderna ricordo, fra gli altri, i lavori di ARMOGATHE, BELGIOIOSO, VINTI 1998; MÉCHOULAN 1988.

7 Così KAMBOUCHNER 2018, 25.

linguaggio e alle neuroscienze.

Descartes scienziato / Descartes metafisico; Descartes padre fondatore della modernità / Descartes erede della tradizione. *Cogito ergo quis est?* Dalle pagine della *Revue* emerge la fisionomia di un razionalismo aperto, conteso tra le diverse forme della comunicazione filosofica – ermeneutica e retorica, analisi filologica dei testi, storia delle idee, storia della scienza, epistemologia – a confronto con i dibattiti che hanno segnato e continuano a segnare la cultura francese. Una filosofia *à l'usage du monde*, come rivendicava lo stesso Descartes, inseparabile da una politica della scienza che la espone al confronto pubblico; un «itinerario di ricerca»⁸, segnato dalla natura «responsoriale»⁹ del lavoro e da cronologie nient' affatto lineari. Alle spalle dell'immagine canonica del filosofo costruttore di un ferreo ordine di ragioni emerge la visione di un pensiero più frastagliato, in dialogo o in tensione, a seconda dei casi, con gli sviluppi dell'epistemologia moderna e contemporanea. Di tale vocazione scientifica la *Revue Internationale de Philosophie* fornisce l'auto-chiarificazione filosofica assumendola nel duplice senso di una ricostruzione storica della razionalità moderna e di una soluzione pratica ai suoi problemi. Una politica della scienza e della filosofia, avrebbe rivendicato Michel Serres, costruita a fianco e grazie alle scienze¹⁰.

Cogito ed esistenza

L'editoriale del primo numero della *Revue* rivela nel 1938 le matrici culturali della rivista in un momento storico in cui la tradizione idealista si confronta con il positivismo, gli studi sul linguaggio e il progresso delle scienze, combinando l'attenzione alla struttura logica dei concetti con uno studio dell'uomo

8 Riprendiamo l'espressione da VERBEEK 2003.

9 Cfr. MARION 1994.

10 Cfr. SERRES 1975.

orientato alla fenomenologia e alle filosofie dell'esperienza. L'editoriale del primo numero annuncia l'oggetto del secondo e del terzo, dedicati a Edmund Husserl, scomparso pochi mesi prima. È Jean Laporte ad aprire il primo numero monografico della *Revue* con uno studio sulla teoria dell'*étendue intelligible* in Malebranche anticipatrice, nell'interpretazione di Laporte, del significato trascendentale dello spazio kantiano¹¹. Malebranche contrae la teoria della causa nell'efficacia infinita dell'attività creatrice e conservatrice di Dio¹². In questa cornice l'occasionalismo ridefinisce il rapporto fra ordine divino della creazione e sistema meccanico dell'universo che Paul Schrecker rilegge nel suo contributo alla luce della biologia «cartésianisée» di Malebranche¹³. L'idealismo agostiniano di Malebranche propone in tal senso un intreccio di determinazioni più complesso rispetto alle soluzioni teoriche dei primi eredi di Descartes, da Nicole a Fénelon, da Poiret a Lamy, fra gli altri, di cui Francisque Bouillier tracciava già le genealogie all'insegna di una teoria del lume naturale di stampo idealista¹⁴. La psicologia malebranchiana trasferisce la teoria dell'intenzionalità delle idee in una visione del vero in Dio che supera tanto l'innatismo, quanto la soggettività empirica degli stati psicologici. Quella di Malebranche è una «technique chrétienne du salut»¹⁵, conclude Charles Blondel, rivolta al *sentiment intérieur* che testimonia la mutua correlazione fra

11 Cfr. LAPORTE 1938. Se ne ricava un razionalismo aperto, come scriverà di lì a pochi anni lo stesso Laporte, rileggendo la *démarche intellectuelle* cartesiana come uno sforzo pratico-teorico irriducibile a logiche astratte o di sistema. Un razionalismo che cresce sulla ricezione passiva delle idee chiare e distinte, messe al servizio delle scienze. Cfr. LAPORTE 1945. Il nuovo metodo della scoperta scientifica rompe con la scolastica aristotelica, ma rivela anche un rapporto con le fonti più complesso e sfaccettato di quanto non pretendano i difensori dell'immagine del filosofo senza padri, incarnazione de *l'esprit français* che Paul Valéry aveva celebrato in occasione del terzo centenario del *Discours de la méthode* nel 1937.

12 LAPORTE 1938.

13 SCHRECKER 1938.

14 Cfr. BOUILLIER 1868.

15 BLONDEL 1938. Fin dai primi interventi della *Revue* emerge dunque la tensione fra i due ordini della fisica e della metafisica che lo stesso Étienne Gilson aveva dichiarato indissociabili nel pensiero di Descartes Cfr. GILSON 1930.

le modificazioni dell'anima e del corpo.

Il 1937 è un anno cruciale per gli studi sull'opera e la biografia intellettuale del filosofo, raccolti nel volume *État présent des études sur Descartes* per «Études françaises» (Paris, Les Belles Lettres).¹⁶ I saggi, introdotti da Jean Boorsch, autore di un *cahier* edito per la *Société de Professeurs français en Amérique*, ricostruiscono gli anni della formazione e dell'apprendistato cartesiani fino alla costituzione del metodo e della morale provvisoria. In questi studi emerge un bilancio della letteratura critica che la *Revue* ripercorre recensendo il volume collettivo grazie a Henri Gouhier nella sezione *Analyses et comptes rendus* del numero 2 del 1939¹⁷. Il 1937 è anche l'anno in cui Alexandre Koyré pubblica tre conferenze, tenute presso la Faculté de Lettres dell'Università egiziana del Cairo in occasione del terzo centenario del *Discours*¹⁸. La rivista ne dà conto nella sezione dedicata ai bollettini bibliografici e alle recensioni di volumi monografici e collettivi in cui la scienza cartesiana è iscritta nella crisi più generale dell'unità politica, religiosa e culturale della prima età moderna. Montaigne, Charron, Bacon ne sono il precipitato teorico: la rivoluzione astronomica ha riconsegnato all'uomo un «monde incertain» e un «univers retrouvé», come scrive Henri Gouhier dando la parola a Koyré¹⁹. Significativa è anche la recensione al volume italiano di Francesco Olgiati, *La filosofia di Descartes*²⁰, incentrato sulla tesi di un «phénoménisme rationaliste»²¹ che legge in modo nuovo il rapporto fra realtà sensibile e verità eterne rielaborando criticamente sia lo spiritualismo francese che le filosofie di marca bergsoniana.

I contributi della *Revue* degli anni Quaranta e Cinquanta presentano

16 BOORSCH 1937.

17 GOUHIER 1939.

18 Cfr. KOYRÉ 1937.

19 GOUHIER 1939, 407.

20 OLGATI 1937.

21 GOUHIER 1939, 406.

una storia del metodo innervata nello sviluppo della vicenda intellettuale di Descartes: non un sistema logico di ragioni, ma un percorso di ricerca aperto alla trascendenza. La metafisica e la teoria della conoscenza cartesiane sono mediate da un'«*exigence de l'existence*» che dà il titolo all'articolo di Henri Gouhier del 1950. Lo storico della filosofia individua nell'equivalenza fra *Ego cogito* ed *Ego existo*²² il perno dell'ontologia cartesiana che subordina la rappresentazione al pensiero e il pensiero all'essere: non *sum cogitatio*, afferma la *mens* cartesiana, ma *sum res cogitans*²³. A questa esperienza fondamentale rinvia nelle *Meditationes* il confronto con la «*portée existentielle*» degli assiomi e delle verità eterne²⁴. Gouhier ne ricava l'occasione per riflettere sullo statuto della storia della filosofia e dei suoi metodi di lavoro. La «*storia dei filosofi*» va iscritta in un patrimonio più ampio di conoscenze che integri l'analisi dei testi allo sviluppo storico delle idee e la biografia intellettuale dei filosofi alle visioni del mondo sondando la «*vita delle idee*» al di sotto dei sistemi di pensiero. Sulla stessa linea, Ferdinand Alquié ribadirà nella sua celebre monografia *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*²⁵ che l'unità della conoscenza corre lungo il divenire storico dei concetti: né le determinazioni esistenzialistiche delle filosofie di Jaspers e Sartre, né la ricerca di strutture logiche o atemporali, come lo strutturalismo filosofico à la Martial Gueroult, possono restituire l'esperienza concreta e singolare della verità realizzata nell'evidenza del pensiero e messa alla prova dalle scienze. Del 1950 è l'intervento per la *Revue* che Ferdinand Alquié dedica alla natura ancipite della conoscenza cartesiana: comprensione razionale dell'oggetto del pensiero e riconoscimento della condizione metafisica dell'uomo a partire dalla scoperta dell'idea di infinito. Il *Cogito* risulta da un'intuizione intellettuale chiara e distinta, ma è anche una verità perfor-

22 GOUHIER 1950, 123-152.

23 GOUHIER 1950, 144-145.

24 GOUHIER 1950, 136.

25 Cfr. ALQUIÉ 1950(2).

mativa del soggetto che medita sulla propria esistenza vincendo i dubbi naturali della sensibilità e il dubbio iperbolico. Lontano dalla scolastica appresa dai Padri a La Flèche, così come dal realismo platonizzante di stampo galileiano, la «*métaphysique négative*» di Descartes, scrive Ferdinand Alquié nel numero 11 della *Revue*²⁶, è già «critique» in un duplice senso. Nella seconda *Meditazione* l'essere del pensiero è negazione della realtà sensibile e apertura alla trascendenza che ne annuncia i limiti costitutivi contro ogni dogmatismo, religioso o scientifico. L'essere del *Cogito* rinvia a Dio, la cui incomprendibilità è contenuta nella sua stessa ragione formale²⁷. In opposizione alla filosofia aristotelico-scolastica dell'essere, la filosofia cartesiana impone la preminenza della ragione in atto come esercizio e fondamento della verità scientifica. La «*démarche libératrice*» della mente cartesiana si dà in rapporto verticale con la trascendenza e si esprime in una morale corroborata dalle scienze, i rami dell'albero filosofico da cui ricavare, nelle parole del contributo di Robert Lenoble dal titolo *La psychologie cartésienne*, una «*maîtrise de soi*» e un governo della natura²⁸.

Gli anni Cinquanta del Novecento segnano un momento fondamentale nelle biforcazioni ermeneutiche della *Revue*. Matura l'interesse verso le ricerche scientifiche di Descartes, inventore di una fisica matematica che già Léon Brunschvicg virava nel segno di un idealismo d'ispirazione matematizzante²⁹. Il rapporto fra «*mécanisme spatiale*» e «*liberté creatrice*» si declina nella tensione fra istante e durata che anima il dibattito sulla fisica e la metafisica cartesiane rilette nella *Revue* da Geneviève Rodis-Lewis attraverso il filtro Jean Wahl e Henri Bergson³⁰. Se il primo avanza la tesi del carattere contingente

26 ALQUIÉ 1950(1), 153-159.

27 ALQUIÉ 1950(1), 156.

28 LENOBLE 1950.

29 Cfr. la monografia di BRUNSCHVICG 1937.

30 Cfr. LEWIS 1950, 191.

della durata in rapporto alla volontà creatrice di Dio, essenziale al fine di assicurare la continuità fra istanti altrimenti privi di connessione, il secondo difende il carattere continuo dell'azione divina traducendolo in un'idea di durata come creazione e successione vera. Il riferimento dell'*âme* alla durata continua e successiva non è, sottolinea Rodis-Lewis, il risultato dell'unione accidentale della mente ai moti del corpo ma il prodotto delle complesse disposizioni di un'*âme* sempre identica a se stessa e al contempo mutevole poiché sottoposta alla contingenza delle sostanze create³¹. La studiosa francese si confermerà come la rappresentante di una storiografia filosofica sensibile alla storia e alla filologia dei testi, distante sia dall'ordine atemporale delle ragioni, difeso da Gueroult, sia dalla prospettiva evolutiva di Alquié, ancora imbevuta di spiritualismo.

La filosofia cartesiana si scopre irriducibile alle sintesi metafisiche che avevano segnato la storiografia della prima metà del Novecento; la nuova razionalità storiografica incorpora analisi critica dei testi e storia dei concetti proiettando il dibattito scientifico della prima modernità nei problemi posti nel secolo scorso dalle scienze cognitive, dalla filosofia analitica e dalle nuove teorie dell'informazione. La *Revue* ne raccoglierà i risultati nei campi dell'antropologia, dell'analisi delle passioni e del linguaggio.

«The Cartesian Spiral», fra ordine delle ragioni e *raison cybernetique*

I fascicoli della *Revue Internationale de Philosophie* degli anni Sessanta e Settanta testimoniano il passaggio dalla tradizione spiritualista francese alle nuove ricerche sulla mente e la teoria del linguaggio che rivoluzionano i campi della scienza, della morale e della politica. Esempari a questo riguardo sono gli

31 LEWIS 1950, 205-206: «La conscience ne révèle que cette radicale contingence ou impuissance à assumer moi-même mon existence».

studi del 1977, «année Spinoza», nelle parole di André Robinet che introducono il volume sull'immaginazione scientifica del Seicento e i suoi riflessi nell'ontologia spinoziana³². Centrali le ricerche filologiche di Fokke Akkerman³³ sull'*Opera Posthuma* e i *Nagelate Schriften*, letti in prospettiva delle edizioni ottocentesche dell'opera di Spinoza (Van Vloten e Land) che preludono ai quattro volumi del 1925 curati da Carl Gebhardt per l'Akademie der Wissenschaften di Heidelberg. L'intervento del 1977 di H.G. Hubbeling insiste sul carattere assiomatico del *mos geometricus* spinoziano affiancandosi agli studi della *Revue* sulle nozioni comuni e lo statuto dell'essenza negli interventi di Robert D. Abraham e Piero di Vona³⁴. Wolfgang Röd discute la funzione dell'argomento ontologico nell'*Ethica* dialogando con la teoria del *conatus*, delle passioni e dell'*Amor Dei* nei contributi di Lee C. Rice e Nathan Rotenstreich³⁵. Il divenire obiettivo della ragione sotto l'accidentale storico, secondo i termini della tradizione idealista, è al centro di una storiografia che prende le distanze dalle filosofie della coscienza e dell'*Ego* orientandosi verso una filosofia del concetto³⁶. La presenza di Descartes è nondimeno costitutiva per la ridefinizione in senso spinoziano del concetto di autodeterminazione o «self-determined agency», nelle parole di Rice³⁷, che nel suo articolo intitolato *Emotion, Appetition and Conatus in Spinoza* distingue la materia inerte dell'ontologia cartesiana (*res extensa*) dalla materia in moto (*actio extendendi*) del monismo spinoziano. La strategia cognitiva e affettiva veicolata dal terzo genere di conoscenza convoca Descartes al confronto sullo statuto della conoscenza intuitiva che diviene in Spinoza sintesi complessa, come rileva Ro-

32 ROBINET 1977.

33 AKKERMAN 1977.

34 HUBBELING 1977; DI VONA 1977.

35 RÖD 1977; RICE 1977; ROTENSTREICH 1977.

36 Si profila cioè quella *ligne de partage* della filosofia francese su cui insisterà Michel Foucault distinguendo tra una filosofia dell'esperienza e del soggetto, derivante da Sartre e Merleau-Ponty, e una filosofia del sapere e del concetto, che annovera tra i suoi paladini autori come Cavailles, Bachelard, Koyré, Canguilhem. Cfr. FOUCAULT 1978.

37 RICE 1977, 101-103.

tenstreich, di una trama di relazioni irriducibile agli atomi di evidenza scoperti dalla *Regula III delle Regulae*³⁸.

Rilevante è il confronto fra le due accezioni cartesiana e spinoziana dell'idea di libertà. Rielaborando i concetti chiave della riflessione filosofica, teologica e politica spinoziana, George Henry Radcliffe Parkinson, Vasilij Sokolov, Henri Méchoulan e Robert Misrahi³⁹ affrontano i problemi dell'ateismo e della libertà discussi nel *Tractatus theologico-politicus* incrociando nella *Revue* l'interpretazione materialistica di Emilia Giancotti. Se, come scrive la studiosa italiana, la libera volontà o il libero assenso della mente alle idee chiare e distinte sta al cuore del «rationalisme péremptoire»⁴⁰ del *Cogito* cartesiano, per la proposizione 49 della seconda parte nell'*Ethica* un'idea non è distinguibile dall'atto di affermare o negare qualcosa. Non vi è dunque distinzione fra intelletto e volontà, la falsità essendo privazione o negazione della conoscenza non in senso assoluto, ma relativamente alla norma dell'idea vera. Ne discende un'idea di libertà inscritta nel «matérialisme contemplatif» di cui parla Sokolov nel suo articolo del 1977⁴¹, che fa di teoria e prassi, contemplazione e trasformazione della natura e dell'essere sociale le due facce della medesima idea di libertà. Sulla scorta dell'*Anti-Düring* di Engels, Sokolov riconduce così la libertà spinoziana al progetto baconiano e cartesiano di conoscenza e manipolazione delle leggi che governano la realtà naturale⁴². Su questi temi ritorna Emilia Giancotti ricostruendo per la *Revue* la storia dello spinozismo da Bayle a Marx attraverso la «Spinoza-Renaissance» dell'idealismo tedesco.

Al confronto con Descartes sono dedicati alcuni saggi del volume 129 (1979) orientati questa volta ad Hobbes. Jean Bernhardt ricostruisce la pole-

38 ROTENSTREICH 1977, 126.

39 PARKINSON 1977; SOKOLOV 1977; MÉCHOULAN 1977; MISRAHI 1977.

40 GIANCOTTI 1977, 161.

41 SOKOLOV 1977, 169.

42 SOKOLOV 1977, 168.

mica del filosofo inglese nel *Tractatus Opticus* (1644) contro la *Dioptrique* di Descartes. La critica di Hobbes alla nozione cartesiana di *inclination* al movimento si dà nella prospettiva di un «actualisme cinétique»⁴³. André Robinet punta l'attenzione sulla «physique de la parole»⁴⁴ che investe il movimento di traslazione o conversione (*translatio, transference, conversio*) fra parola e idea segnando la linea di demarcazione fra la struttura d'ordine mentale di tipo linguistico offerta da Hobbes e la *cogitatio pura* di Descartes. Secondo Michel Malherbe⁴⁵ la scienza dei calcoli applicata all'esperienza dei fatti, di cui Hobbes si propone di determinare i rapporti (*ratio*), separa il costruttivismo mentale del filosofo inglese tanto da Descartes quanto da Hume, il primo ponendo la sola intuizione intellettuale a fondamento della verità nell'evidenza, il secondo risolvendo il rapporto di causalità nelle concatenazioni empiriche dell'immaginazione.

Sensibile alla filosofia analitica e agli sviluppi delle scienze del linguaggio, la *Revue* ne proietta i modelli sulle filosofie del Seicento ricostruendo le tappe di quel lungo «secolo di logica» che da Pierre de La Ramée giunge alla scuola di Port-Royal. L'attenzione ai temi del linguaggio e della realtà mentale riflette d'altronde la sensibilità della «contemporanéité langagière» cui fa riferimento Gilbert Hottois⁴⁶ nella sua recensione per la *Revue* al volume *Le Langage à l'âge classique* di André Robinet⁴⁷. Gli studi di Robinet scompaginano in effetti i due fronti antitetici della tradizione agostiniano-cartesiana, che fa del linguaggio il semplice *medium* artificiale del pensiero, e le filosofie del linguaggio che riflettono sui rapporti fra mente e segno. L'attenzione vira alle discussioni seicentesche sull'armonia universale e i progetti enciclopedici del

43 BERNHARDT 1979, 435.

44 ROBINET 1979, 467.

45 MALHERBE 1979, 536-537.

46 HOTTOIS 1979.

47 Cfr. ROBINET 1978.

Settecento, precursori delle nuove strategie di classificazione della natura e della comunicazione filosofica. Centrale in questo ambito è la nozione di *modèle cybernétique* che André Robinet, già nel suo articolo per la *Revue* del 1969 dal titolo *La communication philosophique à l'ère des ordinateurs*⁴⁸, investiva di un duplice utilizzo: in senso pratico, intendendolo come un modello o uno schema concettuale da applicare al lavoro di indicizzazione e sistemazione editoriale dei testi – si pensi alla magistrale edizione critica da parte dello studioso dell'opera di Malebranche –⁴⁹ e in senso filosofico o ermeneutico come ambito di riflessione teorica che risale alle declinazioni della *mathesis* seicentesca fino alla combinatoria universale di Leibniz. All'orizzonte di tale modello emerge per Robinet il moderno approccio funzionale delle scienze che si rifanno ai modelli omeostatici delle teorie evoluzionistiche e ai programmi autoregolativi dei sistemi.

La *Revue* offre testimonianza di questa torsione epistemica negli studi sulla cultura scientifica del Seicento con il volume monografico 146 del 1983 dedicato nuovamente a Descartes. Nello stesso anno Jean Piaget e Rolando Garcia pubblicano *Psychogénèse et histoire des sciences*⁵⁰, recensito da Jean Claude Piguet⁵¹ per la rivista. Lo sviluppo storico del sapere è ricondotto da Piguet ai «cadres épistémiques» che spiegano la genesi e la trasformazione dei sistemi cognitivi; l'idea kantiana e «brunschvicgienne» dell'evoluzione delle scienze si confronta con il modello discontinuista di Thomas Kuhn e le tesi sull'anarchismo metodologico di Paul Karl Feyerabend. In questa cornice Descartes diventa il banco di prova di un confronto tra la cultura scientifica anglosassone e francese in un momento storico che vede la storiografia cartesiana sovradeterminata dai nuovi studi sulle teorie del significato e sulle forme

48 Cfr. ROBINET 1969.

49 Cfr. ROBINET 1972.

50 PIAGET, GARCIA 1983.

51 PIGUET 1983.

della dimostrazione scientifica. La *Revue* sonda alcune piste di questo dibattito con Anthony Kenny, che nel suo *The Cartesian Spiral* discute a distanza con Alan Gewirth⁵² sul rapporto fra certezza psicologica e certezza metafisica in Descartes; Jacques Bouveresse si sofferma a sua volta sulle nozioni modali di possibile e impossibile decretandone il carattere epistemico e contingente nel pensiero di Descartes, ossia dipendente da un lato dalle nostre capacità rappresentative, dall'altro dall'infinita potenza di Dio: «une évidence supérieure, celle de l'infinité et de l'incompréhensibilité de la toute-puissance de Dieu, nous interdit d'attribuer à nos évidences modales une signification ontologique»⁵³. Secondo Bouveresse, le distinzioni modali non valgono in Descartes come principi di descrizione della realtà delle cose ma solo in rapporto alla nostra capacità di conoscere. La filosofia è convocata del resto a chiarire il proprio linguaggio, sostiene il filosofo analitico sulla scorta di Wittgenstein e Carnap, così da emendare errori e confusioni⁵⁴. In risposta al contributo di Bouveresse, Hidé Ishiguro sostiene nel suo intervento del 1983 la non riducibilità delle nozioni modali ai soli stati della mente: ciò che è contraddittorio (ad esempio, la nozione di vuoto per la fisica cartesiana) è di fatto impossibile⁵⁵. Se la contraddizione non rappresenta uno stato di cose, la non-contraddizione logica assume per Ishiguro un valore primariamente ontologico. In ragione della sua immutabilità, la *potentia Dei* non può cambiare le verità eterne che ha liberamente istituito, né rendere vera una contraddizione. In breve, sulla potenza di Dio e il principio di non contraddizione si gioca la tensione fra modelli interpretativi diversi circa il valore epistemico o ontolo-

52 KENNY 1983. Cfr. anche GEWIRTH 1970.

53 BOUVERESSE 1983, 303.

54 Agli occhi di Bouveresse, la ricerca intellettuale della "verità" è l'altra faccia della sua destinazione etica. Cfr. BOUVERESSE 2013. Già Wittgenstein aveva sottratto alla storia l'esercizio filosofico non identificandosi, a suo giudizio, né con una storia delle idee né con un'analisi filologica dei testi.

55 ISHIGURO 1983, 318: «To acknowledge the limit of our intelligence, and to refrain from imposing our limitation onto God, is not to imagine him instantiating a contradiction».

gico degli assunti filosofici. Se i giudizi modali esprimono non l'essere della cosa bensì la consistenza delle nostre rappresentazioni, resta aperto il problema della determinazione del loro valore oggettivo e la «faiblesse» dell'intuizione cartesiana, sottolinea Yvon Belaval nel suo *Intuitionnisme cartésien et psychologisme*⁵⁶, rinvia all'esigenza di fornire validità ontologica a un «constructivisme purement intellectuel», culminante nell'appello alla «croyance» nella veracità di un Dio creatore.

Cogito ergo quis est? Dal Cogito alle filosofie della mente

Gli anni Novanta della *Revue* sono fortemente influenzati dagli studi sul rapporto fra pensiero e linguaggio. Nel numero 165 del 1988, dedicato a Locke, l'indagine sull'epistemologia cartesiana tocca il versante dei metodi della conoscenza, riduzione e composizione («reduction» e «composition») nelle parole di Peter A. Schouls, che Locke sposta dalla certezza puramente intellettuale a una «intuitive reflective awareness» fondata sull'immediatezza epistemica («epistemic immediacy»)⁵⁷. Sylvain Auroux torna sulla centralità dell'universo semiotico come fondamento del mondo delle idee in Locke. Il «paradigme lockien d'analyse linguistique» dà il via a un lungo processo di revisione critica della metafisica destinata a incrinare, da Condillac a De Saussure, la «linguistique cartésienne»⁵⁸. François Duchesneau incrocia nelle pagine della *Revue* la riflessione lockiana con la filosofia sperimentale di Boyle e le ricerche di medicina di Sydenham orientate al metodo induttivo e sperimentale, lo stesso di cui in fondo anche Descartes aveva riconosciuto la necessità nella sesta parte del *Discours*: «c'est le type de cheminement non systématique auquel Descartes a eu parfois recours en l'absence d'une véritable dé-

56 BELAVAL 1983, 324.

57 SCHOULS 1988.

58 AUROUX 1988.

duction à partir des principes»⁵⁹.

La *methode naturelle* si diversifica nei rami del sapere – logica, fisica, biologia – che ne complicano gli usi virando sulle scienze della vita e i problemi di filosofia naturale, dal trattamento dei fenomeni fisici, misurabili in termini di interazioni meccaniche, alle nuove forme di classificazione del vivente. Come nota Catherine Wilson nel volume del 1994 dedicato a Leibniz⁶⁰, l'idea di un'interdipendenza funzionale tra gli esseri, centrale nella ricostruzione foucaultiana dell'*episteme* moderna, è introdotta dall'esigenza di render conto di una fisiologia che completi il meccanicismo cartesiano senza ricadere nel vitalismo della scolastica: «His [di Leibniz] own position is just a modified Cartesianism which rejects vital principles and the Aristotelian physiological soul alike»⁶¹. Nelle parole di François Duchesneau: «the law of continuity helps refute dysfunctional hypotheses»⁶². Nel 1687 Leibniz aveva presentato pubblicamente la sua fisica nelle *Nouvelles de la République de Lettres* di Bayle ingaggiando con l'Abbé Catelan, Malebranche e Foucher un dibattito decisivo sulla validità del principio cartesiano della conservazione della quantità di moto. Nella leibniziana «science moyenne» delle verità possibili e contingenti è condensata la nozione completa di individuo che Dio conosce nei minimi dettagli, disposizioni e tendenze, come ricorda Jacques Bouveresse nel suo intervento *Leibniz et le problème de la "science moyenne"*⁶³. È dalle scienze della vita che giunge del resto la rivalutazione delle nozioni *action* e *réaction* della meccanica newtoniana e delle filosofie dell'esperienza – medicina, chimica, storia naturale – che trasformano i tradizionali schemi di lettura della materia e del movimento.

59 DUCHESNEAU 1988, 180.

60 WILSON 1994, 249.

61 WILSON 1994, 239.

62 DUCHESNEAU 1994, 154.

63 BOUVERESSE 1994, 112-116.

Il rapporto tra Descartes e i filosofi del Seicento, Leibniz, Pascal, Arnauld, ritorna nei numeri della *Revue* della metà degli anni Novanta influenzati dalla letteratura analitica che si confronta con i principali problemi del cartesianesimo: la formulazione del *Cogito*, il problema del dualismo mente/corpo, la natura delle passioni, la teoria della causalità. Se la distinzione metafisica fra *res extensa* e *res cogitans* non pregiudica l'unità dell'uomo che, per esplicita ammissione di Descartes, è «uno indivisibile», ossia un essere in cui anima e corpo costituiscono un «tutto»⁶⁴, le filosofie cartesiane – *in primis* l'ontologia spinoziana – rischiano di reintrodurre una particolare dicotomia. Come sottolinea Benoît Timmermas nel volume 189 del 1994 della *Revue* dedicato al tema delle passioni, Spinoza difende da un lato un lessico dell'essenza e della causa adeguata in ambito fisico, conoscitivo e morale, e presenta dall'altro un universo regolato da una ferrea necessità naturale⁶⁵. Descartes aveva difeso apertamente, contro le obiezioni di Arnauld e Gassendi, una concezione olistica dell'uomo rifiutando il modello platonico del pilota sulla nave e scansando i rischi del riduzionismo. Eppure, la storia della filosofia testimonia gli equivoci, a volte fecondi, cui va incontro la ricezione critica di un filosofo accusato ancora in vita di incoerenza per ciò che attiene il dualismo delle sostanze. La *Logique de Port-Royal* redige a sua volta a sistema il metodo di Descartes riservando nella quarta sezione, dedicata all'ordine, una rilevanza particolare al metodo di composizione o sintesi, più importante dell'analisi poiché è quello di cui ci si serve per spiegare tutte le scienze. Un orientamento alla sintesi che accomuna anche Pascal, difensore del modello geometrico, fondato su definizioni e dimostrazioni, di cui tuttavia riconosce i limiti dettati dall'impotenza naturale dell'uomo.

Nel numero 190 della *Revue* del novembre 1994 Aloyse-Raymond Ndiaye

64 DESCARTES 1649.

65 TIMMERMANS 1994.

inquadra l'eredità cartesiana di Pascal nel solco degli influssi filosofici, morali e teologici che danno forma all'esperienza di Port-Royal⁶⁶. In primo luogo, la teoria delle idee, che riprende la distinzione cartesiana fra realtà formale e realtà materiale annodandosi a una teoria del linguaggio come segno esteriore della realtà oggettiva dell'idea. Sull'interdipendenza fra pensiero e linguaggio è costruita la *Logique ou l'Art de Penser* su cui tornano gli interventi di Ciro Senofonte e Steven Nadler allargando lo spettro d'indagine ai presupposti metafisico-teologici della riflessione post-cartesiana del Seicento: da Malebranche che rifiuta la teoria cartesiana della rappresentatività dell'idea fino ad Arnold Geulincx, Louis de La Forge e Géraud de Cordemoy che fanno dell'occasionalismo una teoria delle cause seconde attraverso cui opera Dio nel corso della sua provvidenza⁶⁷. Peculiare in tale contesto è la posizione di Arnauld che, spiega Nadler, elabora una via più moderata all'occasionalismo di Malebranche e Cordemoy, una sorta di «problem-solving device»⁶⁸ che ammette poteri causali effettivi nelle sostanze finite. Ancora diverso è il caso di Pascal, profondamente influenzato da Arnauld per ciò che riguarda le riflessioni sul problema della grazia⁶⁹. Alla logica di Port-Royal e ai suoi influssi successivi in Johann Friedrich Herbart, Rudolf Hermann Lotze, Franz Brentano, Gottlob Frege, è dedicato il contributo nella *Revue* di Roger Schmit sui «jugements universels» nella *Logique ou l'Art de Penser*⁷⁰ che Marc Domincy riallaccia agli sviluppi della semantica formale di George Boole sulla scorta degli studi di Jean-Claude Pariente e Sylvain Auroux⁷¹.

Si giunge così a uno snodo cruciale nel dibattito su Descartes e il carte-

66 NDIAYE 1994.

67 SENOFONTE 1994.

68 NADLER 1994, 438.

69 LE GUERN 1994.

70 SCHMIT 1994.

71 Cfr. AUROUX 1979; PARIENTE 1985.

sianesimo che il volume 195 del 1996 della *Revue* consegna a molteplici griglie di lettura: fenomenologia, filosofia del linguaggio, teorie della complessità. Un volume estremamente ricco, che apre nuovi orizzonti interpretativi e letture originali che certi potrebbero giudicare «iconoclastes», confessa nella presentazione del volume Michel Meyer, allievo di Chaïm Perelman, consacrando Descartes a una riflessione sull'attualità filosofica «dans la continuité de l'Histoire»⁷². Nel suo contributo alla *Revue* del 1996 Jaakko Hintikka individua nella definizione del *Cogito* un atto performativo piuttosto che il risultato un'inferenza deduttiva, di cui non manca tuttavia di mostrare le problematicità nell'ambito di un nuovo programma fondazionalista in epistemologia⁷³. Michel Meyer legge il *Cogito* all'insegna di una nuova logica della scoperta scientifica⁷⁴ che Jean-Marie Beysade e Jean-Luc Marion confrontano con la metafisica scolastica: il primo ragionando sul rapporto fra «aséité» e «perséité» in Dio⁷⁵, il secondo leggendo la nozione cartesiana di «perséité» sulla scorta di Suarez e proiettandola in una metafisica dell'*ens* come «présence permanente» di matrice heideggeriana⁷⁶.

Se la scuola di Port-Royal aveva ridefinito con Descartes le operazioni fondamentali dell'intelletto nel suo rapporto al linguaggio, Pascal *savant* e apologeta del cristianesimo fa di Descartes il suo grande avversario e al tempo stesso il termine imprescindibile di riferimento. Lo ricordano Hélène Bouchillox nel suo contributo per la *Revue* del 1997 sull'apologetica pascaliana e Martine Pécharman che si sofferma sul rapporto tra «art de persuader» e «art de penser» in Pascal⁷⁷. La semiologia port-royalista e la teoria pascaliana delle

72 MEYER 1996(1).

73 HINTIKKA 1996, 13.

74 MEYER 1996(2).

75 BEYSSADE 1996, 71.

76 MARION 1996, 115.

77 BOUCHILLOUX 1997; PÉCHARMAN 1997.

figure sono ricondotte da Tetsuya Shiokawa, Marc Wetzel e Jean-Fabien Spitz ai quadri di riferimento dell'immaginazione teologica e scientifica del Seicento. Sullo sfondo la tradizione storiografica che da Léon Brunschvicg a Henri Gouhier, scomparso circa tre anni prima la pubblicazione del volume, aveva dato vita alla riflessione metafisica e scientifica che dà il profilo all'*humanisme de l'Occident*⁷⁸. Negli ultimi numeri della *Revue* John Cottingham si concentra sul tema delle passioni e delle sue fonti antiche⁷⁹, Dalia Judovitz dà la parola a Merleau-Ponty confrontando il modello cartesiano della visione con le proiezioni immaginative dei sensi e della cultura rinascimentale.

I volumi monografici più recenti della *Revue* offrono così un bilancio critico degli schemi di empirismo, razionalismo, eclettismo su cui si è attardata per lungo tempo la storiografia cartesiana. Il volume 290 del 2019 getta un nuovo sguardo sulle *Regulæ ad directionem ingenii*, centrali nella costruzione di una teoria dell'ordine che fra la metà e la fine degli anni Venti del Seicento mette a valore lo studio sulla caduta dei corpi e le ricerche sul paradosso idrostatico. Il modello fisico-matematico dei primi studi cartesiani reagisce sulla teoria dell'ordine e della scoperta scientifica elaborata nelle *Regulæ*, primo lavoro di ricerca in cui Descartes espone una nuova «logica naturale» conforme a una teoria delle azioni della *bona mens: intuitus, deductio, illatio, inductio, enumeratio*. L'interrogazione verte sulle modalità di acquisizione di un sapere certo (*Regula II*), sulla natura e le condizioni della verità (*Regula III*), sullo statuto degli oggetti conosciuti (nature semplici o cause prime) (*Regulæ V, VI*,

78 Lo ricorda André Comte-Sponville nella prefazione al volume. Cfr. COMTE-SPONVILLE 1996, 3-4. Il metodo di Descartes muove del resto alla ricerca di «classi di equivalenza concettuale» fra le cose, come sottolinea la storiografia dell'ultimo decennio (cfr. SPALLANZANI 2015, 19), ed è messo alla prova dalle scienze contemporanee che lo scalzano in nome di potenti, benché a volte problematiche, etichette storiografiche, si pensi al celebre "errore" del dualismo delle sostanze che campeggia nel titolo della monografia di Antonio Damasio (DAMASIO 1994).

79 COTTINGHAM 1996.

XII), connessi secondo specifiche modalità d'ordine: intuizione, deduzione, serie, enumerazione completa o sufficiente (*Regulæ VI-VIII*)⁸⁰. Interrogando la rottura che il primo testo cartesiano di epistemologia rappresenta rispetto alla tradizione filosofica, la *Revue* ne segnala le interpretazioni più rilevanti della modernità: dalla riscoperta dell'immaginazione e della sensibilità nei processi intellettivi, anticipatrice per Hermann Cohen e Paul Natorp della teoria della conoscenza kantiana, alla critica dell'ontologia sostanzialista del *Cogito* che Martin Heidegger iscrive nella rilettura del progetto fenomenologico husserliano. L'evidenza dell'*Ego Cogito*, esperienza inaugurale della metafisica moderna, coincide con l'auto-affermazione della libertà dello spirito, «ego autem substantia»⁸¹, secondo la formula che apre il volume monografico del 2021. *Cogito ergo quis est?*: il “principio vero” della filosofia, scoperto da una ragione ben condotta, si traduce nel «moi sans la substance»⁸² delle filosofie delle *Lumières* continuando a incidere sul nostro presente. Non una «formule magique», ribadisce Michel Meyer⁸³, ma una domanda sulla struttura fondativa del sapere moderno con cui il nostro presente – e il nostro futuro – saranno destinati a misurarsi.

DIEGO DONNA

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA*

80 FERRARI 2019; MEHL 2019; PRADELLE 2019.

81 ARBIB, DUBOUCLEZ, PELLETIER 2021.

82 BARDOUT 2021.

83 MEYER 2021, 7-9.

* diego.donna2@unibo.it; Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Via Azzo Gardino 23, 40126 Bologna BO, Italia.

BIBLIOGRAFIA

AKKERMAN 1977 = FOKKE AKKERMAN, «Vers une meilleure édition de la correspondance de Spinoza?», *Revue Internationale de Philosophie* 119-20 (1977), 4-26.

ALQUIÉ 1950(1) = FERDINAND ALQUIÉ, «Descartes et l'ontologie négative», *Revue Internationale de Philosophie* 11 (1950), 153-159.

ALQUIÉ 1950(2) = FERDINAND ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.

ANTOINE-MAHUT 2021 = DELPHINE ANTOINE-MAHUT, *L'autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Paris, Vrin, 2021.

ARBIB, DUBOUCLEZ, PELLETIER 2021 = DAN ARBIB, OLIVIER DUBOUCLEZ, ARNAUD PELLETIER, «Ego autem substantia: une présentation», *Revue Internationale de Philosophie* 296 (2021), 5-6.

ARMOGATHE, BELGIOIOSO, VINTI 1998 = JEAN ROBERT ARMOGATHE, GIULIA BELGIOIOSO, CARLO VINTI (eds.), *La biografia intellettuale di Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 1998.

AUROUX 1979 = SYLVAIN AUROUX, *La sémiotique des Encyclopédistes*, Paris, Payot, 1979.

AUROUX 1988 = SYLVAIN AUROUX, «Le paradigme lockien et la philosophie du langage», *Revue Internationale de Philosophie* 165 (1988), 133-149.

BARDOUT 2021 = JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT, «Le moi sans la substance. La crise de la substance de Malebranche aux Lumières», *Revue Internationale de Philosophie* 296 (2021), 87-107.

BELAVAL 1983, YVON BELAVAL, «Intuitionnisme cartésien et psychologisme», *Revue Internationale de Philosophie* 146 (1983), 319-325.

BERNHARDT 1979 = JEAN BERNHARDT, «La polemique de Hobbes contre la *Dioptrique* de Descartes dans le *Tractatus Opticus II* (1644)», *Revue Internationale de Philosophie* 129 (1979), 432-442.

BEYSSADE 1996 = JEAN-MARIE BEYSSADE, «La théorie cartésienne de la substance», *Revue Internationale de Philosophie* 195 (1996), 51-72.

BLONDEL 1938 = CHARLES BLONDEL, «La psychologie de Malebranche», *Revue Internationale de Philosophie* 1 (1938), 59-76.

BOORSCH 1937 = JEAN BOORSCH (ed.), *Etat présent des études sur Descartes*, Paris, Société d'édition Les Belles-Lettres, 1937.

BORGHERO 2017 = CARLO BORGHERO, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze, Le Lettere, 2017.

BOUCHILLOUX 1997 = HÉLÈNE BOUCHILLOUX, «La critique des preuves de l'existence de Dieu et la valeur du discours apologétique», *Revue Internationale de Philosophie* 51 (1997), 5-29.

BOUILLIER 1868 = FRANCISQUE BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delgave, 1868. Prima edizione 1854.

BOUREAU-DESLANDES 1737 = ANDRÉ-FRANÇOIS BOUREAU-DESLANDES, *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, François Changuion, 1737.

BOUVERESSE 1983 = JACQUES BOUVERESSE, «Réponse à Anthony Kenny», *Revue Internationale de Philosophie* 146 (1983), 257-264.

BOUVERESSE 1994 = JACQUES BOUVERESSE, «Leibniz et le problème de la "science moyenne" », *Revue Internationale de Philosophie* 188 (1994), 99-126.

BOUVERESSE 2013 = JACQUES BOUVERESSE, *Études de philosophie di langage*, Paris, Collège de France, 2013.

BRUCKER 1742-1744 = JACOB BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, Lipsiae, L.B.C. Breitkoft, 1742-1744.

BRUNSCHVICG 1937 = LEON BRUNSCHVICG, *René Descartes*, Paris, Les Éditions Rieder, 1937.

COMTE-SPONVILLE 1996 = ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, «Introduction», *Revue Internationale de Philosophie* 195 (1996), 3-4.

COTTINGHAM 1996 = JOHN COTTINGHAM «Cartesian Ethics: Reason and Passions», *Revue Internationale de Philosophie* 195 (1996), 193-216.

COUSIN 1865 = VICTOR COUSIN, *Cours d'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*,

Paris, Durand et Didier, 1865. Prima edizione 1829.

DAMASIO 1994 = ANTONIO DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Avon Books, 1994.

DI VONA 1977 = PIERO DI VONA, «La definizione dell'essenza in Spinoza», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 39-52.

DUCHESNEAU 1988, FRANÇOIS DUCHESNEAU, «Locke et les construction théoriques en science», *Revue Internationale de Philosophie* 165 (1988), 173-191.

DUCHESNEAU 1994 = FRANÇOIS DUCHESNEAU, «Leibniz on the Principle of Continuity», *Revue Internationale de Philosophie* 188 (1994), 141-160.

FERRARI 2019 = MASSIMO FERRARI, «Les *Regulae* et l'interprétation néokantienne», *Revue Internationale de Philosophie* 120 (2019), 387-406.

FOUCAULT 1978 = MICHEL FOUCAULT, «Qu'est-ce que la critique? (Sorbonne, 27, mai, 1978)», *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 2 (1990), 35-63.

GEWIRTH 1971 = ALAN GEWIRTH, «Two Disputed Questions», *Journal of Philosophy* 68 (1971), 288-296.

GIANCOTTI 1977 = EMILIA GIANCOTTI BOSCHERINI, «La question du matérialisme chez Spinoza», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 174-197.

GILSON 1930 = ÉTIENNE GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.

GOUHIER 1939 = Henri Gouhier, «Jean Boorsch, *Etat présent des études sur Descartes*, collection « Etudes françaises », Paris; Société d'édition « Les Belles-Lettres » 1937 [...]», *Revue Internationale de Philosophie* 1(2) (1939), 405-407.

GOUHIER 1950 = HENRI GOUHIER, «Les exigences de l'existence dans la métaphysique de Descartes», *Revue Internationale de Philosophie* 12 (1950), 123-152.

GOUHIER 1954 = HENRI GOUHIER, «Vision rétrospective et invention historique», *Archivio di Filosofia* 1 (1954), 177-185.

GUEROULT 1930 = MARTIAL GUEROULT, *L'Évolution de la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Paris, Belles Lettres, 1930.

GUEROULT 1953 = MARTIAL GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953.

HINTIKKA 1996 = JAAKKO HINTIKKA, «*Cogito, ergo quis est?*», *Revue Internationale de Philosophie* 195 (1996), 5-22.

HOTTOIS 1979 = GILBERT HOTTOIS, «Miroirs historiques de la contemporanéité langagière à propos de *Le langage à l'âge classique* d'André Robinet», *Revue Internationale de Philosophie* 129 (1979), 570-586.

HUBBELING 1977 = HUBERTUS GEZINUS HUBBELING, «The Development of Spinoza's Axiomatic (Geometric) Method», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 53-68.

ISHIGURO 1983, HIDÉ ISHIGURO, «Reply to Jacques Bouveresse», *Revue Internationale de Philosophie* 146 (1983), 311-318.

KAMBOUCHNER 2018 = DENIS KAMBOUCHNER, «Préface», in DELPHINE KOLESNIK-ANTOINE (ed.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, 1-25, Lyon, ENS Éditions 2018.

KENNY 1983 = ANTHONY KENNY, «The Cartesian Spiral», *Revue Internationale de Philosophie* 146 (1983), 247-256.

KOLESNIK-ANTOINE 2018 = DELPHINE KOLESNIK-ANTOINE (ed.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, Lyon, ENS Éditions, 2018.

KOYRÉ 1937 = ALEXANDRE KOYRÉ, *Trois leçons sur Descartes*, Le Caire, Université égyptienne, Faculté des Lettres, 1938.

LAPORTE 1938 = JEAN LAPORTE, «L'Etendue intelligible selon Malebranche», *Revue Internationale de Philosophie* 1 (1938), 7-58.

LAPORTE 1945 = JEAN LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945.

LE GUERN 1994 = MICHEL LE GUERN, «Arnauld et Pascal», *Revue Internationale de Philosophie* 190 (1994), 463-480.

LENOBLE 1950 = ROBERT LENOBLE, «La psychologie cartésienne», *Revue Internationale de Philosophie* 12 (1950), 160-189.

LEWIS 1950 = GENEVIÈVE LEWIS, «L'âme et la durée, d'après une controverse

cartésienne», *Revue Internationale de Philosophie* 12 (1950), 190-209.

MACHEREY 2002 = PIERRE MACHEREY, «Descartes est-ce la France?», *Methodos* 2 (2002), URL = <https://methodos.revue.org/94> (ultimo accesso 20 novembre 2022).

MALHERBE 1979 = MICHEL MALHERBE, «La science de l'homme dans la philosophie de Hobbes», *Revue Internationale de Philosophie* 129 (1979), 531-551.

MARION 1994 = JEAN-LUC MARION, «Le statut originellement responsorial des *Méditations*», in JEAN-MARIE BEYSSADE, JEAN-LUC MARION (eds.), *Descartes. Objecter et répondre*, 317-337, Paris, PUF 1994.

MARION 1996 = JEAN-LUC MARION, «A propos de Suarez et Descartes», *Revue Internationale de Philosophie* 195 (1996), 109-132.

MÉCHOULAN 1977 = HENRI MÉCHOULAN, «Quelques remarques sur le Chapitre III du *Traité théologico-politique* de Spinoza», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 198-216.

MÉCHOULAN 1988 = HENRI MÉCHOULAN (ed.), *Problematic et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, Paris, Vrin, 1988.

MEHL 2019 = EDOUARD MEHL, «Sagesse et recherche de la vérité dans le *Traité des règles pour la direction de l'esprit*», *Revue Internationale de Philosophie* 120 (2019), 431-448.

MEYER 1996(1) = MICHEL MEYER, «Présentation», *Revue Internationale de Philosophie* 195 (1996), 3.

MEYER 1996(2) = MICHEL MEYER, «The Problematological Interpretation of the *Cogito*», *Revue Internationale de Philosophie* 195 (1996), 23-49.

MEYER 2021 = MICHEL MEYER, «Introduction», *Revue Internationale de Philosophie* 298 (2021), 7-9.

MISRAHI 1977 = ROBERT MISRAHI, «L'athéisme et la liberté chez Spinoza», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 217-229.

NADLER 1994 = STEVEN NADLER, «Dualism and Occasionalism», *Revue Internationale de Philosophie* 190 (1994), 421-440.

NDIAYE 1994 = ALOYSE-RAYMOND NDIAYE 1994, «La philosophie d'Antoine Arnauld», *Revue Internationale de Philosophie* 190 (1994), 391-420.

OLGIATI 1937 = FRANCESCO OLGIATI, *La filosofia di Descartes*, Milano, Università Cattolica 1937.

PARIENTE 1985 = JEAN-CLAUDE PARIENTE, *L'analyse du langage à Port-Royal*, Paris, Editions de Minuit 1985.

PARKINSON 1977 = GEORGE HENRY RADCLIFFE PARKINSON, «Spinoza on Miracles and Natural Law», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 145-157.

PÉCHARMAN 1997 = MARTINE PÉCHARMAN, «La puissance propre de la volonté selon Pascal», *Revue Internationale de Philosophie* 51 (1997), 59-76.

PIAGET, GARCIA 1983 = JEAN PIAGET, ROLANDO GARCIA, *Psychogénèse et histoire des sciences*, Paris, Flammarion 1983.

PIGUET 1983 = JEAN-CLAUDE PIGUET, «JEAN PIAGET, ROLANDO GARCIA, *Psychogénèse et histoire des sciences*, Paris, Flammarion 1983)», *Revue Internationale de Philosophie* 146 (1983), 371-382.

PRADELLE 2019 = DOMINIQUE PRADELLE, «La réflexion heideggérienne sur les *Regulae*: de la méthode à la métaphysique», *Revue Internationale de Philosophie* 120 (2019), 407-430.

RICE 1977 = LEE C. RICE, «Emotion, Appetition and Conatus in Spinoza», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 101-116.

ROBINET 1969 = ANDRÉ ROBINET, «La communication philosophique à l'ère des ordinateurs», *Revue Internationale de Philosophie* 90 (1969), 442-459.

ROBINET 1972 = ANDRÉ ROBINET, «L'information appliquée aux œuvres complètes de Malebranche», *Dialectica* 1 (1972), 61-76.

ROBINET 1977 = ANDRÉ ROBINET, «Une année Spinoza (1677-1977)», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 3.

ROBINET 1978 = ANDRÉ ROBINET, *Le Langage à l'âge Classique*, Paris, Klincksieck, 1978.

ROBINET 1979 = ANDRÉ ROBINET, «Pensée et langage chez Hobbes : Physique de la parole et *translation*», *Revue Internationale de Philosophie* 129 (1979), 452-483.

RÖD 1977 = WOLFGANG RÖD, «Struktur und Funktion des ontologischen Arguments in Spinozas Metaphysik», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 84-100.

ROTENSTREICH 1977 = NATHAN ROTENSTREICH, «*Conatus* and *Amor Dei*: the Total and Partial Norm», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 117-134.

SANTINELLO, PIAIA 1979-2005 = GIOVANNI SANTINELLO, GREGORIO PIAIA, *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia-Padova, Editrice La Scuola-Antenore, 1979-2005.

SCHMIT 1994 = ROGER SCHMIT, «A propos de l'analyse des jugements universels dans la *Logique de Port-Royal*», *Revue Internationale de Philosophie* 190 (1994), 481-484.

SCHOULS 1988, PETER SCHOULS, «Locke and the Dogma of Infallible Reason», *Revue Internationale de Philosophie* 165 (1988), 115-132.

SCHRECKER 1938 = PAUL SCHRECKER, «Malebranche et le préformisme biologique», *Revue Internationale de Philosophie* 1 (1938), 77-97.

SENOFONTE 1994 = CIRO SENOFONTE, «Arnauld et Malebranche», *Revue Internationale de Philosophie* 190 (1994), 441-462.

SERRES 1975 = MICHEL SERRES, «Introduction», in AUGUSTE COMTE, *Philosophie Première. Cours de Philosophie Positive*, ed. MICHEL SERRES, 1-19, Leçons, Paris, Hermann 1975.

SOKOLOV 1977 = VASILIJ SOKOLOV, «Le problème de la liberté dans les *Œuvres* de Spinoza, sa place et son rôle dans l'histoire de la philosophie», *Revue Internationale de Philosophie* 119-120 (1977), 158-176.

SPALLANZANI 2015 = MARIAFRANCA SPALLANZANI, *Descartes. La philosophie selon l'ordre de la raison*, Paris, Vrin 2015.

SPALLANZANI 2017 = MARIAFRANCA SPALLANZANI, «La storia della filosofia tra l'ordine temporale della storia e l'ordine razionale della filosofia. Il caso di Descartes», *Storiografia. Rivista annuale di storia* 20 (2016), 137-158.

SPALLANZANI 2020 = MARIAFRANCA SPALLANZANI, «Descartes, filosofia cartesiana, cartesianismo. Una storia francese», *Dianoia. Rivista di filosofia* 30 (2020), 81-114.

TIMMERMANS 1994 = BENOÎT TIMMERMANS, «Descartes et Spinoza: de l'admiration au désir», *Revue Internationale de Philosophie* 189 (1994), 327-340.

VERBEEK 2003 = THEO VERBEEK, «Méthode: discussion ou itinéraire?», in MARIAFRANCA SPALLANZANI (ed.), *Lecture cartesiane*, 109-133, Bologna, Clueb, 2003.

WILSON 1994 = CATHERINE WILSON, «Leibniz and the Logic of Life», *Revue Internationale de Philosophie* 188 (1994), 237-254.

“THE BRIGHT INITIATOR OF SUCH A GREAT SYSTEM”
SUÁREZ AND FONSECA IN IBERIAN JESUIT JOURNALS
(1945–1975)

SIMONE GUIDI*

Abstract: In this paper I focus on the historiographical fate of Francisco Suárez (1548–1617) and Pedro da Fonseca (1528–1599) in two Iberian journals ran by Jesuits and founded in 1945: the Spanish *Pensamiento*, and the Portuguese *Revista portuguesa de filosofia*. I endeavor to show that the discussions of Suárez’s and Fonseca’s ideas on these journal is a two-sided case of constructing the legacies of major figures in late scholasticism, and I emphasize how the demand to identify cultural national heroes intertwines with theoretical and ideological elements, especially the peculiar history of the Iberian Peninsula, and to the historical relationships between Spain and Portugal. With regard to Suárez, the *Pensamiento* group strives to carve out a specific place for Neo-Suarezianism within Neo-Thomism, also via a substantive reassessment of Suárez’s importance in the history of scholasticism and of philosophy in general. Hence, Suárez’s thought undergoes triumphant reevaluation, which even aims at ousting Aquinas as the ultimate reference of scholasticism, to make Suárez’s Thomism the principal authority of contemporary schools. By contrast, Fonseca remains a rather obscure and neglected figure, dug up by his fellow compatriots on the *Revista portuguesa de filosofia*, also against this attempt at establishing a Suarezian, Spanish hegemony.

Keywords: Pedro da Fonseca; Francisco Suárez; twentieth-century historiography; Jesuit journals; *Pensamiento*; *Revista portuguesa de filosofia*; José Hellin; Cassiano Abranches.

1. Introduction: *Vetera novis augere et perficere*

Although it may appear to be a transparent label, the category of ‘second scholasticism’ is ultimately grounded in a rather questionable historiographical narrative. It reenacts the plot of the Renaissance as a great cultural divide

* I am sincerely grateful to Mário Santiago de Carvalho for his remarks on an earlier version of this paper. All mistakes are my own.

between the medieval and the modern age, and implicitly accepts such periodizations, by claiming that the authors who carried on scholastic thought beyond the boundaries of fourteenth-century scholasticism are the modern *Doppelgänger* of the great medieval philosophical heroes. Late scholastics revive and at once imitate a tradition that allegedly fell into a deep crisis due to the religious ruptures arising between the fourteenth and the sixteenth centuries; a tradition which was able to flourish once again as soon as the Counter-Reformation brought spiritual steadiness back to the Church of Rome, and rediscovered the authority of Thomas Aquinas.

As noted by Marco Forlivesi,¹ this view has been promoted particularly by the Jesuit Carlo Giacon in his well-known works on late scholasticism² and is integral to the historiographical needs of twentieth-century Neo-Thomism. Indeed, how can one legitimize the rebirth of scholastic Thomism after the great break of the Enlightenment, Positivism, and Neo-Idealism, if not by telling a story in which scholasticism was resuscitated in the name of Aquinas, after the great break of the Renaissance? Nonetheless, Giacon himself was quite overt in setting out this peculiar historiographic view, which makes scholasticism a sempiternal philosophical category, historically articulated over three 'moments':

The period of the development of Christian scholastic thought runs basically from the ninth to the fifteenth century, that is to say, from the Carolingian Renaissance to the end of the Middle Ages, from the first Dialecticians to the end of Nominalism. This first period, which ends with the decadence of Scholasticism, is followed by another period, that of the reflowering of the same, at times called Spanish Scholasticism, before and after the Council of Trent, up to and throughout the whole of the eighteenth century, when a new decadence of it took place. Finally, in the nineteenth and twentieth centuries, there is a second reflowering: Neo-Scholasticism and, above all, Neo-Thomism. For ease

1 FORLIVESI 2017.

2 GIACON 1941; GIACON 1942; GIACON 1943; GIACON 1944–1950.

of expression, in recollection of the three Platonic Academies, we have settled on calling the three periods of Christian Scholasticism First, Second and Third Scholasticism: medieval, Spanish, and Neo-scholastic.³

This idea that ‘second’ scholasticism might entirely overlap with Spanish scholasticism is, by and large, symptomatic of some specific premises on which we shall dwell below. For now, it is worth focusing on Giacom’s two-fold claim that fourteenth-century Nominalism⁴ was the endpoint of ‘first’ scholasticism, which early modern scholasticism then revived. The ascription of this specific role to Ockham and his followers is of course instrumental to a portrayal according to which Aquinas is the pivot of scholasticism *tout-court*. As we shall see, it would have been crucial in shaping the philosophical identity of late scholasticism, and even of a specific historiographical canon. It is not accidental that the latter lines up the most famous Italian and Spanish commentators of Aquinas, whose ultimate synthesis would be the thought of Francisco Suárez:

After the first decadence of Scholasticism, which occurred in the fourteenth and fifteenth centuries, it flourished again in the sixteenth and seventeenth, thanks both to the intrinsic need to rediscover a highly rich speculation, in the face of the poverty of the new philosophical and theological researches, and to the need to polemicise with Protestantism. Particular merit in this first rebirth of Scholasticism is deserved by the great Dominican theologians who wrote commentaries on St. Thomas: Tommaso de Vio, Francesco Silvestri, Vitoria, Soto, Cano and Báñez. An equally important recognition is owed to the theologians of the new-born Society of Jesus: Toledo, Fonseca, Molina, Vázquez, Leys, Valencia, and St. Roberto Bellarmino. Francisco Suárez requires a particular place of his own. He did not wish to be merely a commentator on others’ doctrines but to master scholastic speculation in order to expound it in his own way, according to the needs of the new times.⁵

3 GIACON 1943, XIII-XIV; translation from FORLIVESI 2017, 338.

4 On the reception of Nominalism in nineteenth- and twentieth-century historiography see COURTENAY 1991.

5 GIACON 1941, 679; translation from FORLIVESI 2017, 335.

For today's historians of philosophy, this list might appear quite telling about the Neo-Thomistic and Jesuit-centric historiographical approach. First, it places Pedro da Fonseca – a Portuguese man who lived in Rome and who was learned in the teachings of sixteenth-century Italian commentators of Aquinas – on a list of Jesuit Spaniards (save for the Flemish Leys and the Italian Bellarmino), while simultaneously excluding some other great Portuguese scholastics (for instance, the Coimbrans, Francisco Soares, Cristovão Gil, Baltazar Telles), some of whom were true giants of early modern Thomism (for instance João Poinset, who would, however, receive more attention from Spanish historians of philosophy). Secondly, and more importantly, it censors the names of two other great Spanish Jesuits, Hurtado de Mendoza and Rodrigo Arriaga, who were guilty of having been Nominalists. Third, it carefully picks up some authors who were distinguished as metaphysicians, commentators of Aristotle, and law theorists, while excluding many important and influential theologians (Bento Perera, Nicolas Ysambert) and natural philosophers.

Although such a picture is peculiar to Giacon's work, and cannot be projected onto Neo-Thomism in general, it quite clearly points out some overall tendencies. Likewise, the historiographical necessities of Neo-Thomism must be taken into account, especially when addressing the works of those scholars who, in the early and mid-twentieth century, delved into reconstructing certain moments of 'second scholasticism', by identifying, and in a way constructing, major figures.

This work deeply intertwines with the theoretical tendencies of Neo-Thomism, as it was shaped by important authors such as Désiré Mercier, Jacques Maréchal, Étienne Gilson, and Johannes B. Lotz, but also by early-

twentieth century Italian Thomists. As stressed by Vasoli,⁶ these Catholic thinkers especially identified their mission with a twofold task, i.e. to defend the core of the *philosophia perennis* – for them Aquinas’s philosophy – and to reaffirm, against new philosophies – especially idealism – the commitment of scholasticism towards realism and objectivity, while now presenting its foundations not as dogmas, but as rational truths. In sum, by taking literally Leo XIII’s motto, *vetera novis augere et perficere*, Italian Neo-Thomism merged historiographical defence with the aim of reinterpreting scholasticism in light of new debates. Let us read, for instance, what Agostino Gemelli wrote as early as 1919 in the *Rivista di filosofia neo-scolastica*:

our task must be to find in Scholastic thought what is crucial, i.e. the core of the *philosophia perennis*. Having stripped Scholasticism of those fallen elements which were the product of partial and temporary views, and above all having stripped it of those forms which were the product of the times in which it was thought and by means of which it was vulgarized then, it appears to us with this fundamental core in all its beauty: the vindication of the objectivity of knowledge, the existence of God, his nature, his governance; the world as created by God; man, his nature, his soul, his moral life. This pivotal nucleus will have to be defended in the face of the objections that modern philosophy has advanced. Which highlights the second point of our task [...]. It is no longer positivist monism that reigns, but idealism. It is no longer the problems of science that are of concern, but those of the spirit. It is no longer a matter of discussing of the origin of world, of man, about the nature of man, etc., but of claiming for the human mind the capacity to grasp reality, to search for and determine the organicity of the real in a whole and to show how the human mind knows it; it is a matter of claiming the capacity of the human mind to attain God, etc., in a word, it is a matter of defending our dualism against idealistic monism.⁷

However, these ideas seem to have been implemented quite differently depending on geographic regions. They interlaced with a number of political correlates of the defense of Christian philosophy, and were often connected

6 VASOLI 1991.

7 GEMELLI 1919, 2–3.

with nationalistic stances along with the need to write histories of philosophy befitting of specific political and national histories. In an age of national and cultural competition – as most of the twentieth century indisputably was –, even philosophers were called upon to play the role of national heroes, and representatives of their respective cultures. And just as this much is true of famous figures like Descartes, Galileo, or Hegel, it appears that no less true of scholastic authors involvement in this process.

In accordance with the expectations for this issue of *Noctua*, by focusing on the role that scholarly journals played in shaping historiographical debates, I will focus here on a remarkable, two-sided case of constructing the legacies of major figures in late scholasticism, which clearly shows how the demand to identify cultural national heroes overtly intertwined with theoretical and ideological elements. It is the twofold case of Pedro da Fonseca and Francisco Suárez; two important representatives of late scholasticism (and two great philosophers independently of these dynamics), whose historiographical fate – which was admittedly quite different – was not free from connections with national and philosophical ideologies. I will endeavor to show that Fonseca and Suárez were two sides of the same coin, and that the reconstruction of their thought and philosophical relevance signify two movements which were somehow coordinated by mutual need. This is due especially to the peculiar history of the Iberian Peninsula, and to the relationships between Spain and Portugal.

The debates that took place in journals were undoubtedly the driving force behind the mutual construction of national-philosophical identities. In this paper, I focus especially on literature on Fonseca and Suárez which was published in two famous journals founded and run by Jesuits, i.e. the Spanish *Pensamiento* (founded by Fernando Palmes, S.J. and José Hellín Las Heras, S.J.),

and the Portuguese *Revista portuguesa de filosofia* (founded by Domingos Maurício, S.J., Cassiano Abranches, S.J., Severiano Tavares, S.J. and Diamantino Martins, S.J.). Following the ideological lead mentioned above, I will then draw my attention to the years 1945–1975 (even though the bulk of the papers I address come from the period between the '40s to the '60s) as ideal chronological coordinates. Such a period covers the thirty years between the founding of both journals (1945) to the fall of the respective far-right dictatorships: Salazar's and Caetano's in Portugal (1974), and Franco's in Spain (1975).⁸ Notably, besides the fact that these were the years during which these journals concentrated more specifically on Fonseca and Suárez, I aim to follow the evolution of these exchanges and see how these authors and their philosophies were represented. In the case of Suárez, due to reasons of space and cohesion, I must concentrate on his metaphysical thought to better compare it with Fonseca's. Suárez's political thought remains, however, quite uncovered by the papers featured by these two journals, which do not seem to host a true debate on it. The few papers⁹ dedicated to Suárez's theories of law, war, and community are valuable pieces of research, but they do not nurture a real exchange and I gladly left their appraisal to others.

2. Constructing Suárez

Since its foundation in 1945, *Pensamiento* has contributed substantially to the construction of Neo-Suarezian thought, thereby carving out a more definitive

⁸ It is worth recalling that the Society of Jesus was expelled from Spain not only in 1834, but also in 1932, under the government (1931–1933) of Manuel Azaña. Francisco Franco's dictatorship withdrew this ban in 1938.

⁹ See in particular the papers featured in *Pensamiento's* 1948 special issue on Suárez: ALVAREZ DE LINERA 1948; FERREIRO LÓPEZ 1948; GÓMEZ ROBLEDO 1948; GUERRERO 1948; ROMMEN 1948. Besides these papers, Suárez's political and juridical thought has been covered quite rarely by *Pensamiento*.

role for Suárez in the history of Western philosophy. The more notable character in this endeavor was the journal's co-founder, José Hellín Las Heras, a true scholastic of our times and a great eclectic erudite, who founded the study circle "Academia de Suárez" ("Suárez Academy") as early as the 1920s.¹⁰ He was dedicated to the systematic reconstruction of Suarezian philosophy in dozens of papers published in *Pensamiento* and other Spanish journals (*Revista de filosofía, Espiritu*). Besides Hellín, more involved actors included prominent names of Spanish Neo-scholasticism and the scholarly history of metaphysics, such as José Gomez Caffarena, Eleuterio Elorduy, Juan Roig Gironella, and Jesús Iturrioz. Some of these played an important role in debating other important moments of Spanish Neo-scholastic philosophy (for instance Zubiri's thought)¹¹ on whom Suárez indirectly exerted his influence.¹²

In general, a number of these materials date back to 1948, the four-hundredth anniversary of Suárez's birth (1548), when both *Pensamiento* and the *Revista portuguesa de filosofia* offered sizeable special issues on the Uncommon Doctor¹³ – in the case of the *Revista*, Suárez shared the issue with another important Neo-scholastic author, Jaime Balmes, who died in 1848.¹⁴ Here, I will

10 For some bio-bibliographical information about Hellín see MARTÍN GÓMEZ 1959; VERD CONRADI 1976; O'NEILL, DOMÍNGUEZ 2001.

11 Hellín himself discussed Zubiri's *Natureza, Historia, Dios* (ZUBIRI 1942) in the second issue of *Pensamiento* (HELLÍN 1945b), praising its overall metaphysical stance, particularly his metaphysical theology, and eventually placing Zubiri within the body of the scholastic tradition and methodology. See also HELLÍN 1963. Another important figure is of course Caffarena. On these relationships see COROMINAS, VICENS 2007.

12 MONSERRAT 2018.

13 Important articles on Suárez have also appeared in two other Spanish journals: *Razon y Fé* (see IRIARTE 1947; ALDAMA 1948; CAFFARENA 1948; DUEÑAS 1948; ELORDUY 1948; GUERRERO 1948b; IRIARTE 1948; ITURRIOZ 1960) and *Espiritu* (HELLÍN 1958; HELLÍN 1961; GIRONELLA 1961c; HELLÍN 1980; HELLÍN 1981; GIRONELLA 1987).

14 However, already in 1917–1918 (i.e. on the occasion of the third hundredth anniversary of his death) two collective initiatives had focused on Suárez's thought: the collective volume *SIX* 1917 and the special issue of *Rivista di Filosofia Neoscolastica* GEMELLI 1918.

dwell especially on those papers featured in *Pensamiento*, and will save the discussion of some of the (few) articles published on the *Revista portuguesa de filosofia* for the next section.

2.1. Suárez the Spaniard

Hellín and the *Pensamiento* group likely saw Suárez as a philosophical genius whom Spanish intellectuals could brag about. Such was, indeed, the spirit of the time. For instance, in his popular work *La ciencia española* (*The Spanish Science*, 1887), the influential historian of ideas Marcelino Menéndez Pelayo referred to Suárez's *Disputationes* as "one of the most precious monuments of Iberian science."¹⁵ Likewise, in 1905, Pelayo admirer Eloy Bullón y Fernández, in his *Los precursores españoles de Bacon y Descartes* (*Spanish precursors of Bacon and Descartes*), mentioned Suárez as the nobler representative of "the movement of scholastic restoration," "promoted and supported almost exclusively by Spanish scholars," which was "the strongest bulwark against the errors of Protestantism, and in the philosophical order the most prudent, learned and disciplined school of the century."¹⁶ These appraisals were followed by those of Marcial Solana González-Camino, the author of a popular work in three volumes, the *Historia de filosofía española* (*History of Spanish Philosophy*, writtene in 1928–1933 but published in 1941), where Suárez's *Disputationes* were said to be "the most excellent of all the treatises on philosophy that came out of a Spanish pen" – "and these," Solana underlined to corroborate his own objectivity, "are not the passionate judgments of a Spaniard blinded by patriotic glories."¹⁷

15 MENÉNDEZ-PELAYO 1887, II, 34.

16 BULLÓN Y FERNÁNDEZ 1905, 34.

17 SOLANA 1941, III, 470. In 1955, Solana published a shorter essay with a quite telling title, *Fueron los españoles quienes elevaron la filosofía Escolástica a la perfección* (*The Spaniards were Those who Raised Scholastic Philosophy to Perfection*), in which he praises Suárez as a Span-

As for *Pensamiento*, these voices are echoed especially in a work authored by the Bishop of Calahorra y La Calzada-Logroño, Fidel García, which featured in the aforementioned 1948 special issue devoted to Suárez. Here, García encouraged the study of this great Spanish figure with rather ambiguous words:

[...] we must recognize and regret that justice has not yet been done to this great Spanish philosopher, nor has his intellectual work been taken advantage of, as it deserves. Is it misfortune of our national things and glories? If Suárez was Italian, or French, we suspect that his fate in the chairs and the philosophical literature would have been quite different. Let us hope that this centenary marks the time for a rectification, and that we can leave aside, if only for spiritual elegance and good taste, antiquated sectarianism and intellectual narrow-mindedness of factions or schools. Let us do to our great philosopher and great theologian the justice he deserves, even here in Spain. Not because science has to be something nationalistic or chauvinistic; but for the specific reason that no nationalist or partisan prejudice should be an obstacle to recognizing and proclaiming science, the universal patrimony of all free souls, wherever it is discovered.¹⁸

Thus, Suárez was seen as a national figure and as a source of pride for the Spaniards. It is important to stress that these views were explicitly put forward in *Pensamiento* mainly by external authors, where the core contributors (all Jesuits) mainly concentrated on theoretical reconstructions. Nonetheless, the latter commonly extolled Suárez as a true scholastic genius, sometimes so much as to border on the ridiculous – as in the case of Roig Gironella, who

ish national myth: “The Uncommon Doctor, followed in past and present times by many and very respectable philosophers, and who managed in getting Chairs at such illustrious Universities as those of Salamanca, Alcalá de Henares, and Valladolid to expound his doctrines: a wise man, of whom it can be said, in the philosophical-scholastic context, what Frenchman Bossuet said about him with respect to the theological order: that whoever hears him listens to the whole School; one portentous philosopher, the greatest that our country ever had, greater and more exalted than Seneca, Avicenna, Averroes, the Blessed Lull and Juan Luis Vives, and whom, due to reasons that are obvious and which I have been trying to explain, we all, and particularly we the Spaniards, must consider and acclaim as the true *Magister scholasticorum*,” SOLANA 1955, 123.

18 GARCÍA 1948, 12.

described the Spanish thinker as “a colossal stony obelisk, raised amid the desert by the hand of God, to point the way to the weary caravans of poor men in constant pilgrimage towards the final oasis of the possession of the Infinite Truth.”¹⁹

2.2. Suárez the Mastermind

Apart from the national problem, the *Pensamiento* Jesuits seemed to put Suárez’s thought to work for more subtle and theoretically refined aims. In order to understand it, it is important to note that before 1945, Suarezian philosophy was studied and appraised mainly for Suárez’s effort as a legal theorist and political philosopher, while paying less attention to his metaphysics. During roughly the same years, Suárez was even criticized for his Nominalistic sympathies and for his fragmentary treatment of metaphysical issues.²⁰ Crude critiques came then from Italian Neo-Thomistic purists, who were quite worried about the rise of Suarezianism as an alternative to Thomism. Cornelio Fabro, for instance, saw the Spanish Jesuit as an adversary of genuine Thomism (especially about the *esse-essentia* real distinction, which was famously rejected by Suárez in line with Scotus)²¹ and a great but unoriginal thinker.²²

Outside these debates within Neo-Thomism, especially important were Heidegger’s claims in *Sein und Zeit*, according to which Greek ontology made “essential transition via the *Disputationes Metaphysicae* of Suárez into the metaphysics and transcendental philosophy of the modern period.”²³ This

19 ROIG GIRONELLA 1948, 211. See also ROIG GIRONELLA 1953, wholly focused on the “Spanish aspects” of Suárez’s philosophy, here labelled as a “idealistic realism.”

20 HELLÍN 1948, 135.

21 FABRO 1941; FABRO 1947.

22 FABRO 1947.

23 HEIDEGGER 1996, 19. See also HEIDEGGER 1995, § 14, 51–55. As for this line of interpreta-

brief mention made Suárez the meeting point of ancient ontology and transcendental philosophy and, ultimately, the one who inaugurated the modern conceptualization and epistemologization of ontology, thereby paving the way for Kant. Nonetheless, the *Pensamiento* group seems to have been not all that attracted to Heidegger's view, and much more interested in another perspective. The latter is well represented by what Xavier Zubiri wrote on Suárez in a short note included in his 1942 *Naturaleza, Historia, Dios* (*Nature, History, God*, published a year before the foundation of *Pensamiento*), in which he summarizes some ideas that were circulating at the time:

The systematization to which he [Suárez] subjected these problems and his originality in rethinking them had as a consequence that ancient thought would continue in the breast of the nascent European philosophy of the seventeenth century; and many of the concepts upon which it based itself were given to it by him. Only ignorance of Suarez [*sic*] and Scholasticism could have led to the conviction on the part of historians that these concepts were totally original creations of modern idealism. [...] The influence of Suarez, in this sense, has been enormous. The better he is known, the clearer this becomes. For the rest, it is already quite well known that his *Disputations* served as the official text of philosophy in almost all German universities during the seventeenth and a large part of the eighteenth century. So by any measure Suarez is an indispensable factor in the understanding of modern philosophy. But perhaps still more interesting is the fact that Suarez's work represents the first attempt since Aristotle to construct a body of independent philosophical doctrine out of metaphysics. Up until Suarez, first philosophy either existed in the form of commentaries on Aristotle, or constituted the intellectual framework of Scholastic theology. With Suarez it is elevated to the rank of an autonomous and systematic discipline. The exclusiveness that attempted to center Scholasticism entirely in St. Thomas has been responsible in large measure for the relative obscurity of the philosopher from Granada, whose work is still far from being intellectually exhausted, and whose vigor and originality situate him, in many essential ways, very much above the 'classic' Scholastic thinkers of the thirteenth and fourteenth centuries.²⁴

As one can see, Zubiri offers a different way from Heidegger's of considering

tion, see especially ESPOSITO 2001, 2003, 2010.
24 ZUBIRI 1942; English translation ZUBIRI 1981.

Suárez's relationship with modernity; namely, he sees Suárez as the forerunner of early modern rationalism. The Spanish Jesuit would be the one who, consistently with the spirit of his time, took the whole of scholastic philosophy beyond the form of the commentary, to follow the 'order of reason' that would mark systematic philosophy. Following in the wake of this idea, the *Pensamiento* debate on Suárez's metaphysics intensified considerably, ushering in an endeavor not only to reconstruct his doctrines in detail, but also to interpret them. This effort aimed especially at reaffirming the clarity, the systematic nature, and the complexity of Suárez's work as a theoretical philosopher, stressing his ability to renew the tradition without ever changing it. Sometimes, as we will see, this approach results in exaggerated interpretations of Suárez's alleged rationalism, seen as a totally aprioristic and deductive metaphysical system.²⁵

Besides that, in contrast to Fabro's expulsion of Suárez from the family of Thomism, the Uncommon Doctor is presented here as a direct follower of Aristotle and Thomas Aquinas, considerably downplaying his well-known eclecticism and debts towards Duns Scotus. In fact, this tendency fits perfectly with a recurrent problem, namely, that of Suárez's (alleged) pure Thomism. This problem worried most of his Neo-Thomistic Spanish interpreters, who constantly aimed to reply to accusations of eclecticism against their national hero, by showing that Suárez's statements of Thomism were authentic and that, save for the new order he adopted, he does follow Aquinas in the whole of his doctrine. Implicitly, this also makes Suárez the perfect

²⁵ This aspect is dramatically present in a remarkable paper by Hellín dated from 1948 (HELLÍN 1948), a document on which I shall dwell later. Here, Hellín ambitiously endeavors to present Suárez's philosophy as a comprehensive system in which every metaphysical element stems *a priori*, and deductively, from a core-notion (the principle of the identity of essence and existence in God). Of course, this reading is far from being an objective presentation of Suárez's thought, which proceeds systematically but neither holistically nor deductively.

personality to oppose to Descartes, who (according to the interpretation circulating at the time) systematically reorganized his philosophy in order to oppose scholastic philosophy.

It should be noted that for Hellín and the *Pensamiento* Jesuits, Suárez was not only a true Aristotelian and Thomist; in general, he was a model of the scholastic way of philosophizing. They contend that effectively, all of his doctrines had already been formulated in the ancient and medieval philosophy of his masters, which he just contributed to systematizing and clarifying, by reorganizing Aristotle's arguments and introducing a new modern, rational order. This point is expressed quite efficaciously by Iturroz in a remarkable paper dating from 1948. Here, we are told that Suárez's system (as already noted by Grabmann)²⁶ is marked by an overall "novelty":

for the external form of presenting the *Disputationes Metaphysicae*, detached from the Aristotelian text and structured along a more systematic line. Even greater novelty, due to the internal form of his metaphysical thought, now organized in harmonious unity and which, by the ways of deduction, progressively embraces, so to speak, according to modern manners, and lively, all the fields of metaphysics, not infrequently treading unfamiliar ground, and cultivating it by not infrequently untrodden ground, fertilizing it [...] sowing new seeds for solving new needs.²⁷

Iturroz's paper consists of a thorough, qualitative and quantitative reconstruction of Suárez's sources. Quite significantly, it is articulated in four paragraphs, corresponding to as many influences on the Spanish Jesuit: Aristotle, Aquinas, and the tradition of Aquinas' commentators, notably Thomas De Vio Cajetan, and the School of Salamanca. Suárez's thought would stem, then, from the harmonization of these sources, according to a general plan of leading the Uncommon Doctor back to the Thomistic lineage, and pulling

²⁶ GRABMANN 1917.

²⁷ ITURROZ 1948a, 88.

him away from Scotus.

Within this picture, Suárez's most relevant contribution would lie solely in a masterful use of metaphysical reasoning, which made him able to account better than anyone for some core positions of medieval scholasticism, bringing them to a clearer and more understandable form for human reason. This is, on the other hand, how Neo-Thomistic scholastics conceived 'modernity': an epistemological innovation of traditional truths. This perspective is well portrayed by Salvador Cuesta, S.J. in a brief text that appeared again in 1948, where Suárez is described as a chess-player who triumphs in play without having invented the game:

His originality, like that of every scholastic and Christian philosopher, does not lie in *creating*, but in *inventing*, i.e. in finding the truth. It is the originality of the chess champion, who neither invents the game, nor draws the board, nor fabricates the pieces, but comes to the table when the "situation" is extremely difficult, and observes the position of the pieces, until he discovers the path to follow in order to clear and mate.²⁸

If the truth has already been revealed – rationally explained by the great medieval authorities and then lost in the drift of non-scholastic or anti-scholastic philosophies – the role of the early modern schoolman is essentially that of using reason to defend the acquired truths of the tradition, in the harsh clash of modern (and contemporary) philosophy. Hence, with his systematic reform of metaphysics, Suárez appears to be this kind of scholastic *par excellence*, one who saves the tradition from decline by reordering it, thereby placing it in dialogue with contemporary trends.

However, these interpretations do more than just squeeze Suárez into adamantine Thomistic positions. At once, they also highlight key aspects of

28 CUESTA 1948, 215.

his work along two specific dimensions. On the one hand, they portray Suárez primarily as a metaphysician, whose thought can be actively reenacted for the purposes of twentieth-century discussions. More specifically, they (notably Hellín and Roig Gironella) evoke the idea of Suárez being the eminent advocate of the gnosiological role of abstraction – one of the pillars of new Thomism which opposed other currents such as innatism, empiricism, apriorism, and sensism. As we shall see, this stance led these interpreters to concentrate on Suárez's founding of ontology upon noetics by analogy, while leaving aside other aspects of his metaphysics which are connected with natural philosophy (matter, time, space, place) or theology (angelology). On the other hand, by representing Suárez as a great reformulator and reorganizer of medieval thought, these readings tend to isolate him from any possible influence from his contemporaries. This problem was already posed, albeit in different terms, by Menéndez Pelayo himself, who in his *La ciencia española* asked why traditional historiography had talked of "Thomism," "Scotism," or "Ockhamism" without coining a specific category for "Suarezianism." In this way, twentieth-century Spanish historiography acted in a twofold sense. Indeed, while it implicitly pledged for Suárez's historiographic 'canonization', it also represented him as the frontman of the whole current of 'second scholasticism', and implicitly attributed to him all of the theses which circulated in late scholasticism.

Indeed, the reconstructions put forth by the *Pensamiento* group seem to have taken quite seriously Suárez's endless analyses of his medieval sources and neglect his dialogue with other great thinkers of the Society. It is telling, however, that Suárez's only competitor who was treated as an authority of Iberian Neo-Thomism is the Portuguese João Poinset, O.P. (John of St. Thomas), who embodies certain considerable influences from Suárez in the

form of a more orthodox Thomism. Among the neglected authors one finds yet another Portuguese thinker, i.e. Pedro da Fonseca, the greatest Jesuit metaphysician who preceded Suárez. Though he operated in the traditional form of commentary on Aristotle, Fonseca was an important reformulator of scholastic metaphysics twenty years before Suárez. Besides his work as a logician, it will suffice to remember that Fonseca was the first among the Jesuits to translate Aristotle's *Metaphysics*, who then commented on it accurately and very innovatively, thereby making a substantial synthesis of scholastic thought. In addition, the Portuguese Jesuit was a constant reference for Suárez, who in his *Disputationes* critically discusses his positions and often takes advantage of Fonseca's previous analyses. Iturrioz himself acknowledges that Suárez quotes Fonseca 114 times in the *Disputationes*, making him one of his most relevant references, exceeded only by major references like Aristotle (1.735), Aquinas (1.008), Scotus (363), Augustine (334), Cajetan (299), Averroes (179), Durandus (153), Silvestri (124), and Capreolus (115) - which was much more than figures like Averroes (84) or Ockham (67). Despite that, Fonseca's name is entirely removed from the reconstruction of Suárez's sources by Iturrioz, who preferred to mention Vitoria (3), Soto (75), Toledo (16), and the Coimbrans (13). Is such an oversight intentional? Certainly, a clearer acknowledgment of Fonseca's role in the *Disputationes* would have helped to tell a quite different story about Suárez's metaphysics, its genesis within the Society, and its sources.

2.3. *Ens ut sic: Ontology and the Analogy of Being*

As said above, the *Pensamiento* Jesuits tended to emphasize Suárez's role as a metaphysician. Besides the overall influence of the Neo-Thomistic climate -

including a constant dialogue with the Italian context²⁹ – it is important to recall that Hellín was the author of a book on Suárez's theory of analogy which was published in 1947,³⁰ a quite influential piece on *Pensamiento*. Starting from Hellín's works, it will hence be possible to dwell on some of the interpretations of Suárez's metaphysics put forward in the journal.

The overall approach of these papers is marked by two aspects. First, some of them specifically reconstruct the general architecture of Suárez's metaphysics, with impressively detailed contributions³¹, but that do not settle for simply reconstructing Suárez's philosophy. Also in this case, these attempts are aimed at interpreting and presenting Suárez's metaphysics as a highly systematic, cohesive whole marked by a strongly rationalistic intent. Let us read Iturroz again:

over physical reality, and over logical reality, Suárez placed in the first place – independent of both, although independent of them and assimilable by either of them – absolute reality, without adjectives or conditions of concrete states, whether physical or logical; a pure and real reality, the metaphysical reality, the truest of all; and in his investigation he reached a supreme highness that placed him on an authentically metaphysical level. There he posed and solved substantial problems. Those who misunderstood him, or understood him wrongly, accused and condemned him for being a nominalist, since they did not see him as rooted in the physical and real plane. Those who later abused of his elevation, lost any connection with the real world and lost themselves in the stratosphere of subjectivist idealism. However, nothing is more metaphysically real than Suárez's metaphysical reality. And nothing more philosophical than a philosophy situated on that supreme and absolute level, where essences are formed and eternalized. This is, we think, Suárez's highest merit: that of having elaborated a metaphysical metaphysics.³²

Generally speaking, the *Pensamiento* papers all seem to implicitly argue that

29 Especially via the *Rivista di filosofia Neo-scolastica*; see again the special issue of *Rivista di filosofia Neo-scolastica* GEMELLI 1918.

30 HELLÍN 1947; see also HELLÍN 1945; HELLÍN 1946.

31 See, for instance, HELLÍN 1948; ROIG GIRONELLA 1948a.

32 ITURRIOZ 1948a, 89.

Suárez's metaphysics proceeds, according to a 'modern' movement, ascensively and discursively,³³ first identifying a key-notion (the *ens*) and thereby deducing a series of metaphysical truths.

Second, these critical discussions focus on a small, albeit crucial, group of issues in Suárez's work, which traditionally would have been reputed as fundamental by mid- and late-twentieth century historiography. They are as follows: his doctrine of formal/objective concepts; accordingly, his theory of the analogy of being; and his substantial option for what Hellín and his colleagues dubbed 'existentialism', i.e. existence as the ultimate reality for essence and hence for all of created being.

Such a list concentrates on Suárez's 'noetization' of metaphysics, and neglects other topics. His metaphysics is presented as strongly conceptualistic thought which is inclined towards a realistic ontology, and which could serve as usable material in Neo-Thomistic debates. In particular, his work is seen as a strategic stronghold of scholasticism, from which the core of the Aristotelian tradition could be revived, in an age dominated by Kant and Husserl. Indeed, Suárez's noetics – and consequently his metaphysics, grounded on a peculiar, objective concept-oriented understanding of the analogy of being – are seen as one strategic way out of both the limits of criticism and the idealistic temptations of phenomenology.³⁴ Notably, Suárez's complex twist between gnosiology, language, and metaphysics prompts interest of his twentieth-century readers for retrieving an ultimate, realistic foundation of being, predication and knowledge, in contrast with the solipsistic approaches of modern philosophies.

This seems to be one of the reasons behind a peculiar presentation of

33 HELLÍN 1948, 126.

34 See especially ROIG GIRONELLA 1948.

Suárez's theory of analogy, put forward especially by Hellín.³⁵ Circumventing the many Scotistic (and thus univocist) elements at stake in Suárez's thought, his papers portray the Spanish Jesuit as a direct descendent of the Dominican tradition of analogy from Aquinas to Cajetan. Hence, and at once, Hellín reads what Suárez sets out in *Disputatio* 2 about the formal and the objective concept of being³⁶ in light of what he argues in *Disputatio* 28 about analogy of intrinsic attribution.³⁷

Famously, this remains the received view about Suárez's ontology today; one that Suárez effectively legitimized himself.³⁸ Thus, here I do not wish to question whether Hellín's reading is loyal or unfaithful to Suárez, but rather to point out three elements: 1) the popular reading for which Suárez's foundation of ontology is structurally a part of his theory of analogy of the being is formulated in the first systematic way in Hellín's works; 2) this reading, according to a Thomistic pattern, puts God's unintelligible essence at the core of Suárez's problematic ontology, and makes analogy the way through which to construct a metaphysical *system*, to bypass this obstacle; 3) like his contemporaries, Hellín reads Suárez as a rationalist; accordingly, he understands his attempt at epistemologically founding metaphysics as a science – by showing that metaphysics has one single and precise object, namely, being (*ens*) – as though Suárez would have sought to *construct* a metaphysical system in the order of reason by finding the notion of being as the ultimate notions which to start from. In this way, the analogy of being ends up becom-

35 Outside *Pensamiento*, and much later, see also ROIG GIRONELLA 1987.

36 SUÁREZ 1861, *Disputatio* 2, s. 1-2.

37 SUÁREZ 1861, *Disputatio* 28, s. 1-3.

38 SUÁREZ 1861, *Disputatio* 2, s. 1, § 14: "Fundamentum primae sententiae [...] tangit materiam de analogia entis infra tractandam [...]," s. 2, § 36: "Una est de univocatione entis, quia si ens non est univocum, illa ratio sufficit ut non sit proprie universale; quomodo autem ex dictis non sequatur esse univocum, et quid illi ad univocationem desit, infra in proprio loco est tractandum, agendo de divisionibus entis [...]." See also s. 2, §§ 24, 26.

ing, from a structural problem of metaphysics as ontology, the ultimate foundation of metaphysics, and the pillar of a metaphysical *system*.

As I stated above, this latter aspect of Hellín's interpretation is especially evident in his extensive paper from 1948 *Lineas fundamentales del sistema metafisico de Suárez* (*Fundamental Features of Suárez's Metaphysical System*) where he not only contends that Suárez's philosophy exhibits all the features of a true philosophical system, but even pledges to reconstruct this Suarezian system as a 'synthetic' one (not so far from Spinoza's) in which all the metaphysical truths descend *a priori* and deductively from the first and the higher, i.e. the identity of essence and existence in God and hence His necessary existence); an aspect connected in turn with Hellín's idea, which I shall hint at below, that existence (in the scholastic meaning) is the ultimate core of all of Suárez's philosophy. According to Hellín, however, God's essence constitutes the core of Suárez's metaphysics:

The predicate 'being by essence' is that which is firstly conceived in God: from it are derived *a priori* all its characteristic predicates, and particularly its infinity and its imitability, and by imitability he is also the rationale *a priori* for the possibility of beings by participation in infinite variety; in turn, the predicate 'being by participation' is the one that is firstly conceived in the creature, and from it are derived *a priori* all the characteristic predicates of it, such as its continuity, the necessity of divine conservation or cooperation, the obediential power, the finiteness, the potentiality, the mutability, the composition of potency and act, at least accidental, the multiplicability of beings in the species and of individuals under the same species, the univocal similarities, which bind created beings to one another, and the analogous similarity which binds them to one another and to the Creator. Therefore, the simplest unity of being by essence is the *a priori* reason of its attributes and in particular of its immutability, and the *a priori* reason of being by participation in its immense variety and composition.³⁹

39 HELLÍN 1948, 139. Likewise, albeit different, readings of Suárez's (alleged) systematic metaphysics also circulated among contributors who were not members of the *Pensamiento* group, and whose contributions appear in the 1948 special issue on Suárez. This is the case with two influential intellectuals like the aforementioned Marcial Solana, and the historian of Spanish philosophy Juan Yela Utrilla. Bringing Suárez outside the limits of scholastic metaphysics, both Solana's and Yela's interpretations advance the notion

It must be said that Hellín's reconstructions widely acknowledge what today's readers call the "theological orientation of Suárez's metaphysics."⁴⁰ This is unlike later interpreters, who (sometimes influenced by Heidegger) would see a 'secularized' notion of being in Suárez's ontology. As Hellín points out, Suárez's whole system (so to speak) of analogy is wholly constructed upon a prior acknowledgment of the weakness of the human mind. Suarezian analogy is hence a way to construct a systematic metaphysics through bypassing the structural limits of the created mind by intellectually grasping, and verbally uttering, the intrinsic unity of a layered reality; especially in seizing the unity of created and uncreated being:

No such thing as the analogy of being would exist if all beings were equal; if they were all unequal, so that they are neither similar nor connected among themselves, there would be no analogy either, because there would be neither a concept nor a common term grounded in reality. And finally, if the understanding were to know all beings by their own concepts and as they are in themselves, there would be no analogy of being either, because although in this case there would be very different and mutually related beings, and they would be known as diverse and related, nevertheless, there would be neither a common concept nor a common term for all of them; neither would the one be known by concepts taken from the others, nor would they be named by terms primarily imposed on the others. So, before directly and technically solving the problem of analogy, we should be aware about the reality of beings that, being diverse, have some resemblance or connection among themselves, and that we conceive of some of them by concepts taken from others, or name them by terms imposed primarily on others. Dealing here with the analogy of being and of the other predicates which are shared by God and creatures, we must investigate whether God exists and what we know of him, his infinite transcendence over

of an implicit similarity between Suárez and early modern rationalism. Solana (SOLANA 1948) magnifies Suárez's claim that the principle of contradiction is the first and the ultimate metaphysical principle, making it the foundation of an abstract and aprioristic philosophy, not so distinct from Clauberg's and especially Wolff's. Yela Utrilla (YELA 1948), instead, reconstructs Suárez's overall account of the being of reason, by stressing that this issue is intrinsically connected with problems posed by idealism, and that, in a scholastic context that went beyond exemplarism, Suárez remains a realist while also anticipating German idealism. These two readings partially coincide with later interpretative stances, and which arose in the wake of super-transcendentalistic interpretations of Suarezian thought.

40 SALAS 2018.

all created and creatable things, both in the order of being and in the order of cognition, and, finally, how the opposition that seems to exist between God's transcendence and the possibility of our knowledge of Him is reconciled by means of analogy.⁴¹

However, Hellín reconstructs Suárez's whole theory of God's transcendence and culminates in the general thesis that we are led to opt for analogy since we cannot know God's essence. Indeed, in Hellín's view, we find ourselves at a crossroads. In one direction, we have the view that the concepts which we positively and commonly predicate of created reality are cannot at all be used to describe God's essence;⁴² a position that easily falls into dogmatic agnosticism. In the other direction, we have the way of projecting those attributes onto God; a position that falls into pantheism. Hence, the whole difficulty consists of trying to conceive of God positively but by analogy, without negating its difference with creatures.⁴³ Indeed, this theological *impasse* can be solved only by resorting to an analogical understanding of being, based on the analogy of intrinsic attribution. Hence, analogy is at once both a metaphysical strategy and a theological necessity.

2.3 The Abstraction Issue

By situating Suárez's thought in such a theoretical framework, the contributors of *Pensamiento* were particularly interested in another issue, which could be dubbed the 'abstraction problem'. Once it had been established that

41 HELLÍN 1945, 148.

42 HELLÍN 1945, 172.

43 HELLÍN 1945, 173: "the whole difficulty consists of seeing whether at least the common predicates, which enter into the analogical concept of God, are representative of some perfection that is formally in God, even though we do not represent it according to the way it is in God."

Suárez's theory of analogy is integral to his construction of ontology, and once it had been noted that Suarezian analogy pivots on a 'noetic' understanding of the unity of being, it appeared crucial to also determine Suárez's theory of *ens* from a gnosiological point of view, spelling out the process by which we get to grasp such a wide and general objective concept of 'being' – such that we can even employ it to analogically predicate something common between God and creatures. Evidently, this problem concerns not only the gnosiological foundations of Suárez's metaphysics and simultaneously connects it with two other issues. On the one hand, it plays a strategic role pitting Suárez against criticism and phenomenology, by showing that the human intellect has a 'way out' to realism, and away from idealistic solipsism. On the other hand – and also for this latter aim –, it provides a crucial contrast with the 'allegations' of Nominalism made against Suárez by a number of important representatives of Neo-Thomism.⁴⁴

This is why *Pensamiento* featured several important papers devoted to Suárez's gnosiology and theory of concepts over the years 1945–1975. Alejandro authored two famous articles which touched on Suárez's theory of the cognition of singulars and universals. The first one, which was published in two parts in 1947, deals with the thorny fact that Suárez effectively subscribed to the thesis of the direct and immediate knowledge of the material singular before the universal; a position previously held by Scotus and Ockham, and strongly contrasted by Thomism, which conversely maintained that matter is unintelligible and that it is impossible to know the singular directly. Alejandro's strategy was to admit Suárez's anti-Thomistic view, which he de-

⁴⁴ Spanish Neo-scholastics saw this point as crucial, since they identified Nominalism as an ultimately agnostic and anti-metaphysical tradition. See ALEJANDRO 1947, 404, and ALEJANDRO 1948c. Those who accused Suárez of being a Nominalist are in particular Mahieu (MAHIEU 1921), Marèchal (MARÈCHAL 1923, 26 and 27), and Giacón (GIACÓN 1941). See also ROIG GIRONELLA 1961a.

scribed as “rational gnosiological optimism,”⁴⁵ and defend it. In turn, he accused Thomism of embracing “Plato’s poetic thesis”⁴⁶ of the unknowability of matter. Interestingly, Alejandro pivots on Suárez’s anti-platonism (and the alleged platonism of the Thomists) by connecting this issue with Suárez’s peculiar understanding of the principle of individuation (entity), which makes the individual into a pure individual, and not a particularization of a common nature.⁴⁷ For Alejandro, this shows that the doctrine of the direct knowledge of the singular takes part in a wider anti-platonic strategy implemented by Suárez, which allows him to more properly defend a Thomistic moderate realism.⁴⁸ Alejandro’s following paper, featured in 1948,⁴⁹ deals with the Uncommon Doctor’s theory of the universal concept. Herein, he attacks Kant’s notion of ‘intuition’ and pledges to show that Kant (and not Suárez) follows in the wake of Ockham’s doctrine, by arguing that the German philosopher was pushed to contend that ‘concepts’ (universal notions) cannot be acquired from the outside, but rather must indwell in the subject itself. On the contrary, through his theory of the intelligibility of the singular, Suárez manages to save a form of the moderate realism of universals and to clear out why and how we get to know universal things by means of the knowledge of singulars.⁵⁰

45 ALEJANDRO 1948a, 429.

46 ALEJANDRO 1947a, 423.

47 SUÁREZ 1861, *Disputatio* 5, s. 6. See GRACIA 1979; GRACIA 1982; GRACIA 1994.

48 ALEJANDRO 1947b, 151–152.

49 ALEJANDRO 1948a.

50 It is worth noticing that Alejandro carefully distinguishes Suárez’s from Scotus’s view, insisting on the fundamental difference between the two great masters about the universals and the principle of individuation (Scotus’s individual is not Suárez’s, nor Aquinas’ or Ockham’s). Yet, Suárez’s theory of the knowledge of the singular (like Fonseca’s and of most of the sixteenth and seventeenth-century Jesuits) draws from Scotus’s doctrine (e.g. *Quaestiones de Anima*, q. 16), especially in claiming the priority of the singular in universal in cognition (see SOUTH 2002, who yet interprets Suárez’s doctrine as departing from both Aquinas and Scotus). On the other hand, Suárez (SUÁREZ 1861, *Disputatio* 5, s. 2, §§ 9–12) famously tries to reconcile his moderate realism with Scotus’s theory, by identifying the notion of the ‘entity’ (i.e. singular existence as a supposit) with

In later times, these topics would remain central in *Pensamiento*, with papers like those of Muñoz⁵¹ and Roig Gironella.⁵² Yet another, even more metaphysical, level of the ‘abstraction problem’ would inspire these authors, i.e. the issues, connected with Suárez’s aprioristic ‘foundation’ of metaphysics, of the distinction between the formal and the objective concept. In 1948 and 1962, two papers featured in *Pensamiento* dialogued about this topic at a distance. The first article was Eleuterio Elorduy S.J.’s work devoted to Suárez’s notion of ‘objective concept’. This lengthy article (90 pages) reconstructs in detail all the occurrences of Suárez’s objective concept. Apart from critically discussing the interpretation of Mahieu,⁵³ and championing Suárez’s position, Elorduy dwells on the historical placement of his doctrine with respect to other understandings of the same notion and, by comparison with the Spanish thinker’s manuscripts,⁵⁴ on the role of the Coimbra Jesuit Balthasar Álvarez (the editor of Suárez’s posthumous works) in interpolating its genuine doctrine in the *De anima*. Despite its great erudition, Elorduy’s paper overlaps different statements about the objective and the formal concept. The great number of different quotations, on many different topics, of the notion of ‘objective concept’ should have led him to acknowledge that Suárez did not formulate a peculiar understanding of this notion, but rather, one which he in fact drew from the overall scholastic context. Yet Elorduy simply could

the ‘principle of individuation’ in fully conceptual common natures (see GRACIA 1979; GRACIA 1982; GRACIA 1994). As noted by South (SOUTH 2002, 788n), Suárez’s theory of the cognition of the singular “has generated some interest among Suárez interpreters” in the twentieth century (including some further accusations of nominalism; see PECCORINI 1974). However, “one drawback shared by all these interpreters is the need to view Suárez as a kind of Thomist,” whereas “he is not just modifying one theme from Thomas but is elaborating a position that has deep roots in his metaphysics, psychology, and natural philosophy.”

51 MUÑOZ 1949; MUÑOZ 1950.

52 ROIG GIRONELLA 1959; ROIG GIRONELLA 1961a.

53 MAHIEU 1921.

54 ELORDUY 1948a, 351–355.

not renounce the idea of the general cohesion and originality of Suárez's work; accordingly, he blatantly misses Suárez's notion of the objective concept, especially in relation to the formal one and with the claim that the latter constitutes a "formal and intrinsic term" of the mind's conception.⁵⁵ He ends up claiming that the objective concept is an intra-mental additional representation, formed reflexively as a "factitious idea"⁵⁶ (this lexicon is obviously Cartesian), which endures in the knowing subject and is not strictly dependent upon the presence of the *verbum mentis*.

This reconstruction is gently rectified by Hellín's 1962 work, a keen and lucid reply to Siewerth's interpretation of Suárez's notion of the objective concept.⁵⁷ Like Elorduy, Siewerth misunderstood Suárez's notion of 'formal concept', thereby resulting in a questionable interpretation of Suárez as a "Cartesian and a Kantian," i.e. a subjectivist. According to Siewerth – who effectively mistook the fact that the formal concept disposes the mind towards objective knowledge for the fact that it is the ultimate knowledge of the mind – Suárez held that the mind never knows its external object, but can direct its attention only to its intra-mental contents. Hellín's point-for-point analysis of Suárez's claims, especially of *Disputatio 2*, is an example of clarity, and definitely sheds light on the Uncommon Doctor's view:

for Suárez, the formal concept is the act of understanding, and not the thing understood. It is a quality produced by the possible intellect and the impressed species. The action by which it is produced is a predicamental action distinct from the intellect and from the act of understanding itself; the formal concept is an *intrinsic term* of that action, i.e. it is a term that is merely *produced* by that action, and not *known* by it. The act of understanding, or mental verb, is *extrinsically* terminated, as into an object, into the thing itself, and not to any internal image, and hence not into the formal concept itself. [...] If one takes into account

55 SUÁREZ 1861, *Disputatio 2*, s. 1.

56 ELORDUY 1948a, 350.

57 SIEWERTH 1959, 138–141.

Suárez's own words, the theories that these words presuppose, and the explanation that Suárez makes of his own claims, it is impossible to attribute to him the slightest shadow of subjectivism or idealism.⁵⁸

Interestingly, Elorduy's reading would be recovered almost ten years later in another paper, authored by José Aleu Benítez S.J. which was issued in 1970. Like Elorduy, Aleu Benítez (who mentions every paper published in *Pensamiento* on this topic, save for Hellín's) subscribes to the idea that the objective concept may exist just by virtue of reflexive knowledge; however, he seems especially worried about avoiding, for the Suarezian mind, a purely representative understanding of knowledge, which would entail a pivotal issue of criticism. Indeed, how could representative knowledge representatively 'grasp' an extra-mental reality which is radically indeterminable *a priori* for the intellect? Aleu Benítez's idea is that the production of the objective concept structurally depends upon an undefined "vital operation" and by the intrinsic proportion between the thing and our cognitive power; such a proportion somehow guarantees the objectivity of our representations.⁵⁹ The vital act also coincides with the reflexive knowledge mentioned by Elorduy, and also with the "vital adhesion" by which a subject consciously subscribes to the correspondence between its formal concept and the extra-mental thing.⁶⁰ Although this reconstruction hits the bull's-eye in certain respects, perhaps one should not take it too seriously.⁶¹ It is, nevertheless, quite revealing in il-

58 HELLÍN 1962, 432.

59 ALEU BENÍTEZ 1970, 405–406.

60 ALEU BENÍTEZ 1970, 415–416.

61 This whole interpretation is grounded upon a few passages in Suárez's works (*De anima*, III, 2, § 5) that Aleu Benítez over-interprets. Herein, Suárez speaks about the non-resemblance between the intentional species and the thing. Although the intentional species does pertain to the formal concept (which is, materially, a species in the intellect), Suárez does not actually refer to the objective concept. Nor does Suárez say that the thing has some proportion with our mind (ALEU BENÍTEZ 1970, 406) so that this "vital operation" produces the objective concept. Suárez simply claims that while the impressed species in the intellect does not formally reflect the extra-mental object (unlike-

illustrating which problems were at stake in the debate about Suárez's objective concept and its possible usage against Kant's criticism.

2.4 Essentialism or Existentialism?

However, besides the 'abstraction problem', yet another issue that, starting especially from 1948 – the publication date of Gilson's *L'être et l'essence*⁶² –, appears in some papers from *Pensamiento* and would contribute immensely to shaping the subsequent debate on Suárez's metaphysics. Indeed, for an ardent Neo-scholastic who wanted to associate Suárez with Aquinas, and who aimed at founding a Neo-Suarezianism, Suárez's thought was embarrassing especially on one particular point; namely, following Duns Scotus, Suárez overtly rejects the real distinction between essence and existence. As is well-known, the idea that the real distinction of essence and existence was a specific mark of Aquinas' thought was stressed especially in the work of Maritain and Gilson, and in the Neo-Thomistic historiography of medieval thought as a whole. On the other hand, its importance was implicitly connected with contemporary debates on the notion of 'existence', and with the rise of an 'existentialistic' philosophy in the '40s, against which the Church did not take an official position before 1950, with Pius XII's encyclical *Humani generis*.⁶³ Especially via Heidegger and his critique of classic ontology, the problem

ness), it does have some analogy with it, in the sense that the cognitive power conforms with it in order to be in analogy with the thing. Aleu Benítez is right, however, in stressing that for Suárez, complete knowledge only comes when the intellect forms a reflexive species by a reflexive act, which is also involved in the process by which the intellect know *in actu signato* that a certain connection represented in the mind conforms with thought. But this is not the "vital operation" by which the intellect actively participates in the generation of the species. Such an operation rather seems to be the active production of the species, as in Scotus' view, to which Suárez subscribes and which for him explains the process of the generation of the species itself, and not, however, that of the objective concept.

62 GILSON 1948; condensed English edition GILSON 1949.

63 PIUS XII 1950, § 5: If anyone examines the state of affairs outside the Christian fold, he

of 'existence' came to touch quite closely on the role played by scholasticism in this dispute. In turn, Gilson interpreted Aquinas's philosophy as mainly 'existentialistic', and labeled Suárez as intrinsically 'essentialistic', i.e. built upon a rationalistic pre-eminence of essence as the ultimate core of the *ens*.⁶⁴

Gilson's reading was at least questionable, since – as noted by Hellín⁶⁵ – it was grounded on a prior understanding of the whole problem along the lines of the essence-existence distinction, which yet Suárez (along with most of his Jesuit colleagues) reduced to a rational distinction. Nonetheless, Gilson's influential reading managed to trigger a vivid debate that compelled Iberian Neo-Suarezians to stress Suárez's strong realism, to which his alleged rationalism also owes a great deal. The *Pensamiento* Jesuits reacted in a number of different ways. A paper by Luis Martínez Gómez S.J., featured in 1948,⁶⁶ stressed the intrinsic connection between Suárez's theory of analogy of intrinsic attribution with his position about the essence-existence problem.

will easily discover the principle trends that not a few learned men are following. Some imprudently and indiscreetly hold that evolution, which has not been fully proved even in the domain of natural sciences, explains the origin of all things, and audaciously support the monistic and pantheistic opinion that the world is in continual evolution. Communists gladly subscribe to this opinion so that, when the souls of men have been deprived of every idea of a personal God, they may the more efficaciously defend and propagate their dialectical materialism. Such fictitious tenets of evolution which repudiate all that is absolute, firm and immutable, have paved the way for the new erroneous philosophy which, rivaling idealism, immanentism and pragmatism, has assumed the name of existentialism, since it concerns itself only with existence of individual things and neglects all consideration of their immutable essences. There is also a certain historicism, which attributing value only to the events of man's life, overthrows the foundation of all truth and absolute law, both on the level of philosophical speculations and especially to Christian dogmas." Interestingly, CUESTA 1951 (a paper written before the publication of *Humani Generis*, but published a year later) recalls that "in Spain, this controversy took place during the Theological Week of September 1949, and still remains present in the view of those writers who profess to be sincerely Catholic and judge essentialist philosophy – elaborated through abstraction and reasoning – to be less suitable or insufficient to support religious beliefs, and legitimize ethical principles in an effective, vital and human way" (55).

64 GILSON 1948, 144 and following.

65 HELLÍN 1956.

66 MARTÍNEZ GÓMEZ, 1948.

Gómez stresses that, for Suárez, existence is a fundamental constituent of any being; accordingly, he argues, Suárez could in no way embrace Cajetan's analogy of proportion, which is based upon a real distinction of essence and existence, which is why the Uncommon Doctor instead subscribes to the analogy of intrinsic attribution. Besides Gómez's work, the major voices of this debate were Iturrioz and Hellín. The former authored a paper published outside *Pensamiento*,⁶⁷ where he aligned with the idea – put forward by the Italian Jesuit Nicola Monaco – that one can find in Suárez a surrogate of the essence-existence distinction. Monaco and Iturrioz especially pointed to the fact that even though Suárez subscribes to the essence-existence identity doctrine, nevertheless opened the possibility to a real distinction between the actual essence and its *subsistence*.⁶⁸ Accordingly, they argued, one can consider such real distinction as equivalent to the essence-existence one, so as to assimilate Suárez's doctrine to Aquinas's, and to look at the two theories as mutually equivalent.⁶⁹

Hellín discusses this view in a note dating back to 1953,⁷⁰ where he subscribes to the parallelism between the subsistence-essence real distinction (Suárez) and the essence-existence real distinction (Aquinas). Yet, he denies that one can, in this way, reduce Suárez's "system" to Aquinas's. Rather, Hellín argues that one should reduce Aquinas's view to Suárez's, since subsistence does not confer any more existence to the essence, which (in Suárez's

67 ITURRIOZ 1949.

68 SUÁREZ 1861, *Disputatio* 31, s. 5, § 5.

69 One might dare to note that Monaco and Iturrioz misunderstand Suárez's distinction, since individual subsistence has nothing to do with existence in general; it is rather the metaphysical component that 'completes' a certain individual and makes it be really 'this', besides the logical 'thisness' bestowed on it by the principle of individuation. It is not by accident that this doctrine was formulated by Suárez (like others) within the personalistic-Trinitarian context of the problem of 'supposality' or 'personality', and was also accepted by the Thomists (Cajetan). See MUÑIZ 1946; QUARELLO 1952; REICHMANN 1959; RAMELLA 2019; GUIDI 2023.

70 HELLÍN 1953.

doctrine) already and intrinsically exists. Hence, one can reconcile Aquinas's view with Suárez's essence-existence identity by asserting that subsistence, and not existence, adds up to the actual essence and generates the supposit.

More importantly, a few years after this intervention (1956–1957), Hellín went on to publish a two-part paper on the issue, in which he challenged Gilson's⁷¹ tenet.⁷² Even though Hellín's other essays are not of inferior quality, this one is surely one of his most important, both in its content and in its influence. Hellín very lucidly questions Gilson's overall approach, by arguing that his classification of Suárez as an essentialist is formulated entirely as if the real distinction between essence and existence was effectively the only theoretical paradigm. Hellín set out three possible classes of scholastic positions within those who admit the real distinction between essence and existence: 1) the essentialists, who afford essence with the ultimate role in bringing about the being; 2) the existentialists (*existencialistas*), who contend that existence is the crucial constituent in being; 3) the existents (*existentiales*), who argue that both existence and essence are indispensable for the coming into being of a being. Yet, he notes,

these schemes presuppose the real distinction of essence and existence, and claim that the total intrinsic perfection of the being comes from essence alone, or from existence alone, or partially from essence and partially from existence; all of which make no sense if essence is the same reality as existence. For Suárez, one should invent a fourth view, or scheme. He could be said an *ontist* or an *existential integralist*, since the real entity, which is opposed to nothingness, is at once essence and existence. All the reality of the entity considered as a degree or special order of being, is called essence; and the whole same reality, taken as that which is there, opposed to nothingness, is existence.⁷³

71 Along with Gilson, another representative of this essentialistic understanding of Suárez's metaphysics, challenged by Hellín, is Ignazio Bonetti (BONETTI 1951).

72 Hellín's defense of Suárez's 'existentialism' continued in three papers published in *Es-píritu*: HELLÍN 1961 (on Suárez's understanding on the possibles) and the two posthumous articles HELLÍN 1980 and HELLÍN 1981.

73 HELLÍN 1956, 162.

The second part of Hellín's masterful analysis is devoted to showing that existence is the main constituent in Suárez's doctrine. Though essence is just a limitation of existence, this does not at all make Suárez an existentialist. Surprisingly, after having neutralized Gilson's accusations, Hellín goes on the counter-attack. Suárez's "existential integralism," he argues, constitutes a distinct form of existentialism; the only one which is compatible with Catholicism, and which is immune from the irrationalist tendencies of existentialism:

Such a Suarezian existentialism shows well how scholastic philosophy, properly understood, is not a philosophy of abstractions, nor a rationalist philosophy, but a philosophy of realities, and one in which existences are not deduced *a priori*, but are taken from reality and verified only *a posteriori*. Modern existentialism allows that the object of philosophy must be realities, and not mere abstractions, and that, in being, the main element is existence. This was a great progress, ascertained by modern existentialism; but it was not a progress with respect to scholastic philosophy, since it had this doctrine already in ancient times, but [only] with respect to Wolffian and Hegelian philosophy [two forms of rationalism, for Hellín]. The real being (*ser*) is nothing but the singular and concrete, and it is this very being that is to be saved or condemned, not Hegel's abstractions. Yet scholastic existentialism fairly corrects modern existentialism by reminding it that in addition to the existence of the moment and the becoming, there is the existence of what is permanent and of substance. It further claims that universal concepts are true with respect to the thing represented, though not as to the mode of abstraction; this allows us to make universal judgments of absolute value, by which we can intellectually ascend to the real knowledge of supra-experiential entities, higher than pure becoming, such as God, the substanceness and spirituality of the soul, and the immutability of normative morality.⁷⁴

In sum, Suárez's metaphysics of existence is the way out of both the irrationalist temptations of existentialism and the anti-realistic ones of essentialism, and allows us to remain within a metaphysics of substance. As I hinted at before, Hellín's anti-Gilsonian championing of Suárez's genuine view on this topic is very important, both conceptually and historiographically. Effect-

74 HELLÍN 1957, 37-38.

ively, if Gilson's tenet gave birth to a generation of (mainly French) interpreters, who were inclined to read Suárez as an essentialist akin to Clauberg and Wolff, Hellín's reply paved the way for a scholastic reaction to such readings, which would continue with José Pereira's works⁷⁵ and continues today in the work of many scholars.⁷⁶

2. *Aristoteles Lusitanus*

As previously mentioned, this immense undertaking to construct Neo-Suarezianism is not immune from a number of historiographical decisions. The most blatant of them is that of isolating the many late scholastic doctrines discussed and improved by Suárez, making them as many parts of a Suarezian 'system' and putting them forward as personal ideas of Suárez himself. In this reconstruction, Pedro Fonseca and the Portuguese tradition appear to be the 'sacrificial victim' of the rise of Spanish Neo-Suarezianism, according to a historiographical tendency that was dominant in Spain. It suffices to say that the aforementioned Solana, in his *Historia*, treated Fonseca and the Coimbra as Spaniards, likely based on the fact that, from 1580 to 1640, the crown of Portugal was united to (and under) that of Spain (the Iberian Union). On the other hand, the major Portuguese figure welcomed among the great authorities of Neo-Thomism was João Poinset, a representative of the Salamanca School who mainly lived in Spain.

It is therefore understandable that the devotion of such great attention on Suárez polarized the debate, setting the Portuguese to work to construct a nationalistic valorization of their own darlings, and to stress the presence of a Lusitanian line of early modern scholasticism, represented especially by Fon-

⁷⁵ See especially PEREIRA J. 2004; PEREIRA J. 2007.

⁷⁶ And, as the investigations go on, the interpretation of Suárez as an essentialist appears weaker day after day.

seca and the Coimbrans. The spirit of this endeavor is still well represented in Bacelar e Oliveira's 1960 paper, which takes advantage of Baltazar Telles's praise of the Coimbra Curse in his *Chronica* to stress the following:

Baltazar Telles refers here to a transformative work by the Coimbrans's action. He vigorously judged, with a critical stance, a positive happening encompassing the entire scope of Latin American, and even Eastern, philosophical studies that were influenced by the Portuguese. He emphasized the philosophical and the teaching spirit of the Masters but, above all, he saw in them the capability of the fifteenth century to bequeath the History of Culture as peculiarly their own, and this was the result of the organic discipline acquired in the Renaissance universities: an *excellent Method*, with, keeping in mind the problem of teaching, the prerogatives of clarity and the grace of brevity. What Telles applied to Portugal could be extended, in a much broader observation, to all the European centers where the vigorous influence of the College of Arts was felt. The chaos of Commentaries, Sentences, and Disputes gradually received comprehensive constructions, to which the Iberian Peninsula contributed with systematic works that remain to this day.⁷⁷

Overtaking Solana's operation, Portuguese historiography advanced an approach which interestingly involved Suárez, who lived in Coimbra from 1597 to 1617 and died in Lisbon in 1617, hence leading most Portuguese scholars to consider him a fellow compatriot and representative of the Coimbra school. As I will show, almost the same thing happened with another great Spanish philosopher, Luís Molina, whose fortune fared less brightly among Portuguese scholars due to his controversy with Fonseca about the authorship of the doctrine of the "middle science."

However, the *Revista portuguesa de filosofia* played an important role in the relaunching of Portuguese scholasticism, especially on two occasions. The first one was the 1953 special issue *Pedro da Fonseca: o Aristóteles Português (1528-1599)*, which collected seven important papers on Fonseca, and was put together on the four-hundredth anniversary of Fonseca's first course in Coim-

⁷⁷ BACELAR E OLIVEIRA 1960, 140-141.

bra as a Professor in the College of Arts (1553). This special issue follows another (1952) which was devoted to another major figure of Portuguese (or alleged Portuguese) scholasticism, Peter of Spain, who, like Fonseca, was the author of a widespread treatise on logic. The second was the 1955 issue which collected proceedings from the First Portuguese National Congress of Philosophy, an important event that gathered, among others, several Portuguese and Spanish scholars working on these topics.

2.1. *A Genuine Thomist*

Regarding Fonseca, one clear testament to the notion that Portuguese scholars had of him, still in 1953, is the brief anonymous foreword which opens the special issue of the *Revista* devoted to him:

If the fifteenth and sixteenth centuries were, philosophically speaking, faint centuries in Europe, the same cannot be said about the Iberian Peninsula. The Renaissance took place in the Iberian Peninsula in the thirteenth and fourteenth centuries, and then died only to rise again in the sixteenth and seventeenth centuries, in the Iberian Peninsula, with the great philosophical renewal in which the Salmanticenses, the Complutenses, and the Conimbricenses took a remarkable part. Portugal was represented by names that cannot be forgotten: John of St. Thomas, Suárez, Molina, Fonseca and the whole Coimbra School. Of this School, Fonseca was undoubtedly the most notable representative. Critics dubbed him the "Portuguese Aristotle" for his sharpness of wit, breadth of knowledge, and vigor of thought. However, his name and his work are almost unknown to us. Only quoted, when quoted, as a representative of scholasticism, a term that means nothing, or very little to us, in the rare books written about philosophical culture, his work sleeps a long oblivion in the dust of the libraries, those being rare who take it out to leaf through for curiosity or interest.⁷⁸

These few lines apparently repeat Giacom's historical narrative recalled above; actually, they tend to present Portuguese and Spanish philosophy as an exception, and the *siglo de oro* as the age of a substantive rebirth of Iberian

78 UNKNOWN 1953, 343.

philosophy. Among the main characters of this venture are some authors who lived in Portugal, even though they were not themselves Portuguese, and almost all related to Coimbra. Among the representatives of the Coimbra School, Fonseca especially was the – now neglected and forgotten – great philosophical genius of Portuguese Aristotelianism.

Already in 1946, Cassiano Abranches devoted a paper to the genesis of Fonseca's *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, and pledged to show that the Portuguese Aristotle "was the most profound philosopher we had, and the most appreciated metaphysician in the sixteenth and the seventeenth centuries."⁷⁹ His presentation of Fonseca as a great metaphysician remains quite significant. Despite constant associations of him with Peter of Spain, and even though Fonseca's *Institutiones* was one of the most popular and influential texts of logic in the early modern age (overtly mentioned in the *Ratio Studiorum*), the treatment of Fonseca's work is indeed entirely focused on the *Metaphysics* and his role as the frontman of the Coimbra Schools; a role that makes Fonseca a perfect *alter-ego* of Suárez, the great methodological reformer of Aristotelian philosophy.

This particular approach compares Fonseca and Suárez in terms of the general reorganization of Aristotelian thought, with respect to which Fonseca appears to be still constrained to the form of the commentary. One peculiar strategy that many scholars implemented in the *Revista* was that of following Suárez's lead in praising Fonseca for his philological work on the Greek text of the *Metaphysics*, and for having provided a clearer translation of Aristotle's words.⁸⁰ At the same time, they also tended to stress Fonseca's charisma as an

79 ABRANCHES 1946b, 57.

80 GIACON 1953, 410; SUÁREZ 1861, *Index Locupletissimus*, c. 7, q. 1: "[...] ideo inutile reputo in illis rationibus aut explicandis aut defendendis immorari, sed legantur expositores, et praesertim Fonseca, cuius translatio tam est elegans et dilucida, ut fere sine expositore a quovis intelligi possit."

innovator. Let us read, for instance, how Abranches again circumvents Fonseca's loyalty to the commentary tradition, and presents his work as an independent treatise, like Suárez's:

His scholarship was vast and solid, and in investigating the various doctrines he is extremely thorough and subtle. In setting out his doctrines he is brilliant and clear, without too much extension, and above all he abhors useless subtleties. He knows all the doctrines and all the authors, both ancient and scholastic, being charitable and inclusive with all opinions. We might take the questions of Fonseca, order them logically, and we would have a new and personal treatise on metaphysics. Therefore, his work is not a mere commentary on Aristotle, but an original work due to his very fruitful metaphysical talent. He keeps full freedom and independence in judging the authors and schools, without committing himself to any one in particular.⁸¹

These words are somehow consonant with those of Giacón, who participated directly in this discussion through a paper which appeared in 1953 and which was devoted to "Fonseca's Neo-Aristotelianism" (read: Fonseca is not a Neo-Thomist or a Neo-scholastic, but a Neo-Aristotelian). Here the Italian Jesuit remarks that

Fonseca was not concerned with reporting Aristotle's genuine thought, but above all he sets out what must be admitted according to the truth. Some questions are discussed at length, and one cannot deny that, for those interested in Aristotle's thought, these discussions render the development very heavy. Under the excuse of commenting on Aristotle, Fonseca intended to develop the whole of philosophy.⁸²

One contrasting voice – which, albeit agreed about the general aim – was that of Diamantino Martins, who attributed Fonseca's decision to write a commentary to pedagogical concerns.⁸³ However, it is not accidental that, apart

81 ABRANCHES 1946a, 56.

82 GIACÓN 1953, 411.

83 MARTINS D., 1953, 405.

from the keen reconstruction of his doctrines, the *Revista* group consistently remains interested in Fonseca's relation with Suárez. These scholars dwell especially on how Fonseca, despite his Scotism, was closer to Thomas Aquinas than Suárez, and to what extent Suárez contributed to the corruption of Thomism in the modern age. Severiano Tavares, one of the main characters in this story, concludes, for instance, as follows:

Fonseca always had Thomas Aquinas [’s work] under his eyes, and one can say, generally speaking, that his philosophical positions, despite being close to Duns Scotus in many points, are much closer to those of Aquinas, which would not be the case with the continuators of the School of Coimbra. Suárez is much further away [from Aquinas] and, although he calls himself a disciple of the Angelic Doctor, his most fundamental doctrines are much more distant from the positions of this holy Doctor. However, due to various circumstances, Suárez succeeded in influencing the ideology and the philosophical paths of the Coimbra School much more strongly than Fonseca. Certainly, the latter exerted a great influence, in turn, on Suárez himself, who held Fonseca's opinions in great regard, sometimes following them openly, but much more implicitly, in his *Disputationes Metaphysicae*, although he also departed from him on many points, yielding over and over to other doctrines of the time. This is how the Coimbra School found its man, whom it had been searching for from the beginning, and leaned on him. Was it a pity? Perhaps. What would have become of it if it had followed Fonseca's more orthodox Thomism?⁸⁴

Tavares's surprising claims present Fonseca as the staunchest advocate of Thomism, and an influential figure on Suárez himself, whereas the latter is portrayed as a philosophical ouster who, through his influence on the School of Coimbra with his eclectic views, contributed to leading it astray. Besides these radical statements, Suárez's intellectual debt towards Fonseca is a constant subject of interest for the works featured in the *Revista*. For instance, in his 1953 paper, Ramon Ceñal S.J. recalled that "Fonseca's *Commentaries* are the immediate precedent of Suárez's *Metaphysical Disputations*, and it is undoubtedly a great credit to the Portuguese Jesuit to have prepared the way

84 TAVARES 1953, 353.

for the Spanish Jesuit's great architecture through this work."⁸⁵ But the most unexpected contribution in this sense is surely that of the aforementioned Spanish Jesuit Eleuterio Elorduy, who devoted a whole paper⁸⁶ to illustrating Fonseca's influence on Suárez, also via quantitative analysis. Significantly, Elorduy allowed himself to make such an acknowledgment in a Portuguese journal, specifically in the 1955 proceedings of the *Congresso Nacional*, whereas he rarely mentions Fonseca in *Pensamiento*, as well as his sway on Suárez's ideas. Nevertheless, Elorduy's tone is conciliatory, as he affirms that "Fonseca found in Suárez his most competent reader, the most authorized censor, and the most loyal admirer he could desire."⁸⁷

2.2 A Great Unknown Thinker and a Good Portuguese

Apart from these attempts to articulate Fonseca's role in a general history of Iberian scholasticism, the Portuguese Aristotle's thought remains in part enigmatic and, in some aspects, untouched. It would remain this way until at least Miguel Baptista Pereira's 1967 monograph⁸⁸, António Coxito's works⁸⁹ and, above all, António Manuel Martins's 1994 book.⁹⁰ Indeed, among the papers published by the *Revista*, only a few delve in-depth into Fonseca's doctrines. Most of them were authored by Abranches, who (on a much lesser scale) played for Fonseca the role played by Hellín for Suárez.

Abranches' papers concentrate on Fonseca's position about the analogy of being (closer to Cajetan and in contrast with Suárez's),⁹¹ his theory of uni-

85 CEÑAL 1953, 375.

86 ELORDUY 1955.

87 ELORDUY 1955.

88 PEREIRA M. B. 1967.

89 COXITO 1966; COXITO 1980; COXITO 1982a; COXITO 1982b; COXITO 2005.

90 MARTINS A. 1994.

91 ABRANCHES 1946b.

versals,⁹² and his theory of the exemplar cause.⁹³ These works must especially be credited for pointing out some specific themes of Fonseca's metaphysics, which were previously unknown. Yet, their stance is merely reconstructive and lacks an overall consideration of Fonseca's philosophy as a whole, as well as a critical approach that reads Fonseca in dialogue with his contemporaries. Considering other articles published in the *Revista*, in most cases, the Portuguese Aristotle is portrayed as an advocate of the knowledge of the singular, as a true Scotist concerning the principle of individuation, and for his understanding of absolute space which anticipates Suárez.⁹⁴ Another important topic is his formulation of the "middle science," which I shall address below.

Lacking a unitary reconstruction of his thought, most of the contributions in the *Revista* dwell on Fonseca's role as the main promoter of the *Cursus Conimbricensis*, with endless (and quite repetitive) year-to-year reconstructions of the making of his *Commentary* and his role in the genesis of the *Cursus*. The reason behind this stance may be quite simple, and is well stressed by Manuel do Santos Alvez. Unlike Suárez's, Fonseca's works have never received a modern edition, nor have they been translated into modern languages:

It is now about three years since I have been dwelling on Fonseca [...] and, despite that, I feel myself increasingly far from this giant of thought. However, the wish to make him known soon arose in me; not through a work of synthesis, for which I still do not have basic conditions, but by making it possible for those curious about our philosophical thought to refer to his works directly. Those dusty volumes lying in some rare libraries, and dating back to early seventeenth century editions (the most recent ones, of course), eloquently cry out the forgetfulness to which men destined him. It is urgent to pull Fonseca (as well as

92 ABRANCHES 1956.

93 ABRANCHES 1958.

94 GIACON 1953.

the other great masters of the second Scholastic) out from the criminal oblivion in which men and ideologies buried him. Yet, when men wake up to justice, Fonseca, there, so distant, will already philosophize in a language that, after the death of the classical humanities, only a few will understand. I thought then of a bilingual edition of his works, starting with the “*Institutionum Dialecticarum Libri Octo*.”⁹⁵

Santos Alvez then also promised a bilingual edition of the *Commentary*. Unfortunately, his whole project never saw daylight, save for the bilingual edition of the *Institutiones* carried out yet by Joaquim Ferreira Gomez at the University of Coimbra in 1964 (in the four-hundredth anniversary of its first publication in 1564).⁹⁶

For now, Fonseca scholars concentrate particularly on his historical role, sometimes treating him and the Coimbra Course purely in terms of national pride. In this respect, one extreme case is Gomes dos Santos’s 1955 paper, entitled *O Curso Conimbricense. Expressão do Patriotismo Português (The Coimbra Course. Expression of Portuguese Patriotism)*, which pivots especially on Fonseca’s diplomatic work in view of the authorization of the *Cursus*, and some nationalist reasons behind his endeavor. Santos focuses especially on Fonseca’s effort to prevent Molina from being the general reviewer of the Coimbra Course after the election of Acquaviva as the Society’s General; a battle that, for Santos, was motivated by the Portuguese people’s desire for a Portuguese person to accomplish this representative work.⁹⁷ By doing so, Fonseca hence acted as a patriot in contrast to a stranger (and an occupier, given the political situation that occurred unfolded after 1580), even though “al-

95 SANTOS ALVES 1955, 4.

96 An edition of the *Commentary* remains an idea from time to time entertained by some Portuguese scholars, but was never really accomplished. By contrast, great work has been done on the *Cursus Conimbricensis* by Mário Santiago de Carvalho, who is coordinating a huge bilingual edition (Latin-Portuguese, *Portugaliae Monumenta Neolatina*), which is still partially work in progress and in press for Coimbra University Press.

97 GOMES DOS SANTOS 1955, 464.

most his [Molina's] humanist and scientific education was Portuguese."⁹⁸ Fonseca's pledge for the Coimbra Course thus resulted in a "genuinely Portuguese work," which is "wholly Portuguese," while Molina is portrayed as an intruder and a rival of Fonseca.

In this regard, Santos's narrative even tries to develop, from such atmospheres, a way of shedding light on the long-standing issue of the authorship of the "middle science" theory. For him, indeed, the two parallel claims of Molina and Fonseca, of being the father of this doctrine, cannot both be taken seriously. Indeed, Molina shows "Freudian complexes" (!) that "haunt the minds of those who try the primacies of originality."⁹⁹ We leave the reader to judge the arguments here invoked by Santos.

2.3. Fonseca, Molina, and the Problem of Freedom

Santos Alvez's attack on Molina led us to touch on a final, albeit crucial, point concerning the representation of Fonseca's thought, i.e. his role in the development of the "middle science" doctrine. Effectively, the *Revista portuguesa* is the battleground for a controversy between scholars upholding Fonseca's authorship. The main challengers of this dispute are the aforementioned Severiano Tavares and José de Oliveira Dias, two supporters of Fonseca's authorship, whereas, outside the *Revista* and the Portuguese environment, another protagonist is Johannes Rabeneck, S.J., who is the main supporter of the Molina thesis. Even if it could seem bizarre that two scholars disagree so harshly with each other while they agree about the overall thesis, Dias and Tavares animated (partially via the *Revista*) an important (and often crude) exchange which especially concerns the arguments invoked to support their reconstruc-

98 GOMES DOS SANTOS 1955, 465.

99 GOMES DOS SANTOS 1955, 467.

tions, and notably the different chronologies used to show that Fonseca conceived the doctrine of the “middle science” before Molina. The discussion is very technical, and might not be particularly interesting for the reader of this article; on the other hand, it has been well reconstructed in a recent paper by João Rebalde.¹⁰⁰ As Abranches himself acknowledges,¹⁰¹ it is not so crucial to solve this problem, and surely, it is certainly less important for us than knowing how Fonseca came to be represented in these disputes.

“The bright initiator of such a great system” – as Tavares calls him with reference to the “middle science” doctrine –, Fonseca is seen as a stalwart defender of both human and divine freedom, a topic to which the Portuguese would effectively owe some of his posthumous notoriety.¹⁰² As for the divine freedom, Ceñal remarks in his 1953 article how Fonseca’s work is addressed especially in strengthening Cajetan’s doctrine, preserving God’s absolute autonomy and considering God’s free action as a perfection.¹⁰³ Ceñal also dwells on the legacy of Fonseca’s position, by focusing on the endorsement of two Portuguese Suarezians, João Salas and Cristovão Gil. As for human freedom, for Abranches, Fonseca’s pledge to construct a theory by which God’s eternal knowledge and human free acts can be taken together expresses Fonseca’s humanism:

Integrated into his era and seeking to save human values challenged by humanism, he was a staunch defender of human freedom. Fonseca addresses this question when dealing with the reconciliation of the universal dominion of God and man’s free action. God knows what was, what is and what will be. How does he know, however, what neither was nor will be, but *could be if*? This is the free act of the human being and what follows from that act which is dependent on the free position of the human free act that he calls ‘conditioned contingent

100 REBALDE 2023, 68–71.

101 ABRANCHES 1960, 123.

102 CERQUEIRA 2011.

103 CEÑAL 1953.

futures'. God knows, by natural science, all that is feasible and, by free science, all that depends on his divine decree: this is what has been called the 'science of simple intelligence' and the 'science of vision'. Fonseca institutes a new science, that of the things that would be if God had freely decreed them, but which will not be for lack of this decree; or the things that depend on the free action of human freedom, which can act or not act, act in this or in that way, and all the things that depend on the free action of human freedom and all the things that depend on this or that free human act.¹⁰⁴

As is well-known, Fonseca's theory of human freedom is one of the most characteristic aspects of his thought, and one that has captured the attention of today's scholars.¹⁰⁵ Its possible role, together with Descartes's in Brazilian eighteenth-century culture, as hypothesized by Cerqueira,¹⁰⁶ has yet to be proven. Yet it looks like one of the many potential research paths indicated by Abranches and his colleagues via the *Revista*, and, among others, a promising exploration in Fonseca's philosophy and legacy.

3. Conclusion

The historiographical fate of both Suárez and Fonseca depends, albeit in different ways, upon two intertwined phenomena that can easily be inferred by analyzing the papers featured in *Pensamiento* and the *Revista portuguesa de filosofia*. First, there is the endeavor of carving out a specific place for Neo-Suarezianism within Neo-Thomism, also via a substantive reassessment of Suárez's importance in the history of scholasticism and of philosophy in general. Second, there are nationalist claims to an Iberian, Spanish or Portuguese, identity. Against this background, the philosophies of the two most important early modern Jesuit metaphysicians appear to be two sides of the same coin. On the one hand, Suárez's thought undergoes triumphant reevaluation,

104 ABRANCHES 1960, 122.

105 MARTINS A. 1995.

106 CERQUEIRA 2011.

which even aims at ousting Aquinas as the ultimate reference of scholasticism, to make Suárez's Thomism the principal authority of contemporary schools. Suárez would be the one who was able to bring scholasticism into the age of modernity and who, still today, is able to vindicate it against the philosophical drifts the Middle Ages, i.e. Nominalism, and of modernity, i.e. criticism and phenomenology. On the other hand, Fonseca remains a rather obscure and neglected figure, dug up by his fellow compatriots against this attempt at establishing a Suarezian, Spanish egemony. Still today, Fonseca's thought is partially unknown in all its complexity and vastness, and the challenge for a scholarly discussion of his ideas out of any ideological pattern remains open.

SIMONE GUIDI

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE, ISTITUTO PER IL LESSICO
INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE (CNR-ILIESI)*

* simone.guidi@cnr.it; Via Carlo Fea 2, 00161 Roma RM, Italy.

BIBLIOGRAFIA

ABRANCHES 1946a = CASSIANO ABRANCHES, "Origem dos Comentários à Metafísica de Aristóteles: de Pedro da Fonseca," *Revista Portuguesa de Filosofia* 2(1) (1946), 42-57.

ABRANCHES 1946b = CASSIANO ABRANCHES, "A Teoria do Ser segundo Pedro da Fonseca," *Revista Portuguesa de Filosofia* 2(2) (1946), 115-127.

ABRANCHES 1956 = CASSIANO ABRANCHES, "A Teoria dos Universais em Pedro da Fonseca," *Revista Portuguesa de Filosofia* 12(3) (1956), 291-98.

ABRANCHES 1958 = CASSIANO ABRANCHES, "A Causa exemplar em Pedro da Fonseca," *Revista Portuguesa de Filosofia* 14(1) (1958), 3-10.

ABRANCHES 1960 = CASSIANO ABRANCHES, "Pedro da Fonseca: Valor e projecção da sua obra," *Revista Portuguesa de Filosofia* 16(2) (1960), 117-123.

ALCORTA 1948 = IGNACIO ALCORTA, "Problemática del tema de la creación en Suárez," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 305-333.

ALDAMA 1948 = ALDAMA, JOSÉ ANTONIO DE, "El perfil teológico de Suárez y la primera generación científica de la Compañía de Jesús," *Razón y Fe* 138 (1948), 265-283.

ALEJANDRO 1947a = JOSÉ MARIA ALEJANDRO, "Cosmología de lo singular según Suárez," *Pensamiento* 3 (1947): 211-46.

ALEJANDRO 1947b = JOSÉ MARIA ALEJANDRO, "Gnoseología de lo singular según Suárez (1)," *Pensamiento* 3 (1947), 403-425.

ALEJANDRO 1948a = JOSÉ MARÍA ALEJANDRO, "Gnoseología de lo singular según Suárez (2)," *Pensamiento* 4 (1948), 131-52.

ALEJANDRO 1948b = JOSÉ MARÍA ALEJANDRO, "La gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 425-447.

ALEJANDRO 1948c = JOSÉ MARÍA ALEJANDRO, *La gnoseología del Doctor Eximio y la*

acusación nominalista, Santander, Universidad Pontificia Comillas, 1948.

ALEU BENÍTEZ 1970 = JOSÉ ALEU BENÍTEZ, "Juicio y objetivación en Suárez," *Pensamiento* 26 (1970), 397-417.

ALVAREZ DE LINERA 1948 = ANTONIO ALVAREZ DE LINERA, "La democracia en la doctrina de Suárez," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 509-530.

BACELAR E OLIVERA 1960 = José Bacelar e Olivera, "Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense: De uma teoria de Magistério à suasistemização Metodológica," *Revista Portuguesa de Filosofia* 16(2) (1960), 124-141.

BONETTI 1951 = IGNAZIO BONETTI, "Il valore dell'esistenza nella metafisica di S. Tommaso," *Divus Thomas* 54 (1951), 359-371.

BULLÓN Y FERNANDES 1905 = ELOY BULLÓN Y FERNÁNDEZ, *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, Calatrava, 1905.

CAFFARENA 1948 = JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, "Suárez filósofo," *Razón y Fe* 138 (1948), 137-156.

CAFFARENA 1959 = JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, "Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez," *Pensamiento* 15, 135-154.

CEÑAL 1948 = RAMÓN CEÑAL, "Alejandro de Alejandría: su influjo en la metafísica de Suárez," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 91-122.

CEÑAL 1953 = RAMÓN CEÑAL, "A Doutrina de Pedro da Fonseca: sobre a Liberdade Divina," in *Pedro da Fonseca: O "Aristóteles Português" 1528-1599*, special issue of *Revista Portuguesa de Filosofia* 9(4) (1953), 375-395.

CERQUEIRA 2011 = LUIZ ALBERTO CERQUEIRA, "*Scientia media* e a moderna concepção de liberdade: um estudo de filosofia brasileira," *Síntese. Revista de Filosofia* 121(38) (2011), 271-88.

COROMINAS, VICENS 2007 = JORDI COROMINAS, JOAN ALBERT VICENS, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, Madrid, PPC Editorial, 2007.

COURTENAY 1991 = WILLIAM J. COURTENAY, "In Search of Nominalism: Two

Centuries of Historical Debate," in RUEDI IMBACH, ALFONSO MAIERÙ (eds.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, 233–251, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991.

COXITO 1966 = AMÂNDIO A. COXITO, "O problema dos universais no curso filosófico conimbricense," *Revista dos estudos gerais universitários de Moçambique* 5(3) (1966), 5–62.

COXITO 1980 = AMÂNDIO A. COXITO, "Método e Ensino em Pedro da Fonseca e nos Conimbricenses," *Revista Portuguesa de Filosofia* 38(1) (1980), 88–107.

COXITO 1982a = AMÂNDIO A. COXITO, "Aspectos Renascentistas da Obra de Pedro da Fonseca," in *Actas do simpósio internacional sobre o IV centenário da morte de João de Ruão*, Coimbra, Epartur, 1982, 195–222.

COXITO 1982b = AMÂNDIO A. COXITO, "Pedro da Fonseca: A Lógica Tópica," *Revista Portuguesa de Filosofia* 38(2) (1982), 450–459.

COXITO 2005 = AMÂNDIO A. COXITO, *Estudos sobre Filosofia em Portugal no século XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

CUESTA 1948 = SALVADOR CUESTA, "El libro 'La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez' del P. J. Hellín, S.J.," *Pensamiento* 14(4) (1948), 203–216.

CUESTA 1951 = SALVADOR CUESTA, "El ente existencial y el ente existivo con relacion al objeto de la metafísica," *Pensamiento* 7 (1951), 55–78.

DUEÑAS 1948 = DUEÑAS, J. DE., "Los Suárez de Toledo," *Razón y Fe* 138 (1948), 91–110.

ELORDUY 1948a = ELEUTERIO ELORDUY, "El concepto objetivo en Suárez," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 335–423.

ELORDUY 1948b = ELORDUY, ELEUTERIO, "El humanismo suareciano," *Razón y Fe* 138 (1948), 35–64.

ELORDUY 1955 = ELEUTERIO ELORDUY, "Influjo de Fonseca en Suárez," in *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, special issue of *Revista Portuguesa de Filosofia* 11(3-4) (1955), 507–519.

ESPOSITO 2001 = COSTANTINO ESPOSITO, "Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia," *Quaestio* 1 (2001), 407-430.

ESPOSITO 2003 = COSTANTINO ESPOSITO, "Existence, relation, efficience. Le noeud Suarez entre métaphysique et théologie», *Quaestio* 3 (2003), 139-161.

ESPOSITO 2010 = COSTANTINO ESPOSITO, "L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger," *Archivio di Filosofia* 78 (2010), 297-313.

FABRO 1941 = CORNELIO FABRO, "Neotomismo e neosuarezismo: una battaglia di principi," *Divus Thomas* 44 (1941), 167-215, 420-498.

FABRO 1947 = CORNELIO FABRO, "Una fonte antitomista della metafisica suareziana," *Divus Thomas* 50 (1947), 57-68.

FERREIRO LÓPEZ 1948 = ANTONIO FERREIRO LÓPEZ, "La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 449-492.

FORLIVESI 2017 = MARCO FORLIVESI, "The Genesis of the Historiographical Notion of Second Scholasticism," in MARIO LONGO, GIUSEPPE MICHELI (eds.), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, volume 2, 325-343, Padova, CLEUP, 2017.

GARCÍA MARTÍNEZ 1948 = FIDEL GARCÍA MARTÍNEZ, "Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo tradicional," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 11-30.

GEMELLI 1918 = AGOSTINO GEMELLI (ed.), *Scritti vari pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di Suárez*, special issue of *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 10(1) (1918).

GEMELLI 1919 = AGOSTINO GEMELLI, "Per il programma del nostro lavoro," in AGOSTINO GEMELLI (ed.), *Scritti vari pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di Suárez*, special issue of *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 10(1) (1918), 1-4.

GIACON 1941 = CARLO GIACON, *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla*

formazione e sulla decadenza della Scolastica, Milano, Vita e Pensiero, 1941.

GIACON 1942 = CARLO GIACON, *Galileo e la scolastica della decadenza. Conferenza tenuta sotto gli auspici della Reale accademia d'Italia all'Università cattolica del S. Cuore il giorno 12 maggio 1942 - XX*, Gallarate, Istituto filosofico Aloisianum, 1942.

GIACON 1943 = CARLO GIACON, *Il pensiero cristiano con particolare riguardo alla scolastica medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 1943.

GIACON 1944-1950 = CARLO GIACON, *La seconda scolastica*, Milano, Fratelli Bocca, 1944-1950.

GIACON 1953 = CARLO GIACON, "O Neo-aristotelismo de Pedro da Fonseca," in *Pedro da Fonseca: O "Aristóteles Português" 1528-1599*, special issue of *Revista Portuguesa de Filosofia* 9(4) (1953), 406-417.

GILSON 1948 = ÉTIENNE GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.

GILSON 1949 = ÉTIENNE GILSON, *Being and Some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.

GOMES DOS SANTOS 1955 = DOMINGOS MAURÍCIO GOMES DOS SANTOS, "O Curso Conimbricense: Expressão do Patriotismo Português," in *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, special issue of *Revista Portuguesa de Filosofia* 11(3-4) (1955), 458-467.

GÓMEZ ROBLEDO 1948 = IGNACIO GÓMEZ ROBLEDO, "Doctrina de Suárez sobre el origen y el sujeto de la autoridad civil," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 531-581.

GRABMANN 1917 = MARTIN GRABMANN, "Die 'Disputationes Metaphysicae' des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung," in KARL SIX (ed.), *P. Franz Suarez S. J.: Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag, (25. September 1917)*, 29-73, Innsbruck, Tyrolia, 1917.

GRACIA 1979 = JORGE J. E. GRACIA, "What the Individual Adds to the Common Nature According to Suárez," *New Scholasticism* 53 (1979), 221-233.

GRACIA 1982 = JORGE J. E. GRACIA, "Introduction," in FRANCISCO SUÁREZ,

Suarez on Individuation: Metaphysical Disputation V: Individual Unity and its Principle, trans. JORGE J. E. GRACIA, 1-27, Milwaukee, Marquette University Press, 1982.

GRACIA 1994 = JORGE J. E. GRACIA, "Francis Suárez," in JORGE J. E. GRACIA (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, 475-510, Albany, State University of New York Press, 1994.

GUERRERO 1948a = EUSTAQUIO GUERRERO, "La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 583-601.

GUERRERO 1948b = EUSTAQUIO GUERRERO, "El 'François Suárez' de Leon Mahieu," *Razón y Fe* 138 (1948), 313-353.

GUIDI 2023 = SIMONE GUIDI, "Fonseca on Substance, Subsistence, and Supposit," in SIMONE GUIDI, MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (eds.), *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, 193-223, Turnhout, Brepols, forthcoming 2023.

HEIDEGGER 1995 = MARTIN HEIDEGGER *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, trans. WILLIAM H. MCNEILL, NICHOLAS WALKER, Washington, Bloomington, 1995.

HEIDEGGER 1996 = MARTIN HEIDEGGER, *Being and Time*, trans. JOAN STAMBAUGH, Albany, State University of New York Press, 1996.

HELLÍN 1945a = JOSÉ HELLÍN, "Necesidad de la analogía del ser según Suárez," *Pensamiento* 1 (1945), 447-470.

HELLÍN 1945b = JOSÉ HELLÍN, "Un libro de Zubiri," *Pensamiento* 2 (1945), 228-233.

HELLÍN 1946 = JOSÉ HELLÍN, "De la analogía del ser y los posibles en Suárez," *Pensamiento* 2 (1946), 267-294.

HELLÍN 1947 = JOSÉ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, Editora Nacional, 1947.

HELLÍN 1948 = JOSÉ HELLÍN, "Lineas fundamentales del sistema metafísico de Suárez," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento*

(1548-1948), special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 123-167.

HELLÍN 1950a = JOSÉ HELLÍN, "La teoría de los modos en Suárez," *Pensamiento* 6 (1950), 216-226.

HELLÍN 1950b = JOSÉ HELLÍN, "El principio de identidad comparada según Suárez," *Pensamiento* 6 (1950), 435-463.

HELLÍN 1956 = JOSÉ HELLÍN, "Existencialismo escolástico suareciano I. La existencia, constitutivo del ente," *Pensamiento* 12 (1956), 157-178.

HELLÍN 1957 = JOSÉ HELLÍN, "Existencialismo escolástico suareciano II. La existencia es lo principal en el ente," *Pensamiento* 13 (1957), 21-38.

HELLÍN 1958 = HELLÍN, JOSÉ, "Esencia de la relación predicamental según Suárez," *Anales de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* 23(4) (1958), 648-696.

HELLÍN 1961 = HELLÍN, JOSÉ, "El ente real y los posibles en Suárez," *Espíritu* 10 (1961), 146-163.

HELLÍN 1962 = JOSÉ HELLÍN, "El concepto formal en Suárez," *Pensamiento* 18 (1962), 407-432.

HELLÍN 1963 = JOSÉ HELLÍN, "Sobre la esencia," *Pensamiento* 75 (1963), 366-378.

HELLÍN 1980 = JOSÉ HELLÍN, "El ente y la existencia en Suárez," *Espíritu* 29 (1980), 45-54.

HELLÍN 1981 = JOSÉ HELLÍN, "Más sobre el existencialismo escolástico suareciano," *Espíritu* 30 (1981), 161-169.

IRIARTE 1948 = JOAQUÍN IRIARTE, "La proyección sobre Europa de una metafísica, o Suárez en la filosofía de los días del Barroco," *Razón y Fe* 138 (1948), 528-547.

IRIARTE 1947 = JOAQUÍN IRIARTE, "Suarez: una metafísica que se ilumina con El Escorial," *Razón y Fe* 136 (1947), 176-190.

ITURRIOZ 1948a = JESÚS ITURRIOZ, "Fuentes de la metafísica de Suárez," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, spe-

cial issue of *Pensamiento* 4 (1948), 31–89.

ITURRIOZ 1948b = JESÚS ITURRIOZ, “Bibliografía suareciana,” in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 603–638.

ITURRIOZ 1949 = JESÚS ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Madrid, Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S. I. de Oña, 1949.

ITURRIOZ 1960 = JESÚS ITURRIOZ, “Siewerth o la grandeza histórica de Suárez,” *Razón y Fe* 162 (1960), 113–115.

MAHIEU 1921 = LÉON MAHIEU, *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, Desclée, de Brouwer et Cie, 1921.

MARÈCHAL 1923 = JOSEPH MARÈCHAL, *Le point de depart de la Métaphysique*, Paris, Alcan, 1923.

MARTÍN GÓMEZ 1959 = LUIS MARTÍN GÓMEZ, “El P. José Hellín. En sus sesenta años de vida religiosa,” *Pensamiento* 15 (1959), 23–32.

MARTÍNEZ GÓMEZ 1948 = LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, “Lo existencial en la analogía de Suárez,” in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 215–243.

MARTINS D. 1953 = DIAMANTINO MARTINS, “Essência do Saber filosófico, segundo Pedro da Fonseca,” in *Pedro da Fonseca: O “Aristóteles Português” 1528-1599*, special issue of *Revista Portuguesa de Filosofia* 9(4) (1953), 396–405.

MARTINS A. 1994 = ANTÓNIO MANUEL MARTINS, *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MARTINS A. 1995 = ANTÓNIO MANUEL MARTINS, “Libertade e autonomia em Pedro da Fonseca,” *Mediaevalia. Textos e Estudos* 8(1) (1995), 515–527.

MENÉNDEZ-PELAYO 1887–1880 = MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española*, Madrid, A. Pérez Dubrul, 1887–1888.

MONSERRAT 2018 = JAVIER MONSERRAT, “Proyección histórica de Francisco Suárez: Xavier Zubiri,” special issue of *Pensamiento* 74 (2018), 31–62.

MUÑIZ 1946 = FRANCISCO P. MUÑIZ, "El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista," *Ciencia Tomista*, 70 (1946), 201–293

MUÑOZ 1949 = JESÚS MUÑOZ, "Nuestras ideas y su origen en Suárez y Balmes (1)," *Pensamiento* 5 (1949), 297–317.

MUÑOZ 1950 = JESÚS MUÑOZ, "Nuestras ideas y su origen en Suárez y Balmes (2)," *Pensamiento* 6 (1950), 5–31.

O'NEILL, DOMÍNGUEZ 2011 = CHARLES E. O'NEILL, JOAQUÍN MARÍA DOMÍNGUEZ (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico temático*, Roma-Madrid, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús-Universidad Pontificia de Comillas 2001.

PECCORINI 1974 = FRANCISCO L. PECCORINI, "Knowledge of the Singular: Aquinas, Suárez and Recent Interpreters," *The Thomist* 38 (1974), 605–655.

PEREIRA M. B. 1967 = MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca I. O método da Filosofia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1967.

PEREIRA J. 2004 = JOSÉ PEREIRA, "The Existential Integralism of Suárez: Reevaluation of Gilson's Allegation of Suarezian Essentialism," *Gregorianum* 85(4) (2004), 660–688.

PEREIRA J. 2007 = JOSÉ PEREIRA, *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee, Marquette University Press, 2007.

PIUS XII 1950 = PIUS XII, *Humani generis*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano, 1950.

QUARELLO 1952 = ERALDO QUARELLO, "Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo," *Divus Thomas* 55 (1952), 34–63.

RAMELLA 2019 = FRANCESCO RAMELLA, "Il costitutivo formale della persona in Francisco Suarez tra Teologia e Metafisica," in CINTIA FARACO, SIMONA LANGELLA (eds.), *Francisco Suárez 1617-2017 – Convegno in occasione del IV centenario della sua morte*, 111–124, Capua, Artetetra, 2019.

REBALDE 2023 = JOÃO REBALDE, "Pedro da Fonseca's Doctrine on the Middle Knowledge," in SIMONE GUIDI, MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (eds), *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, 63–85, Turnhout, Brepols, forthcoming

2023.

REICHMANN 1959 = JAMES B. REICHMANN, "St. Thomas, Capreolus, Cajetan and the Created Person," *New Scholasticism* 33 (1959), 1-31.

ROIG GIRONELLA 1948 = JUAN ROIG GIRONELLA, "La síntesis metafísica de Suárez," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 169-213.

ROIG GIRONELLA 1955 = JUAN ROIG GIRONELLA, "La intuición de ser en Rosmini frente a la abstracción del concepto en Suárez," *Pensamiento* 11 (1955), 433-451.

ROIG GIRONELLA 1959 = JUAN ROIG GIRONELLA, "Carácter absoluto del conocimiento en Suárez," *Pensamiento* 15 (1959), 401-438.

ROIG GIRONELLA 1961a = JUAN ROIG GIRONELLA, "Para la historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez," *Pensamiento* 17 (1961), 279-310.

ROIG GIRONELLA 1961b = JUAN ROIG GIRONELLA, "La 'potencia obediencial' según Suárez, en los confines entre filosofía y teología," *Pensamiento* 17 (1961), 77-87.

ROIG GIRONELLA 1961c = JUAN ROIG GIRONELLA, "La oposición 'individuo-universal' en los siglos XIV-XV, punto de partida de Suárez," *Espíritu* 10 (1961), 189-200.

ROIG GIRONELLA 1987 = JUAN ROIG GIRONELLA, "La analogía del ser en Suárez," *Espíritu* 36 (1987), 5-48.

ROMMEN 1948 = HEINRICH ROMMEN, "Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 493-507.

SALAS 2018 = VICTOR M. SALAS, "The theological orientation of Francisco Suárez's Metaphysics," special issue of *Pensamiento* 74 (2018), 7-29.

SANTOS ALVES 1955 = MANUEL DO SANTOS ALVES, "Pedro da Fonseca e o 'Cursus Collegii Conimbricensis'," in *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*,

special issue of *Revista Portuguesa de Filosofia* 11(3-4) (1955), 479–489.

SIEWERTH 1959 = GUSTAV SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959.

SIX 1917 = KARL SIX (ed.), *P. Franz Suarez S. J.: Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag, (25. September 1917)*, Innsbruck, Tyrolia, 1917.

SOLANA 1941 = MARCIAL SOLANA, *História de la filosofía española*, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1941.

SOLANA 1948 = MARCIAL SOLANA, “Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico: novedad que ofrece, juicio sobre la misma,” in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 245–270.

SOLANA 1955 = MARCIAL SOLANA, *Fueron los españoles quienes elevaron la filosofía Escolástica a la perfección*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1955.

SOUTH 2002 = JAMES B. SOUTH, “Singular and Universal in Suárez’s Account of Cognition,” *The Review of Metaphysics* 55(4) (2002), 785–823.

SUÁREZ 1861 = *Disputationes Metaphysicae*, Paris, Vivès, 1861 (*Opera omnia*, volumes 25–26).

TAVARES 1953 = SEVERIANO TAVARES, “Fonseca e a Ciência Média,” in *Pedro da Fonseca: O “Aristóteles Português” 1528-1599*, special issue of *Revista Portuguesa de Filosofia* 9(4) (1953), 418–429.

UNKNOWN AUTHOR 1953 = “Apresentação,” in *Pedro da Fonseca: O “Aristóteles Português” 1528-1599*, special issue of *Revista Portuguesa de Filosofia* 9(4) (1953), 341–343.

VASOLI 1991 = CESARE VASOLI, “La neoscolastica in Italia,” in RUEDI IMBACH, ALFONSO MAIERÙ (eds), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, 167–190, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991.

VERD CONRADI 1976 = GABRIEL MARÍA VERD CONRADI, “P. José Hellín. Completando una bibliografía,” *Pensamiento* 32 (1976), 85–106.

YELA 1948 = JUAN FRANCISCO YELA UTRILLA, "El ente de razón en Suárez," in JESÚS ITURRIOZ (ed.), *Suárez: En el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)*, special issue of *Pensamiento* 4 (1948), 271-303.

ZUBIRI 1942 = XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1942.

ZUBIRI 1981 = XAVIER ZUBIRI, *Nature, History, God*, trans. THOMAS B. FOWLER, Washington, University Press of America, 1981.

LO SPINOZISMO NELLA *REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN* (1946-1999)

FIORMICHELE BENIGNI

Abstract: During the second half of the 20th century, despite the flourishing of Spinoza scholarship (particularly in the French-speaking world) references to Spinoza seem to be rather infrequent in the famous Catholic journal *Revue philosophique de Louvain*. On closer inspection, however, it is possible to trace a precise attitude of the editors of the Belgian journal, according to which the historiographic representation of the Dutch philosopher constitutes the test-bed of a more general cultural strategy. In contact with phenomenology, anti-Cartesianism, the biological sciences, psychoanalysis and Marxism, the Spinoza of the Catholic journal becomes an entirely new and unusual figure, with respect to the image still prevalent in Spinoza studies today.

Keywords: Baruch Spinoza; Spinozism; *Revue philosophique de Louvain*; Georges Van Riet; Claude Troisfontaines.

English title: *Spinozism in the Revue philosophique de Louvain (1946–1999)*

Dal 1894 al 1909 il periodico che fa capo all'*Institut supérieur de Philosophie* in seno all'Università cattolica di Louvain porta il nome di *Revue néo-scolastique*: il neo-tomismo ne è la linea editoriale, indirizzata al confronto con i problemi dell'attualità, delle scienze della natura e delle scienze umane¹. Nel 1910 la rivista belga cambia il nome in *Revue néo-scolastique de philosophie*, a meglio delimitare il tipo di approccio adottato, così come nel 1946, quando verrà lasciata cadere la connotazione per così dire di 'dottrina' guadagnando in cambio quella di 'scuola', e il periodico assumerà il nome che tuttora mantiene, di *Revue philosophique de Louvain* – dove 'Louvain' figura nel titolo, scrisse l'allora

¹ Per la storia dell'*Institut* e delle sue tendenze ideologiche ci siamo riferiti a AUBERT 1990 e LADRIÈRE 1990.

direttore Léon Noël, proprio perché era ormai un dato acquisito, che la «Scuola di Louvain» avesse una sua fisionomia autonoma e immediatamente riconoscibile, basata sul rilancio attualizzante dello studio della «filosofia di Aristotele e San Tommaso»².

In più, esibire come una «bandiera» il nome della «città due volte martire» nel corso delle due guerre mondiali dovette apparire un ulteriore «titolo d'onore di cui andar fieri», visto il diniego formale opposto dalle autorità tedesche alla prosecuzione della pubblicazione della rivista durante l'occupazione (1940-1945). È «segno inequivocabile» – concludeva Noël nel 1946 – che le «idee che [la rivista] rappresent[ava]» marciavano in direzione opposta a quelle del regime nazista.

Quali erano dunque i cardini ideologici della Scuola di Louvain? Celebrando il centenario della fondazione dell'*Institut supérieur de Philosophie*, nel 1990 – anniversario collocato con qualche enfasi nel segno di un parallelismo col «bicentenario della Rivoluzione Francese» –, André Berten così li sintetizzerà, questi «punti forti»: «riflessione intorno ai rapporti fra filosofia e religione, studio della filosofia antica e medievale, studio della corrente fenomenologica, campo della filosofia delle scienze e delle scienze sociali»³. Vasto programma, e quanto mai generico, che, al di là del richiamo a una lunga e – questa sì – solida tradizione, pareva autorizzare una pluralità eterogenea di voci e di approcci; eppure, come sosterrà Jean Ladrière, una qualche forma di unità ideologica alla Scuola di Louvain parevano essere gli avversari stessi a conferirla⁴: e dunque l'agnosticismo, nell'Ottocento (allorché i dibattiti erano dominati da temi di epistemologia e teoria della conoscenza), e nel Novecen-

2 LÉON NOËL, «Éditorial», *Revue philosophique de Louvain* [d'ora in poi, in nota, *RPhL*] 1 (1946), s.p. (su cui ora cfr. SALVIOLI 2015).

3 BERTEN 1990, 295.

4 LADRIÈRE 1990, 211-212.

to la «razionalità strumentale». Sicché da quest'ultima converrà prendere le mosse, per comprendere la presenza di Spinoza nella *Revue philosophique de Louvain* a partire dal secondo dopoguerra – e per la precisione dall'antidoto che a quella razionalità strumentale i redattori del periodico intendevano approntare: l'«azione» dotata di «senso»⁵.

È emblematico in tal senso che la prima *thèse d'agrégation* discussa nell'*Institut*, nel 1899, fosse incentrata proprio sul tema della «coscienza» del «libero arbitrio» (e il primo *maître agrégé* della Scuola fosse lo stesso Léon Noël). Sembra essere infatti questo, il tema della libertà e di un agire pratico dotato di senso, il filo rosso che per così dire orienta la prima fase della ricezione lo-vaniese di Spinoza, a partire dal 1946 (l'anno della celebrazione della *liberté* dal nazismo) e per almeno venti anni.

Eppure Spinoza non è stato mai parte del 'pantheon' dei filosofi della Scuola di Louvain. Nel 1990 un articolo di Roger Henrard riferisce dell'«impatto praticamente nullo» del pensiero del filosofo sulla «letteratura contemporanea» neerlandese, il cui «orientamento» prevalente era semmai catturato da istanze ben altrimenti suggestive e del tutto estranee a Spinoza: l'«impegno esistenzialista», ad esempio, o la «psicanalisi freudiana» – in una parola, la «negatività»⁶. La si potrebbe dire una diagnosi calzante anche rispetto alla filosofia, se la si guarda attraverso l'angolatura offerta dalla rivista di Louvain. In oltre cinquant'anni di storia infatti (nel periodo da noi preso in analisi, dal 1946 al 2000), appena 11 articoli dedicati a Spinoza. Gli anni Settanta ad esempio, cruciali rispetto alla rinascita degli studi spinoziani anzitutto in Francia – con la pubblicazione di nuove ricerche, riviste specialistiche, bibliografie, lessici, repertori e indici –, passano invece in sordina attraverso i fascicoli della *Revue philosophique de Louvain*, quasi a voler intenzionalmente stem-

5 *Ibid.*, 211.

6 HENRARD 1990, 521-522.

perare e raffreddare quell'intenso lavoro spinozista su scala europea (di cui pure resta traccia sul piano per così dire 'statistico', se si considera che 5 degli 11 articoli in questione cadono proprio in quel decennio).

Se questo silenzio del periodico belga intorno a Spinoza è un dato di fatto, varrà forse la pena di prestare attenzione alle poche interruzioni che in esso è possibile rilevare nel corso del tempo – gli articoli di cui s'è detto, e le recensioni – giacché esse appaiono rivelatrici di atteggiamenti e tendenze ben definite⁷.

A voler rintracciare una scansione che sia assieme tematica e cronologica, si possono infatti individuare tre fasi distinte, nell'approccio della *Revue* alla filosofia di Spinoza, corrispondenti non solo alle evoluzioni della letteratura spinozista europea (il che comunque rivela una marcata ricettività intellettuale, da parte dei redattori del periodico), ma anche al graduale spostamento degli orientamenti editoriali nel corso del tempo.

In una prima fase (dal 1946 al 1968) la costellazione tematica al cui interno vengono collocati i riferimenti allo spinozismo è – come s'è visto – quella della libertà (con annessi: determinismo, coscienza, vita, e relative direttrici fenomenologiche o esistenzialistiche), e Spinoza è il *filosofo della necessità*.

Dal 1968 e per un decennio, a partire dalle novità introdotte dalle celebri monografie di Gueroult e Deleuze, il fuoco dei collaboratori della rivista sarà invece prevalentemente metafisico e incentrato sul *De deo* – ma d'ora in poi con un maggior rigore teorico e con un utilizzo più controllato delle fonti e dei testi: e Spinoza è il *filosofo della sostanza*.

⁷ Sullo sfondo c'è senz'altro una peculiare visione della storia del pensiero, intesa come un repertorio in qualche modo 'simultaneo' e a-storico di temi filosofici diversi ma cospiranti tutti al medesimo avanzamento nella ricerca della verità (di qui una certa disinvoltura, almeno nei primi periodi da noi considerati, nell'utilizzo dei testi di Spinoza e nella loro messa in dialogo con autori di Otto e Novecento): cfr. LADRIÈRE 1990, 194-195.

Dal 1978 fino alla fine del secolo, quasi a prendere atto delle novità extrateoriche della fase precedente (Concilio Vaticano II, vicende del movimento operaio e studentesco), Spinoza è il *filosofo della politica*, e le discussioni sul suo pensiero saranno egemonizzate dai temi della democrazia, della tolleranza, dei rapporti fra fede e ragione, dell'agire pratico.

Tre fasi, dunque: il determinismo, il monismo, la politica.

1. Il filosofo della necessità (1946-1968)

Nel 1947 esce un articolo a firma di Paul Siwek, *Le libre arbitre d'après Spinoza*, il cui intento è scandagliare le diverse argomentazioni spinoziane contro la libertà dell'arbitrio umano, al fine di mostrarne alcune parziali criticità, e alcuni spunti invece suscettibili di essere integrati nella prospettiva dell'autore, che è quella di un «indeterminismo moderato», che si vuole cioè contrapposto tanto ai sostenitori di una libertà assoluta quanto ai deterministi rigidi⁸. Una posizione estremamente fragile, in realtà, che nelle pagine del saggio appare sovente più sbilanciata verso il secondo polo, nel tentativo di emendare e recuperare alcune istanze dello spinozismo reputate compatibili con l'impianto aristotelico. È del resto la linea prevalente, come s'è detto, nella rivista.

Spinoza sbaglia a ritenere che non si dia nell'uomo una cosa come 'la' volontà, intesa come «facoltà»: questa non è affatto un ente di immaginazione astratto dalle uniche realtà - loro sì - esistenti, i singoli atti di intellesione e volizione: giacché ciò equivarrebbe a insinuare, sostiene Siwek, il carattere finzionale di *ogni* universale in quanto tale, laddove al contrario possono ben darsi dei concetti astratti *reali*⁹.

8 Una sintesi di quest'articolo sarà riprodotta in SIWEK 1950, 217, nota 2.

9 SIWEK 1947, 340. Sembra quasi una ritrattazione della tesi esposta nella monografia del 1930, in cui Siwek aveva invece avvicinato Spinoza all'aristotelismo, per il quale «l'esprit [...] ne désigne pas la *faculté* de penser [...] mais l'acte de la pensée, l'idée; l'âme est

Va meglio invece per l'altra tesi di Spinoza, per cui ogni idea di per sé implica un giudizio, e non richiede dunque la ratifica di un atto supplementare della volontà; e il perché è presto detto: l'obiettivo di quella tesi era il cartesianismo, e cioè lo stesso bersaglio degli attacchi di Siwek. Se c'era un limite, in Spinoza, era semmai che quel dinamismo dell'idea era guadagnato al caro prezzo della riduzione al giudizio di ordine teorico – necessario, presente nelle matematiche –, di ogni tipo di giudizio, compreso quello di ordine pratico, che invece gli aristotelici e gli altri «partigiani illustri del libero arbitrio» ritengono *libero*¹⁰. Ma per il resto, l'aristotelico ha tutto ciò che serve per costruire una convergenza locale con la prospettiva spinoziana, poiché il nemico è sempre il medesimo: il libertarismo dei cartesiani¹¹.

Al netto dell'ovvia ignoranza, da parte di Spinoza, della psicanalisi (che mostra come oltre alle spinte razionali si diano anche pulsioni cieche e inconscie), persino la risposta che il filosofo olandese aveva data al noto dilemma dell'asino di Buridano – destinato a morire di fame e sete se posizionato a uguale distanza da cibo e acqua, ossia esposto a determinazioni uguali e contrarie – è del tutto condivisibile a parere di Siwek, come pure la teoria (anticartesiana, di nuovo) dell'errore esposta nell'*Ethica*, che non fa che confermare la tesi di Aristotele, il quale era perfettamente consapevole che l'origine dell'errore sia da ricercarsi nel giudizio, e questo è necessario (limitatamente al piano logico, aggiunge l'autore)¹².

La strategia di fondo è così esplicitata dall'autore:

donc l'idée» (SIWEK 1930, 30, corsivi dell'a.). Avvicinamento che si avvale del riferimento alle note tesi di Hamelin, che ravvisava in Aristotele una fonte possibile dello spinozismo (HAMELIN 1901, 24).

10 SIWEK 1947, 344-345.

11 Nel volume che Siwek aveva dedicato a Spinoza nel 1930, un'intera sezione era non a caso dedicata al «dynamisme de l'idée» (SIWEK 1930, 65-81).

12 SIWEK 1947, 346.

Spinoza, en combattant le libre arbitre, a en vue la théorie du libre arbitre du Cartésianisme, laquelle diffère sur plus d'un point de la théorie aristotélico-scholastique. En effet, les Aristotéliciens et les Scolastiques sont loin de considérer le libre arbitre comme 'un pouvoir absolu'¹³.

Radicalmente distinto dal libertarismo cartesiano, quello propugnato da Siwek è un «indeterminismo» in cui la volontà, per quanto sollecitata, inclinata e determinata dai «motivi» e dalle «disposizioni soggettive» più disparate, non sarà mai necessitata all'azione nel senso di una «necessità fisica», mantenendo invece sempre una possibilità di scelta. La volontà, scrive Siwek, «non è paragonabile a un punto matematico»¹⁴!

A riprova di ciò, il sentimento interiore della libertà: un fatto di esperienza insopprimibile che Spinoza troppo sbrigativamente liquida come un'«illusione», senza però essere in grado di rendere conto di come essa possa formarsi¹⁵. E così è possibile giungere, in conclusione, al peccato originale dello spinozismo, il *mos geometricus*: una pervicace sordità ai «dati immediati della coscienza»¹⁶, mossa da un'impostazione metodologica che programmaticamente procede per «deduzioni logiche» e «ragionamenti a priori», e ignora l'«esperienza»¹⁷. Di qui le perversioni dello spinozismo: il metodo geome-

13 *Ibid.*, 351.

14 *Ibid.*, 351.

15 «Spinoza n'a pas réussi à nous expliquer le sentiment du libre arbitre» (*Ibid.*, 353): anche l'esempio spinoziano della pietra lanciata con violenza, che se potesse pensare crederebbe di muoversi liberamente, è per Siwek incongruo oltre che inesatto: noi spesso sappiamo di essere mossi da tendenze di cui ignoriamo l'origine, senza che quest'ignoranza generi in noi un qualche sentimento di libertà (in SIWEK 1950 qualche distinguo, nella consapevolezza della fragilità dell'argomento basato sul sentimento interiore, non a caso omissa sia da Aristotele che da Tommaso: tuttavia, se si vuole criticarlo se ne deve «mostrare positivamente la nullità», cosa che Spinoza non faceva: cfr. SIWEK 1950, 219).

16 Espressione bergsoniana, usata in SIWEK 1947, 349, con rinvio a SIWEK 1935.

17 La metafisica di Désiré Mercier, il fondatore dell'*Institut*, si voleva strettamente legata all'«esperienza», la stessa esperienza che l'epistemologia («criteriologia» la chiamava, codificandone l'insegnamento nella Scuola di Louvain) aveva il compito di registrare nelle forme del «realismo immediato» (per cui, contro il «rappresentazionalismo», ogni impressione sensibile è già di per sé un'apprensione intellettuale: cfr. LADRIÈRE 1990,

trico «attinge solo ad atti già fatti», e «un atto già fatto è sempre determinato, ed è questo o quest'altro in modo necessario [il est nécessairement tel ou tel]», laddove al contrario la libertà comporta il «potere di produrre indifferentemente un atto o un altro», un potere che è a monte dell'atto stesso, e che solo l'esperienza intima può svelare «alla radice»¹⁸.

In altri termini, se lo spinozismo è inadatto a sferrare il colpo decisivo al libertarismo cartesiano, è perché si spinge all'estremo opposto, il determinismo, per un eccesso di scrupolo geometrico¹⁹.

Riassumendo: geometrismo, determinismo, fatalismo; lo spinozismo sembrava essere usato come cartina di tornasole per verificare le posizioni di una battaglia intellettuale urgente e di ben più ampia gittata. Nello stesso anno in cui usciva l'articolo di Siwek (il 1947) le discussioni sul tema erano infatti intense, all'interno della *Société philosophique* – e anche molto vivaci, se è vero quanto si legge scorrendo i resoconti dei *Travaux de la Société philosophique de Louvain* periodicamente pubblicati sulla *Revue*: dibattiti sulla legittimità di una «psicologia sperimentale» che spieghi «come sia possibile una scienza del comportamento libero dell'uomo»²⁰ – con annessa ridefinizione della «concezione della libertà» implicata in questa problematica; o comunicazioni

184, ma in generale le pp. 179-210; e, sulla «critériologie de Mgr. Mercier», VAN RIET 1946, 135-177).

18 SIWEK 1947, 354.

19 Tre anni dopo, nella monografia dedicata a Spinoza, stessa considerazione: «pour suivre sans défaillance la méthode géométrique, Spinoza a dû s'imposer de rudes sacrifices» (SIWEK 1950, 210). Anche la denuncia dei difetti del geometrismo sarà analoga: «l'expérience, [Spinoza] l'a bannie une fois pour toute de son système, puisqu'elle ne s'accorde pas avec la Méthode Géométrique: les informations qu'elle nous fournit ne peuvent se "déduire" mathématiquement d'aucun principe analytique [...]. Ce ne sont que des données que nous constatons, que nous trouvons toutes faites. Ce ne sont que des "histoires"!» (*ibid.*, 218, corsivi dell'a.).

20 *RPhL* 12 (1948), 546; ma cfr. anche la sessione, già nel novembre 1946, sulla «scienza del comportamento»: *RPhL* 8 (1947), 443. Quasi ogni fascicolo della *Revue* dedicava alcune pagine all'esposizione succinta dei *Travaux* svolti all'interno della Società o dell'Istituto: ci limitiamo a rinviare dunque ogni volta all'indicazione di numero e pagina, dal momento che per lo più si tratta di resoconti senza autore né titolo.

sul carattere «intenzionale» della condotta umana²¹. Nel 1950 vi fu anche un tentativo di edificare una morale «sistematica» con metodo deduttivo, tale da «analizzare la struttura dell'atto libero» e «mostrare che l'uomo è libero» – un rovesciamento, rispetto alle conclusioni di Siwek²². Sempre nello stesso anno, una comunicazione su «libertà e contingenza»: dove si ribadisce che l'«atto libero» si esercita grazie al «potere di scelta» fra più opzioni, caratterizzato da «disinteresse» e resistente alle «pulsioni naturali»²³. È del 1952 la conferenza «Divergences sur la liberté», seguita da «dibattiti» assai «animati» cui prese parte lo stesso Étienne Gilson, membro onorario della Società: e il relatore, il gesuita Roger Troisfontaines, pareva riprendere lo schema già all'opera nell'articolo di Siwek, strutturato entro coordinate di stampo esistenzialista: fra i due estremi, determinismo e libertarismo, è possibile una «sintesi», diceva, che consiste nel processo di reciproca «messa in equilibrio» dei vari «determinismi» – sia che ciò avvenga come «risposta alla chiamata [...] di una persona trascendente» (alla maniera di «Kierkegaard, Jaspers, Berdiaeff, Marcel» e «in qualche misura Merleau-Ponty»), sia che lo si pensi «semplicemente» come un «progetto» orientato verso un «futuro in qualche modo orizzontale» (con «Nietzsche, Heidegger, Sartre»). La libertà come «conquista»²⁴. (Era in qualche modo la linea dell'«esistenzialismo tomista» storicamente prevalente in seno all'*Institut*)²⁵.

Beninteso, sarebbe insensato ritenere che la posizione di Siwek su Spinoza esprimesse *la* linea editoriale della rivista, e questa a sua volta quella

21 *RPhL* 20 (1950), 596.

22 La conferenza fu tenuta dal filosofo belga Robert Feys: *RPhL* 20 (1950), 596.

23 *RPhL* 23 (1951), 484.

24 *RPhL* 28 (1952), 671.

25 Già Simon Deploige – successore di Mercier alla presidenza dell'*Institut* –, coniugava antropologia aristotelica e sociologia (emendata dalle scorie relativistiche del positivismo); ma tomista era anche la morale 'fenomenologica' di De Raeymaeker, definita «esistenzialismo tomista», o di De Waelhens, entrambi professori alla Scuola di Louvain.

della Società lovaniese (del resto alle due monografie che Siwek di lì a poco dedicherà a Spinoza verrà riservato nel 1952 un trattamento tutt'altro che entusiastico dal recensore della *Revue*, Joseph Dopp, professore di logica a Louvain)²⁶. Tuttavia quell'articolo del 1947 fu in qualche modo rappresentativo di una fase, e le menzioni successive del filosofo olandese non se ne discostarono di molto.

Si guardi alle recensioni comparse sulla *Revue*. Sempre Joseph Dopp, recensendo nel 1955 gli studi seminali di Paul Dibon e Louise Thijssen-Schoute sul contesto storico-filosofico entro cui si svilupparono le filosofie cartesiane e lo spinozismo nell'Olanda del Secolo d'oro, insisterà su quanto l'«aristotelismo moderato» prevalente nelle accademie olandesi fosse *già* maturo per ricevere le novità scientifiche – non quelle metafisiche! – del pensiero di Descartes²⁷. Nel 1956, poi, verrà recensita in questi termini una tesi di dottorato edita in realtà ben quattro anni prima e dedicata alla «libertà umana in Spinoza»: l'autore della tesi, un «tomista», concorda con Spinoza quando questi identifica la libertà non con la «licenza» ma con la «virtù» e con un processo di «liberazione», ma ne prende le distanze quando critica il libero arbitrio, giacché così facendo porta all'«esclusione della vita morale e della sanzione morale»²⁸. Ancora Dopp, nel salutare l'edizione statunitense di una raccolta di testi spinoziani dal titolo emblematico *The Road to Inner Freedom*, evidenzia come essa

26 La prima (*RPhL* 28 (1952), 640-641) è una fredda nota, relativa a SIWEK 1950; la seconda (*RPhL* 28 (1952), 641) contesta al più recente libro di Siwek (SIWEK 1952) di basare le proprie critiche allo spinozismo non su questo o quel punto di dottrina, ma sulle presunte conseguenze nefaste che deriverebbero dall'assunzione della prospettiva di Spinoza. Per completezza, va detto che l'articolo di Siwek sulla *Revue* sintetizzava le conclusioni delle due monografie che negli anni Trenta egli aveva dedicato a Spinoza: SIWEK 1930, e SIWEK 1934.

27 *RPhL* 37 (1955), 100-102 (relativamente a DIBON 1954; e THIJSSSEN-SCHOUTE 1954).

28 *RPhL* 43 (1956), 503-504 (a proposito di BENINCA 1952); intanto nel 1954 nell'*Institut* si discuteva dell'urgenza di sciogliere il nodo problematico di prescienza divina e libertà umana, per poter condurre con maggiore efficacia la battaglia contro l'ateismo (cfr. *RPhL* 40 (1955), 644-646).

abbia «spogliato» quei testi da tutto l'«arsenale di definizioni, postulati e dimostrazioni» che li «inquadraivano nell'originale»²⁹. Nel 1958, una recensione di un libro di Carlo Giacon sulla *Causalità nel razionalismo moderno* – edito anch'esso quattro anni prima (il che potrebbe nuovamente essere l'indizio di una mirata selezione bibliografica 'a ritroso') – ne ricostruisce la sequenza storiografica, che muove da un «desiderio di certezza matematica» fatalmente giungendo al «monismo acosmista [monisme acosmique]» a causa della cruciale ridefinizione del modello di causalità, non più «ontologico-fisico» ma unicamente «logico-matematico»³⁰. Lo stesso recensore – il gesuita Simon Decloux – menziona poi una monografia sul pensiero pedagogico di Spinoza, e mostra come il «ruolo» che lo spinozismo riserva all'«educazione» rivela di fatto i limiti del suo presunto «determinismo assoluto»³¹ (di contro, sempre Decloux, recensendo nel 1959, con quasi dieci anni di ritardo, un libro di De Ruvo, ne critica la tesi di fondo che equipara modernità e «indipendenza dello spirito umano»: a conferma della posizione di 'sintesi' strenuamente cercata dai collaboratori della *Revue*)³².

Com'è chiaro da questa panoramica, il focus tematico scelto dall'articolo di Siwek (aristotelismo «moderato», antigeometrismo, indeterminismo «moderato», anticartesianismo...) continuava a essere attuale, a proposito di Spinoza. Ancora. Nel 1962, una lunga recensione è dedicata da Jacques Colette all'importante studio di Sylvain Zac su *La Morale de Spinoza*: tutta incentrata sulla «difficoltà» di costruire una morale «entro una concezione determinista dell'universo». Colette contesta la centralità del concetto di 'gioia' su cui Zac insisteva, così estraneo al «sentimento» romantico, alla «dialettica», al «nietzscheismo» (ossia: così inattuale): quel concetto – obiettava Colette – non

29 *RPhL* 46 (1957), 302 (a proposito di SPINOZA 1957).

30 *RPhL* 51 (1958), 518 (a proposito di GIACON 1954).

31 *RPhL* 49 (1958), 109 (in riferimento a LIMITI 1957).

32 *RPhL* 56 (1959), 690 (a proposito di DE RUVO 1950).

introduce affatto «armonia» o «morbidezza» nel rigido determinismo spinoziano, né sa fondare un'«etica a dimensione umana» – a meno di non «integrare colpa e pentimento», ossia nozioni estranee allo spinozismo. Conclusione: alla base dell'incapacità di «risolvere il problema della coscienza» in Spinoza sta l'«astrazione dalla durata nella definizione del perfetto», la «necessità logica intemporale», e in una parola il «matematismo»³³.

Una parziale disaggregazione di metodo e sistema spinoziani sarà quella avanzata nel 1966 da Herman de Dijn (in occasione di una recensione dello studio di Hubertus Hubbeling *Spinoza's methodology*): non che non sia vero, che il metodo di Spinoza sia «complementare» al suo «contenuto» speculativo – solo che ad esso non si dovrà imputare tutto, poiché lo stesso metodo del «ragionamento a priori» ha avuto ben altri alfieri (Anselmo, o in età moderna Geulincx), e nessuno di loro è mai giunto per quella via a teorizzare un Dio impersonale. Il Dio-sostanza di Spinoza, che impersonale lo è senza dubbio, deve invece la sua genesi a un'altra posizione, secondo il redattore della *Revue*, ed esattamente il «concetto di Dio come totalità necessaria»³⁴. (Cambia cioè soltanto l'ordine dei fattori: il peccato originale di Spinoza non è qui il geometrismo, ma il determinismo).

Nel 1966 – mentre all'*Institut* si discutono dissertazioni dottorali sul tema della libertà umana in Ricoeur, Sartre e Kant³⁵ – nella *Revue* viene recensita un'altra fra le opere che hanno segnato lo spinozismo novecentesco, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, sempre a firma di Sylvain Zac. Come già nel volume precedente, anche in questo caso Zac a giudizio del recensore (qui, Maurice Vanhoutte) sovrastima l'importanza di un concetto – non più la

33 *RPhL* 66 (1962), 278-279 (a proposito di ZAC 1959).

34 *RPhL* 84 (1966), 643 (a proposito di HUBBELING 1964).

35 Cfr. *RPhL* 84 (1966), 686 (su Ricoeur e la libertà umana) e 688-689 (sul 'fatto' della libertà che, in Kant, solo conferisce senso al tutto).

'gioia', ma la 'vita' - a cui cerca di ricondurre tutto il sistema dell'*Ethica*, anche al prezzo di alcune forzature di traduzione, puntualmente rilevate (e non senza un qualche compiacimento). Spinoza respinge il «meccanicismo puro», è vero, ma rimane un «determinista» che «rigetta le idee di finalità e di contingenza». Peccato però che nel suo sistema, obiettava Vanhoutte, vi sia un vuoto teorico che solo Alquié aveva avuto la lucidità di mettere a nudo, e che nel volume di Zac emerge invece solo per contrasto, inavvertitamente, come un 'sintomo'. Spinoza mantiene infatti una ambiguità sulla «coscienza» che Zac registra senza metterla a tema: il «fondo originario della materia» - aveva scritto lo studioso francese - non sarebbe riducibile alla «materia volgare e alla materia fisica», *così come*, in ossequio al parallelismo degli attributi, «il pensiero» non lo sarebbe a questo o quel contenuto di pensiero, restando «indeterminato». Un «agnosticismo» di fatto, in barba alle «pretese di una comprensione totale» della realtà, che si rivela pure nella struttura dell'opera di Zac, il quale ha dedicato un capitolo al dinamismo dell'estensione, ma «non 'ha voluto' un capitolo sul pensiero»³⁶.

Lo scacco delle ambizioni smisurate del metodo geometrico, la centralità inaggirabile del tema della coscienza, l'esperienza, il dilemma tra determinismo e libertà: la famiglia semantica - e lessicale! - in cui prevalentemente viene discusso lo spinozismo resta più o meno invariata per un ventennio. È solo nel 1968, un anno emblematico, che qualcosa inizia a cambiare: e il primo segnale sarà un saggio di Georges Van Riet, dal titolo significativo *Actualité de Spinoza*³⁷.

36 *RPhL* 82 (1966), 318-320 (a proposito di ZAC 1963).

37 VAN RIET 1968.

2. Il filosofo della sostanza (1968-1978)

2.1. La transizione: Georges Van Riet

Che l'articolo di Georges Van Riet, collaboratore di spessore della *Revue*, segni in qualche modo una svolta, lo testimonia il fatto che continuerà a essere abbondantemente citato, ancora fino agli anni Ottanta, negli studi a tema spinoziano ospitati dal periodico.

L'articolazione del lungo saggio di Van Riet (quasi 50 pagine) è classica, e in linea con l'impostazione programmatica della *Revue*: una prima parte intitolata *Du bonheur de penser*, incentrata sul sistema dell'*Ethica*, e una seconda, *Religion et liberté de pensée*, che inquadra i temi del *Tractatus theologico-politicus* nell'ottica della problematica fede-ragione; entrambe le sezioni, in diretto ed esplicito dialogo con l'attualità – fenomenologia, psicanalisi, esistenzialismi, dialettica, ma anche il «grande ecumenismo» della Chiesa cattolica, la «pastorale», l'ateismo.

Il tratto di novità del saggio sta però nella sua cifra empatica rispetto a Spinoza. Improvvisamente questi non incarna più la figura classica dell'ateo o del determinista ossessionato dal geometrismo. Il filosofo olandese, al contrario, è un «maestro generoso», un «*maître à penser*»³⁸. Nelle pagine di Van Riet si assiste così a un'avvincente operazione di integrazione dello spinozismo in un quadro ideologico eteroclito, con funzione di testa d'ariete per un contesto marcatamente conflittuale, all'indomani del Concilio Vaticano II, e nel pieno dei sommovimenti ideali che segnano la fine degli anni Sessanta. Uno sguardo più simpatetico, spoglio delle consuete pregiudiziali. Ciò giova anzitutto alla serietà della teoresi, al rigore argomentativo e all'attenzione ai testi.

³⁸ *Ibid.*, 83.

Lo spinozismo (come nella ricostruzione già vista di Giaccon di cui la *Revue* aveva dato conto nel 1958) è l'emblema della suprema «esigenza filosofica»³⁹: la riduzione a unità, la comprensione sistematica del reale come totalità, quella tensione speculativa integrale che distingue il «grande razionalismo» non solo dall'irrazionalismo ma anche dai «piccoli razionalismi» (secondo un'espressione di Merleau-Ponty) che colonizzano il panorama intellettuale contemporaneo. Di qui l'«attualità di Spinoza», a scompaginare una «situazione post-hegeliana nella quale con insistenza l'accento è posto su alterità e diversità, e in cui la sintesi proposta serenamente da Spinoza e a fatica poi riconquistata da Hegel è di nuovo spezzata»: «oggi, che va di moda dire che non si comprende, o meglio che non si comprende perché ci si trova dinanzi l'incomprensibile», e dietro il lessico della «demistificazione» si celebra «il Mistero, l'Irrazionale, l'Oscurità, il Conflitto kierkegaardiano o l'Assurdità», Spinoza può invece fornire un antidoto efficace⁴⁰.

Quello che campeggia in questo corpo a corpo con le direttrici del pensiero novecentesco è uno Spinoza diverso dalla *silhouette* tratteggiata finora nelle pagine della *Revue*. Alcuni esempi. L'unità della sostanza divina è sì il portato dell'ebraismo di Spinoza, ma la sua trascendenza va declinata diversamente, e cioè non nel senso del mistero e della teologia negativa, ma in quello dell'infinità degli attributi divini, cioè delle essenze che *esprimono* Dio – il che come vedremo equivaleva a dare una lettura anti-idealistica del concetto di attributo⁴¹.

39 *Ibid.*, 39.

40 *Ibid.*, 40; ma ancora a p. 83: «Les philosophes d'aujourd'hui, s'ils s'intéressent passionnément à l'homme, soulignent davantage sa complexité, son ambiguïté et sa faiblesse, que la grandeur divine et la force de son entendement; se méfiant des idées claires et distinctes, ils aiment proclamer avec une certitude absolue que toute certitude absolue dépasse l'humble condition humaine».

41 *Ibid.*, 41: la stessa lettura che si era affacciata tra le pagine della *Revue* in un laconico quanto acuto inciso di Joseph Dopp nella già ricordata recensione di un libro di Siwek, e che poi verrà consacrata dal magistrale studio di Gueroult – studio che è del 1968 come

Ancora: nel nome dell'unità divina sarà possibile non solo respingere simultaneamente materialismo (perché Dio è estensione e insieme «coscienza») e dualismo (giacché più che «parallelismo» «conviene affermare un'identità reale fra attributi formalmente distinti»)⁴²; ma anche concludere a favore dell'unità ontologica dell'uomo, «ente risolutamente uno», sulla base della «tradizione ebraica» e (ancora una volta) di una specie di «ilemorfismo» aristotelico⁴³, per cui «di ogni cosa singola (*res*) considerata come corporea secondo l'attributo dell'estensione esiste in Dio un'idea, un'anima o, secondo l'espressione più frequente in Spinoza, una mente»⁴⁴. Questa riabilitazione spinoziana della corporeità, insieme alla considerazione unitaria dell'uomo, era giocata da Van Riet contro Sartre, Ricoeur e Merleau-Ponty, contro il cartesianismo e la fenomenologia di Michel Henry - tutte posizioni in qualche modo ancora compromesse con il dualismo, che lo si intenda nel senso delle «trasposizioni» o delle «misteriose alleanze fra corpo e mente», nel senso della «trasparenza a sé» dello «spirito», o in quello della «pura leggerezza» e «coscienza». Peraltro, continuava Van Riet, se sbagliata era la diagnosi, fallace sarà la prognosi. Traduzione parziale della «complessione» del corpo, la mente spinoziana vive nel regime dell'inadeguatezza e non può uscirne con le ricette di fenomenologi o esistenzialisti (riflessione, immaginazione creatrice,

l'articolo di Van Riet, il quale però è improbabile che abbia fatto in tempo a consultarlo (*RPhL* 28, 1952, 640-641: Dopp notava come la posizione di Siwek fosse opposta a quella di Wolfson, il quale al contrario «tende ad attenuare la distinzione in Dio fra i diversi attributi, per ridurli a semplici modi umani di concepire l'inesauribile ricchezza dell'unica Sostanza»).

42 VAN RIET 1968, 43.

43 *Ibid.*, 45: «ce langage rappelle l'hylémorphisme d'Aristote». In generale, fin dagli esordi, la «cosmologia» che si insegnava nella Scuola di Louvain era una forma aggiornata di «ilemorfismo» tomista, rivendicato come la dottrina più adeguata alle scienze moderne rispetto ai due modelli allora prevalenti - l'energetismo *à la* Ostwald e il meccanicismo 'cartesiano'. Così, in una comunicazione presentata alla Società filosofica di Louvain nel dicembre 1950 dal titolo «L'Hylémorphisme», si leggeva che «la théorie hylémorphique se trouve [...] en harmonie avec les plus importantes données de la science d'aujourd'hui»: *RPhL* 23 (1951), 484-485.

44 Cfr. VAN RIET 1968, 45-46.

oppure libertà, dubbio, rifiuto), giacché queste sono strutturalmente contraddittorie in un'ottica spinoziana, confuse e illusorie⁴⁵. Non resta invece che la «potenza dell'intelletto», la razionalità connessa al «principio supremo della realtà e dell'intelligibilità», l'«esercizio del pensiero», il solo che può rendere l'uomo «felice»⁴⁶.

Sul piano della «religione positiva», nel secondo blocco del lungo articolo, l'obiettivo polemico di Van Riet era con ogni evidenza l'ateismo esistenzialista e sartriano del filosofo francese Francis Jeanson. Già nel 1964 infatti, sulle pagine della *Revue*, Van Riet aveva avuto modo di recensirne in modo visceralmente critico il saggio *La foi d'un incroyant* (bollato come un pamphlet superficiale e dilettantesco)⁴⁷. A distanza di qualche anno, ora, è però l'armamentario spinoziano a rinnovare la sua polemica anti-atea. Quello spinozismo che – a dispetto dello stigma secolare che gravava sul *Tractatus theologico-politicus* – ha fondato la moderna esegesi storica⁴⁸, è anche lo stesso pensiero che ha saputo mettere a tema in termini ancora validi «il problema della pace, della concordia, dell'unità fra cristiani», e quello più generale della conciliazione fra la «positività della religione rivelata» e l'esigenza della «fratellanza universale degli uomini, quali che siano».

Spinoza, insistendo sul contenuto pratico delle Scritture, aveva indicato una possibile convergenza fra l'obbedienza del religioso e la condotta del saggio, e Van Riet traduce in chiave per così dire marcatamente compatibilista quel progetto: se la fede salva *in quanto* si traduce in pratica, dovrà valere an-

45 *Ibid.*, 49-51.

46 *Ibid.*, 54-55.

47 *RPhL* 73 (1964), 184-186 (a proposito di JEANSON 1963), 186: «Au total, cet ouvrage nous paraît regrettable. L'auteur s'était fait un nom en philosophie, notamment par ses études sur *Le problème moral et la pensée de Sartre*, ou *La phénoménologie*. [...] Certes, il nous était connu comme athée, mais comme un athée qui ne refusait pas le dialogue [...]. Il est regrettable qu'on doive refouler ces souvenirs».

48 VAN RIET 1968, 60-61.

che l'inverso, che la prassi caritatevole autentica non possa fare a meno di riferirsi a un Dio (e da ciò si faceva derivare anche l'impensabilità dell'ateismo: se la carità è impossibile senza una nozione «religiosa» di Dio, ne segue che per Spinoza non esistono veri atei, in senso stretto)⁴⁹.

Pertanto, al netto di qualche «povera» semplificazione spinoziana (per cui, in barba alla complessità della coscienza, la fede appartenerebbe unicamente al dominio dell'inadeguatezza, dell'«infra-razionale»)⁵⁰, il «grande ecumenismo» della Chiesa contemporanea ha tutto da imparare, dalla proposta enucleata nel *Tractatus theologico-politicus*⁵¹. La «crisi» che oggi affligge «gli intellettuali cristiani» può infatti essere affrontata e risolta solo se si sappia procedere – alla stregua di quel minimalismo teologico esposto nel 'credo minimo' del *Tractatus* – all'istituzione di una gerarchia fra i dogmi della fede⁵²: tale da individuare gradi diversi di «verità salutari», subordinando i dogmi «ecclesiologici» (che Spinoza liquidava – è vero – come superflui) a quelli cristologici, e questi ai «dogmi su Dio» – e per il resto cogliere gli elementi di verità contenuti in ogni *altra* confessione cristiana. È con una tesi quasi-hegeliana che si concludeva il denso lavoro 'spinozista' di Van Riet, il quale sollecita la filosofia a «riprendere il contenuto della rivelazione in ciò che ha di positivo»,

49 *Ibid.*, 72-74 («Spinoza exige donc une certaine connaissance de Dieu: le fidèle doit connaître Dieu en tant qu'imitable, ou savoir que Dieu est charité. Cette saisie de Dieu est spécifiquement religieuse, mais [...] procède [...] d'une perception immédiate, qui est due à la lumière de la raison»), 78 («ceux qui exercent la charité envers le prochain en ne croyant rien ou en rejetant Dieu, appartiennent au degré infime de la masse [...] s'ils exprimaient correctement leur pensée, ils affirmeraient Dieu, car la première étincelle de notre raison nous fait connaître l'essence [...] de Dieu»), e 79, n. 7 («ils professent certes un athéisme spéculatif, mais d'après Spinoza ils ne rejettent le vrai Dieu qu'en paroles, ou encore ils ne refusent qu'une idole, une image déformée de Dieu»). Posizione analoga già in SIWEK 1950, 263: Cristo ha insegnato «non solo la morale, come pretende Spinoza, ma anche alcuni dogmi».

50 VAN RIET 1968, 82, 71: il che riecheggia le considerazioni sussiegose di Siwek sulla maggior complessità della psicanalisi rispetto allo spinozismo, quanto allo studio delle sfaccettature dell'animo umano.

51 *Ibid.*, 80.

52 *Ibid.*, 76.

per «giustificarlo razionalmente» dandogli la «forma del pensiero»: ma anche in questo, concludeva l'autore, Spinoza si era fatto in fondo buon interprete della «teologia speculativa» di «ogni tempo», coltivando quell'«ideale di comprensione» che «oggi» in una Chiesa ossessionata da «pastorali», «immaginazione, simboli e riti» sembra quasi «passato di moda»⁵³.

Per sintetizzare: ilemorfismo, anti-idealismo, razionalismo; ma anche compatibilismo, anti-ateismo. Il carattere quasi militante dell'intervento di Van Riet è lampante, e non dovette essere isolato: erano anni in cui si intensificavano le discussioni in seno all'*Institut* intorno ai rapporti fra «verità autentica» dei filosofi e «originalità della religione»⁵⁴, o alle ripercussioni dello «studio della filosofia» sulla «formazione sacerdotale» nella fase post-conciliare⁵⁵ – e i toni e le conclusioni erano analoghi a quelli del saggio su Spinoza cui s'è fatto cenno.

In ogni caso, per quanto attiene al nostro ristretto campo d'indagine, è evidente che trascinare all'interno di quella specifica problematica un autore come Spinoza – letto in chiave 'simpatetica' – fu il segnale di un avvenuto cambio di paradigma, caratterizzato da una seria presa in carico teoretica della filosofia spinoziana nel suo complesso, con tutte le sue criticità e in tutti i

53 *Ibid.*, 81.

54 Nell'aprile del 1972, nel corso di una dissertazione dottorale su Jaspers all'*Institut* (*RPhL* 8 (1972), 704-705), così il candidato, René Reiffer, a proposito della «natura e i limiti della ricerca filosofica»: «si la philosophie prétend totaliser la vérité authentique, elle ne saurait respecter l'originalité de la religion; si elle s'interdit toute critique, elle renonce à son devoir d'interpréter une partie du donné».

55 Nel giugno del 1972 all'*Institut*, nel corso di una dissertazione di dottorato di André Rummens sulla necessità di impartire ai «candidati al sacerdozio» l'insegnamento di una disciplina, la filosofia, «per cui non provano particolare attrazione»: «au lendemain du concile Vatican II [...] on assiste [...] à un essor extraordinaire de la théologie positive [...]. La formation philosophique demeure cependant et [...] plus que jamais une exigence de l'enseignement théologique, parce que [...] est indispensable à la constitution d'une authentique théologie»: beninteso, «une philosophie largement inspirée du thomisme» e «résolument ouverte aux apports de la philosophie contemporaine» (*RphL* 8 (1972), 706-707).

suoi 'tecnicismi' (si pensi alle polemiche, su cui torneremo, intorno allo statuto degli attributi). Sicché quando di lì a qualche mese saranno pubblicate in Francia le due imponenti monografie spinoziste di Gilles Deleuze e Martial Gueroult⁵⁶, si può dire che la 'soglia dell'attenzione' dei lovaniesi era già sufficientemente alta per poterne gestire gli inevitabili contraccolpi.

2.2 *Quale Spinoza dopo Deleuze e Gueroult?*

Fra le tesi portanti del celebre *Spinoza* di Gueroult (tesi che l'autore aveva ripreso da Kuno Fischer e rilanciato con acribia e rigore teorico) c'è l'idea per cui la sostanza sia per Spinoza *realmente* costituita dagli attributi, e le prime proposizioni dell'*Ethica* mostrino il movimento deduttivo con cui viene costruita la sua natura infinita. Ciò, contro la lettura formalista e kantiana, che invece negli attributi vedeva soltanto forme che l'intelletto umano proietta su una sostanza divina in sé indeterminata⁵⁷.

Dalla sua, la suggestiva e complessa monografia di Deleuze su *Spinoza et le problème de l'expression* (anch'essa edita nel 1968) assumeva invece come centrale nel sistema spinoziano il concetto di 'espressione' e – in una prospettiva segnata dalla duplice influenza di Nietzsche e Bergson – mostrava come quella nozione mantenesse nel filosofo olandese una peculiarità tale da forzare gli schemi neoplatonici da cui scaturiva, in direzione di un radicale quanto inedito immanentismo⁵⁸.

Nell'immediato la *Revue* parve non registrare la novità dei due libri (opere importanti, come s'è detto, che daranno vita a una fertile 'Spinoza-re-

56 Cfr. DELEUZE 1968, e GUEROULT 1968. Nel 1969 venne pubblicato anche un altro importante studio, a firma di un allievo di Gueroult (MATHERON 1969), ma nella *Revue* non se ne fa menzione, se non molti anni dopo e, come vedremo, a proposito d'altro.

57 Cfr. GUEROULT 1968, 428-461.

58 Cfr. DELEUZE 1968, 9-16 e *passim*.

naissance' che, nata in un contesto per così dire post-strutturalista, ancora oggi mostra i suoi frutti). Soltanto nel 1970 una breve nota di Jacques Étienne rende conto della pubblicazione del volume di Deleuze, di cui però fornisce solo una sintesi, limitandosi seccamente a rilevare che si trattava di un «lavoro di alta qualità» che – mettendo al centro l'espressione – «getta uno sguardo nuovo su di un'opera classica»⁵⁹. Quantitativamente diverso fu invece il trattamento riservato a Gueroult: una recensione fluviale di quasi trenta pagine, pubblicata nel 1971 col titolo *Les yeux de l'âme. Le Spinoza de M. Gueroult*, a firma di Jean-Pierre Deschepper⁶⁰. Anche in questo caso ci si trova davanti a un mero riassunto dei temi del volume, una descrizione quasi distaccata e avalutativa. Tuttavia la lunghezza dell'articolo testimonia di un'attenzione decisamente maggiore per le tesi di Gueroult rispetto a quelle di Deleuze. E ciò non solo perché quelle fossero consentanee alle letture anti-idealistiche già affiorate dalle pagine del periodico belga (da Dopp, Siwek e Van Riet) rispetto alla questione degli attributi; ma anche perché – come cercheremo di mostrare – esse dovettero apparire più facilmente assimilabili alla linea editoriale della *Revue* rispetto all'impostazione deleuziana.

In linea generale, si può dire che dopo Gueroult e Deleuze nessuno avrebbe più continuato a leggere Spinoza come prima (e anche nel giornale di Louvain non troveranno più posto lavori fumosi come quello pubblicato nel 1967 da Karl Schuhmann – *Le concept de réflexion dans l'Éthique de Spinoza* –, un tentativo ambizioso e involuto di trasferire di peso lo spinozismo entro le griglie concettuali dell'idealismo tedesco classico)⁶¹. Che ad esempio quello di Spinoza fosse un panteismo (con tendenze più o meno materialistiche o atee) d'ora in poi sarà difficile negarlo: anzi vi fu persino, all'interno dell'*Institut*,

59 RPhL 99 (1970), 396-397.

60 DESCHEPPER 1971.

61 SCHUHMAN 1967.

chi propose una qualche continuità persino con la scuola francescana di Parigi (XIII secolo) e la sua rivalutazione del ruolo della 'materia' aristotelica⁶².

Nella *Revue* compare, nel 1972, una seconda recensione a proposito del Deleuze 'spinozista': stavolta il testo preso in esame è il breve *Spinoza* (datato 1970), libro interessante, a detta del solito Jacques Étienne, ma da leggere «con attenzione critica», date le tesi che enfatizzava, tutte dal sapore nietzscheano-bergsoniano - vita, rifiuto delle passioni tristi, divario fra coscienza e pensiero...⁶³

Sicché il saggio di Stanislas Breton *Âme spinoziste, âme néo-platonicienne* che la rivista ospita nel 1973 non poté non risentire di quelle discussioni⁶⁴. È vero che in esso non una volta viene fatto il nome di Deleuze, ma non solo la lettura dello spinozismo come di una filosofia dell'espressione, della spontaneità auto-affermativa e del rifiuto della negazione era marcatamente deleuziana, ma l'articolo stesso veniva pensato in risposta a un libro di Jean Trouillard, allora Professore all'*Institut catholique de Paris*, il cui ultimo capitolo (che portava lo stesso titolo poi adottato dall'articolo di Breton) era ricco di rimandi al libro di Deleuze del 1968⁶⁵. La si potrebbe dire una contesa su quale Deleuze privilegiare.

Vale la pena ricostruire brevemente le coordinate di questo scambio.

62 Lo sostiene Antonio Pérez-Estévez in una comunicazione (su «El concepto de materia al comienzo de la escuela franciscana de Paris») alla *Société Philosophique de Louvain* nel febbraio 1972: in *RPhL* 8 (1972), 704: «et c'est ainsi que le matérialisme, comme axe de la pensée humaine, a pu traverser le fleuve formaliste du Moyen Âge, pour reprendre son souffle avec Bruno et Spinoza». Di contro, nel 1973 si leverà qualche voce dissenziente, limitatamente al legame Dio-Natura bruniano, «né panteista né ateo» (cfr. la comunicazione di Joseph M. Abela alla *Société*, dal titolo «The Concept of God in the Works of Giordano Bruno (1548-1600)»: *RPhL* 12 (1973), 840-841): ma come ogni resistenza, rivela quale fosse la tesi allora prevalente.

63 *RPhL* 7 (1972), 483 (a proposito di DELEUZE 1970).

64 BRETON 1973.

65 TROUILLARD 1972, 155-171, in particolare 162-166. Ma Trouillard tiene anche conto della raccolta a cura di BRETON 1969.

Trouillard nel suo libro aveva insistito sulla continuità, messa in luce da Deleuze, fra neoplatonismo e spinozismo. Spinoza in altri termini si sarebbe posto lo stesso problema che Proclo aveva affrontato e risolto con le «enadi» divine, quello cioè di giustificare il processo di produzione del molteplice reale da parte di una causa prima che si vuole ancora trascendente e immutabile. Ne derivava per Trouillard nei due autori, Proclo e Spinoza, un'analogia *chance* di salvezza dell'anima umana – un «passaggio tra la vita effimera e l'esistenza eterna», diceva parafrasando André Darbon⁶⁶ –, a patto che dell'anima venga privilegiata la parte che partecipa dell'eternità (nei neoplatonici grazie alla bellezza, in Spinoza grazie alle nozioni comuni della ragione).

Erano questi alcuni degli assi portanti dell'interpretazione di Trouillard (gli stessi che a distanza di dieci anni egli riproporrà nell'articolo *Proclos et Spinoza* e nel volume *La mystagogie de Proclos*)⁶⁷. Ad essi Breton reagì nelle pagine della *Revue* – benché all'interno di una discussione più allargata – rimarcando piuttosto l'eterogeneità e «irriducibili[tà]», di spinozismo e neoplatonismo⁶⁸. Se l'anima in Spinoza «si costituisce» nell'Assoluto, lo «esprime», lo «esplica» e ne è «modo», ne deriva una differenza profonda fra i due approcci, che configurano persino «due possibilità fondamentali del pensiero»: da un lato (in Proclo) l'«henologia», l'«ispirazione dell'uno», la «mé-ontologia», e in una parola la teologia negativa; dall'altro (in Spinoza) l'ontologia, la «partecipazione all'essere» e il «rifiuto della negazione» come di un'idea inadeguata. In gergo: il «pleroma delle negazioni» contro la «pienezza delle affermazioni»⁶⁹. Si trattava a dire il vero di considerazioni che avrebbe potuto sottoscrivere lo stesso Trouillard, se è vero che così questi aveva terminato il

66 Cfr. DARBON 1946, 170 (ma cfr. anche *passim*: trattasi di un autore piuttosto citato nei vari interventi su Spinoza ospitati nella Rivista di Louvain).

67 TROUILLARD 1982; TROUILLARD 1982(2).

68 BRETON 1973, 211.

69 *Ibid.*, 220-223.

proprio libro del 1972, rimarcando lo «scarto» fra i due modelli teorici:

Le spinozisme est une philosophie de l'affirmation, de la clarté et de la totalité. C'est parce-que Dieu est la plénitude de l'être que les êtres finis peuvent la modaliser. Le néoplatonisme est, au contraire, une philosophie de la négation. L'univers naît du refus du Principe d'être quoi que ce soit⁷⁰.

Quasi le stesse parole che poi saranno di Breton! Sicché in definitiva quella sull'interpretazione di Spinoza pare più che altro una differenza di sfumature fra Trouillard e Breton, nella quale il secondo riprende la lettura deleuziana del primo, senza menzionare Deleuze ma in compenso esprimendo con maggiore nettezza l'impossibilità di recuperare il sistema spinoziano al neoplatonismo cristiano.

Anche da queste poche battute appare evidente come il dibattito su Spinoza si sia decisamente riorientato su temi metafisici, dominati peraltro dalle potenti interpretazioni degli strutturalisti francesi.

Nelle pagine della *Revue* compaiono ancora – è vero – recensioni di testi riguardanti il consueto tema del determinismo 'cartesiano' di Spinoza⁷¹ (e forse non a caso negli stessi mesi in cui anche all'interno dell'*Institut* si dibatteva su caso e finalità in biologia⁷², o sulle varie accezioni di casualismo, determinismo, finalismo, intenzionalità...⁷³). Ma la moda strutturalista pareva penetrata anche nella Scuola di Louvain: dissertazioni su Foucault⁷⁴, o sulla dialet-

70 TROUILLARD 1972, 170.

71 *RPhL* 5 (1972), 144-148 (a proposito di GABAUDE 1970).

72 *RPhL* 8 (1972), 696-697: è il resoconto di una comunicazione di Jean Ladrière sul tema del «caso», in direzione di una possibile compatibilità con il «finalismo» almeno in biologia (non si menziona però il libro di due anni prima del biologo MONOD 1970).

73 *RPhL* 12 (1973), 821-822 (nel resoconto di una relazione tenuta all'*Institut* da Gérard de Montpellier su «hasard, nécessité et intention»). Ma anche a proposito del 'consueto' nesso fra libertà e moralità (senza riferimenti a Spinoza) tornerà a discutere Georges Van Riet: se ne dà conto in *RPhL* 12 (1973), 820.

74 *RPhL* 12 (1973), 827-828.

tica marxista e la critica che ne fa la «noetica» di Louis Althusser⁷⁵ - e, quest'ultima, curiosamente presentata dal recensore come un sistema in cui «il reale e il pensiero sono solidali e appartengono a una medesima totalità reale», per cui «se pure si oppongono restano comunque solidali» (e cioè in modo molto simile a quello Spinoza, al cui rilancio non a caso la scuola althusseriana francese avrebbe contribuito massicciamente...).

Nel 1974, nel recensire il secondo tomo di Jean-Marc Gabaude su *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, Jacques Étienne pare attestare l'avvenuto trapasso della riflessione di Gueroult nell'approccio lovaniese a Spinoza. Lo schema è classico (già in Siwek e in Van Riet): la libertà spinoziana non è libero arbitrio, «libertà totale», bensì processo di liberazione progressiva, «interdeterminismo», comprensione della necessità; la religione «universale», ridotta a un formulario minimale su base cristologica, può contribuire a una prospettiva di salvezza; la «vera» libertà del saggio è però inconciliabile con la fede cristiana, e la cifra metodologica dello spinozismo, concentrata com'è sull'«armonia» del «sistema», gli impedisce di cogliere lo spessore «conflittuale» della «realtà fisica o sociale», e lì «il conflitto che può insorgere fra libertà e necessità»⁷⁶. Solo che a questo schema interpretativo, classico, ora si aggiungeva dell'altro: Dio non è incomprendibile, non c'è «mistero» né «opacità», e lo spinozismo, «contro Alquié», è un razionalismo integrale. Se c'è un residuo «biblico» di «trascendenza», è semmai da ricercarsi nella «semplicità di Dio», a patto che questa la si intenda come una struttura «complessa» (ma non «composta») - ossia «costituita» realmente da attributi «eterogenei». Esattamente le stesse parole di Martial Gueroult⁷⁷.

75 *RPhL* 12 (1973), 830-832.

76 *RPhL* 16 (1974), 781-788, 784 (a proposito di GABAUDE 1972).

77 *RPhL* 16 (1974), 782-783.

È ormai uno Spinoza ipermetafisico e rigoroso, quello passato attraverso il filtro di Gueroult, l'ideatore cioè di un sistema chiuso e granitico in cui tutto si tiene, ma a cui inesorabilmente sfugge la «condizione umana». Così Pierre Watté, recensendo criticamente il saggio di Dufour-Kowalska *L'origine selon l'«Éthique» de Spinoza*: a dispetto di alcune parziali aperture all'«esperienza comune» e alla «contingenza umana» contenute negli scritti giovanili, lo spinozismo è un'assiomatica «implacabile e chiusa», un'«astrazione speciosa», un «linguaggio che scava dentro se stesso con un rigore tale da rendere impraticabile ogni altro linguaggio»⁷⁸.

Il primo a gettare la maschera in questa direzione sarà Claude Troisfontaines – figura di spicco dell'*Institut*, al cui interno aveva contribuito a fondare, nel 1973, un centro dedicato a Maurice Blondel. Dopo Gueroult e Deleuze Spinoza non è più lo stesso. In un articolo apparso nella *Revue* nel 1974 (*Dieu dans le premier livre de l'Éthique*), così esordiva:

La pensée de Spinoza connaît un étonnant regain d'actualité. C'est l'aspect critique de cette pensée qui retient le plus l'attention. Spinoza n'a-t-il pas impietoyablement dénoncé l'illusion finaliste faisant ainsi apparaître la religion comme un délire de l'imagination? N'a-t-il pas rigoureusement identifié Dieu à l'ordre éternel de la Nature empêchant par là toute évasion dans des arrièremondes? N'a-t-il pas lucidement discerné, à la racine de toute idée, un effort de persévérer dans l'être, conférant de la sorte au désir un primat sur la conscience? Bref, c'est un Spinoza patronné par les plus célèbres maîtres du soupçon

78 *RPhL* 18 (1975), 392-396, 395, 390 (a proposito di DUFOUR-KOWALSKA 1974); anche qui viene citato Darbon, il quale sosteneva che nel giovanile *Tractatus de intellectus emendatione* vi fossero due 'Spinoza', due itinerari filosofici alternativi, uno geometrico e deduttivo, l'altro attento ai dati dell'esperienza. In realtà Darbon era stato ancor più drastico: il *mos geometricus* è una povera «esposizione didattica», che vanifica le valide intuizioni metodologiche di Spinoza: «ce qui a fait tort à la *Réforme de l'Entendement*, c'est la composition de l'*Éthique*» (DARBON 1946, 56). Ma era un leitmotiv dello studio di Darbon, questa caratterizzazione per così dire ibrida dello spinozismo; ad esempio a proposito del cosiddetto parallelismo: «deux courants se croisent dans sa pensée: l'un vient de la philosophie antique à travers la scolastique, l'autre de la philosophie moderne et de la philosophie cartésienne» (*ibid.*, 131).

*qui est aujourd'hui l'objet de multiples essais*⁷⁹.

È in atto una moda spinozista, dunque, orientata secondo alcune tendenze critiche ben definite (cui rinvia l'espressione di Ricoeur intorno al nesso Marx-Nietzsche-Freud). Ma questa moda ha dei padri nobili. In essa infatti predomina – prosegue l'autore – una prospettiva interpretativa ben rappresentata dai «lavori di Deleuze e Gueroult» – certo animati da «esprits» diversi, ma svolti secondo una «volontà comune di lettura strutturale». Così, a sei anni dalla pubblicazione dei due volumi.

Troisfontaines torna sull'annoso problema degli attributi divini secondo Spinoza, e mostra come i due interpreti novecenteschi avessero avuto il merito di contestarne la lettura hegeliana, intendendoli invece «come delle autentiche sostanze che si integrano nella sostanza divina, senza con ciò perdere la propria qualità di sostanze». È nuovamente messa al centro la lettura anti-idealistica dell'attributo, assunta come «tratto comune» ai due strutturalisti. Solo che l'autore in questo caso metteva in atto – in più – un'operazione inedita, che consisteva nel tentativo di spezzare la continuità fra Gueroult e Deleuze, per giocare il primo contro il secondo, salvo poi evidenziare, del primo, alcune aporie, e così giungere a dimostrare la propria tesi: il sistema di Spinoza poggia su un concetto presupposto ma non dimostrato – l'esistenza di un ente perfetto – che non trova alcuna garanzia ulteriore (se non nella convinzione – *di fatto* antropocentrica e finalistica! – che Dio abbia prodotto «in noi la sua idea esattamente come la produce in se stesso»)⁸⁰.

È in fondo la linea inaugurata da Van Riet, quella di sottrarre Spinoza alla morsa delle interpretazioni ateistiche. Ma, in più, qui salta agli occhi il

79 TROISFONTAINES 1974, 467, corsivi nostri.

80 *Ibid.*, 480. In un altro articolo del 1992 cadrà invece ogni residuo tentativo di attribuire a Spinoza una qualche forma di finalismo (TROISFONTAINES 1992, 175).

tentativo di avvalersi dell'analisi di Gueroult *contro* quella di Deleuze, sfruttando le «divergenze profonde» fra i due (a dispetto delle analogie di superficie).

Il campo di battaglia è quello degli attributi divini. Per Deleuze – come s'è detto – gli attributi sono *vere* qualità sostanziali, fra loro distinte realmente ma non numericamente, a escludere che si dia una pluralità di qualità, ognuna delle quali includa la *negazione* delle altre: questo però, sentenza Troisfontaines, equivale a risolvere interamente Dio nell'insieme («molteplicità unica») delle sue qualità ontologiche. Quella deleuziana è cioè una lettura «naturalistica» e «in definitiva atea», che «opera una stretta equivalenza fra gli attributi (che non costituiscono numero) e Dio (che non ha altra realtà che quella degli attributi)»⁸¹. Del resto la stessa «univocità» o «espressività» che fonda in Spinoza la conoscenza adeguata, si giustificerebbe per Deleuze proprio con quest'idea tutta nietzscheana di Dio come vita immanente agli attributi, pura affermazione priva di qualsiasi trascendenza⁸².

L'ateismo, dunque: che ha il difetto però, obiettava Troisfontaines, di non considerare il corretto *ordre des raisons* adottato da Spinoza, e anzi di forzare persino i testi al proprio scopo; sicché sarà preferibile volgersi alla più circospetta ricostruzione di Gueroult⁸³. Questi infatti certo concorda con Deleuze sul fatto che Dio sia l'«essenza costituita da tutte le essenze» degli attributi, ma si avvede anche del fatto che per dimostrare l'esistenza di Dio Spinoza abbia preso le mosse dalla sua sostanzialità, *prescindendo cioè dalle sue componenti*: il che significa che Spinoza conferisce a Dio «un'esistenza propria». L'esistenza della sostanza, in altri termini, non è affatto quella di una mera collezione di altre sostanze, tale da «perdere il suo essere proprio». Spinoza

81 TROISFONTAINES 1974, 469-470.

82 *Ibid.*, 477.

83 *Ibid.*, 470.

non «assorbe Dio nella diversità» e nell'«aggregato» degli attributi. Al contrario, Dio esiste «per propria sostanzialità» (ed è esattamente per questo che può fungere da collante di tutte le sostanze in natura). Il Dio di Spinoza ha in Gueroult una specificità irriducibile a quella delle qualità sostanziali (e il limite di Gueroult sarà semmai, come s'è visto, di non aver compreso che quella specificità era un presupposto dello spinozismo, la cui validità restava solo postulata).

Per dirla in una battuta: per Troisfontaines lo Spinoza di Gueroult sta a quello di Deleuze come la trascendenza sta all'immanentismo ateo.

Ciò, a posteriori, offre una doppia conferma: dell'occhio di riguardo che i redattori della *Revue* avevano sempre riservato al libro di Gueroult (fin dalle trenta pagine di recensione, assolutamente sovradimensionate rispetto alle poche righe dedicate al libro coevo di Deleuze); e – specularmente – del sospetto («attenzione critica»!) che continuava a gravare su Deleuze, sulla sua filosofia dell'immanenza, del rifiuto del negativo, del naturalismo ateo.

A questo proposito, quattro anni dopo l'articolo di Troisfontaines la rivista ospiterà pure un breve intervento di Joseph Moreau su *Nature et individualité ches Spinoza et Leibniz*⁸⁴. Com'era accaduto nell'articolo di Stanislas Breton, anche qui il nome di Deleuze non compare mai; tuttavia è lecito ipotizzare che l'autore si muovesse ancora dentro quella problematica: per Moreau i modi infiniti di Spinoza riprendono il processo di «emanazione diffusa» dei neoplatonici, come pure l'unicità del suo universo, «costituita da una gerarchia di forme che sono insieme oggetti intelligibili o *idealità*, e soggetti conoscenti o menti [esprits]»⁸⁵; ogni cosa singola è determinazione particolare di Dio, e ne esprime la potenza infinita in forma di *conatus*; questo *conatus* «pre-

84 MOREAU 1978.

85 *Ibid.*, 450-451.

figura» il dinamismo delle monadi di Leibniz⁸⁶. Con in più, però, una sorta di retroproiezione, per cui è Leibniz che consente di comprendere i concetti di Spinoza: e dunque come la monade anche il 'modo' di Spinoza è non «parte» ma «pars totalis», che «denota la predominanza nel suo sistema del punto di vista della forma o della finalità», la quale è rigettata, è vero, ma «solo sotto la sua espressione antropomorfica»⁸⁷.

Nessuna evoluzione immanentistica del neoplatonismo, dunque, e anzi una sua configurazione classica, teleologica e spiritualistica: a dieci anni dalla pubblicazione dei libri di Gueroult e Deleuze, è questa l'ultima rappresentazione dello Spinoza 'metafisico' che campeggia nella *Revue*, prima che si passi - improvvisamente - a una fase ulteriore⁸⁸. Spinoza diventerà ormai, prevalentemente, il filosofo della politica.

3. Il filosofo della politica (1978-2000)

Nel 1976 già una breve recensione dello *Spinoza lettore del Machiavelli* di Carla Gallicet Calvetti aveva elogiato l'«utile» confronto fra Spinoza e Hobbes e fra questi e Machiavelli, nonché il «metodo di comparazione dei testi» mobilitato per l'occasione dalla studiosa italiana⁸⁹; su di un piano meno strettamente storiografico, invece, è del 1978 l'interessamento della *Revue* per l'importante li-

86 *Ibid.*, 452.

87 *Ibid.*, 455. Nel 1992 Troisfontaines sosterrà una prospettiva opposta (e più consueta): a differenza di Leibniz, Spinoza non comprende che «le matematiche non si applicano alla realtà», e quindi «scambia la necessità fisica con la brutta necessità geometrica» (TROISFONTAINES 1992, 175-176).

88 Un *unicum*, in questa serrata produzione 'teoretica', fu rappresentato da un articolo del 1978 (BOUVERESSE 1978), improntato ad una fine analisi storiografica e lessicale che avanza un'audace ipotesi di ricerca, secondo cui la posizione antitrinitaria manifestata per lettera da Spinoza fosse tributaria non tanto di influssi sociniani né di un antiaristotelismo di maniera - quanto di un anti-tomismo (e anti-agostinismo) vicino a certe tesi di Suarez. Ci sarebbe da chiedersi se la pubblicazione di quest'articolo 'anomalo' non obbedisse a logiche estrinseche (di natura politico-accademica?).

89 *RPhL* 21 (1976), 113-114 (a proposito di GALLICET CALVETTI 1982).

bro di Stanislas Breton *Spinoza. Théologie et politique*, e si manifesta in poche fulminanti battute di André Reix, tutte nel solco dell'approccio – anche in questo pionieristico – che era stato di Van Riet: «il legame *teologico-politico*» nello Spinoza di Breton «significa il rapporto del *teologico* in quanto fede, Chiesa o Istituzione, con il *politico* inteso come cosa pubblica», «problema che resta assolutamente d'attualità» e che né Breton – a dispetto di una notevole «agilità verbale» – né Spinoza riescono a risolvere⁹⁰.

L'interesse del periodico belga per lo spinozismo politico si intensifica a partire dal 1979, quando sempre André Reix recensirà il celebre libro di Lucien Mugnier-Pollet sulla *Philosophie politique de Spinoza* pubblicato tre anni prima (ancora una volta una presa di posizione tardiva, e per ciò stesso, forse, avvertita come urgente)⁹¹. Anche in questo caso il tono è tutt'altro che indulgente: nello spinozismo la «comprensione» del reale e la beatitudine connessa sono appannaggio esclusivo del saggio e prive di efficacia politica, così come, viceversa, la politica risulta «estranea alla soteriologia» – è bene che lo si tenga a mente, chiosa Reix, e meglio sarebbe stato se di queste posizioni l'autore avesse «segnalato i limiti», e «soprattutto» ne avesse elaborato una «critica». (Due notazioni polemiche, nell'arco di due anni!)

Nel 1980, poi, verrà dato spazio a ben tre recensioni 'spinoziane', nelle pagine della *Revue*, e tutte – nuovamente – a tema politico: del libro del filosofo politico Claudio Pacchiani *Spinoza tra teologia e politica* – che della politica spinoziana metteva in luce l'«attitudine tecnica» o «tecnico-produttiva»; dell'edizione francese del *Tractatus politicus* curata da Pierre-François Moreau e Renée Bouveresse; e di quella tedesca del *Tractatus theologico-politicus* a cura di Günter Gawlick e Friedrich Niewöhner⁹².

90 *RPhL* 31 (1978), 394-395 (a proposito di BRETON 1977).

91 *RPhL* 35 (1979), 418-419 (a proposito di MUGNIER-POLLET 1976).

92 *RPhL* 39 (1980), 426-428 (su PACCHIANI 1979; SPINOZA 1979; SPINOZA 1979(2)).

Si è in un'altra stagione, sembra. Su Deleuze e Gueroult, sugli attributi, il monismo, il panteismo, o l'ateismo di Spinoza, cala ormai il silenzio. Al loro posto, uno Spinoza filosofo pratico, oggetto teorico da maneggiare – come s'è visto da questi primi resoconti – con estrema circospezione.

Nel 1980 un articolo di Atilano Dominguez (*La morale de Spinoza et le salut par la foi*)⁹³ torna sul tema spinoziano della salvezza conseguita tramite l'obbedienza. Problema cruciale, al centro degli interessi della rivista – come si sa – fin dalla declinazione 'spinoziana' che ne aveva dato il solito Van Riet nel 1968: solo che a distanza di due lustri gli studi spinozisti – e specialmente quelli in lingua francese – avevano fatto enormi passi avanti, e di queste nuove sfide interpretative l'intervento di Dominguez porta il segno evidente. Non solo nei riferimenti agli autori discussi (Matheron, Rousset, e poi Zac, Breton, Strauss), ma anche nel ruolo pivotale che ora viene attribuito all'«immaginazione» all'interno del sistema filosofico spinoziano – riabilitazione dell'immaginazione che fu il risultato evidente delle più recenti letture 'politiche' di Spinoza.

Un esempio. La certezza profetica, i dogmi, i miracoli e le loro narrazioni – sono tutti per Spinoza il portato dell'*imaginatio*, ossia di una conoscenza naturale inadeguata e inferiore alla ragione (il che, togliendo spazio al sovrannaturale, elimina ogni possibile lettura 'cristianizzante' dello spinozismo)⁹⁴. Tuttavia la stessa immaginazione, in forza del suo dinamismo associativo, può pure contribuire al rafforzamento della ragione: e ciò sia sul piano emotivo, dove «presta il proprio soccorso» contro la forza delle passioni, sia soprattutto su quello gnoseologico, allorché entra di fatto (è la tesi di Dominguez) nella costituzione delle «nozioni comuni» razionali che permettono il

93 DOMINGUEZ 1980.

94 *Ibid.*, 348-350.

potenziamento graduale della mente umana⁹⁵.

Questo dunque – quello definito dalla comune presenza della forza dell’immaginazione – è lo spazio per un incontro possibile fra fede e ragione. Con il consueto (e inconfessato) modulo argomentativo quasi-hegeliano: «di fatto, fede e ragione sono qui d’accordo, poiché li separa soltanto la loro forma di concepire Dio»⁹⁶. Il compatibilismo: che Dominguez contrappone alle letture ‘fra le righe’, quelle di uno Spinoza «mascherato»⁹⁷, tattico, dall’attitudine «ipocrita».

Dominguez attinge ai risultati della rinnovata storiografia spinoziana (l’immaginazione, le nozioni comuni), e li dirige verso lidi rassicuranti. Si ha tuttavia l’impressione che l’oggetto-Spinoza delineato attraverso la copiosa critica contemporanea – specie sul piano politico – fosse sempre più difficile da ‘maneggiare’ entro il pur variegato quadro ideologico della rivista di Louvain. Non a caso dopo l’articolo di Dominguez i riferimenti al filosofo olandese si faranno sempre più rarefatti.

Dovranno passare infatti sei anni per la pubblicazione di un nuovo articolo di Claude Troisfontaines: e il suo, del 1986, fu anche l’ultimo che la *Revue* dedicò a Spinoza, almeno fino al passaggio di secolo⁹⁸. Un silenzio eloquente.

L’articolo di Troisfontaines era ancora a tema politico (*Liberté de pensée*

⁹⁵ *Ibid.*, 356-358, 361.

⁹⁶ *Ibid.*, 362: esattamente come in Van Riet (citato, ma sorprendentemente in modo critico), che aveva assegnato alla filosofia il compito di dare «la forma del pensiero» ai «contenuti della rivelazione». Posizione, questa, analoga pure a quella di André Malet, Jean Lacroix ed Henry Duméry, e contraria a quella di Gabaude e del suo recensore lovaniese Jacques Étienne: cfr. *RPhL* 16 (1974), 787: per Spinoza «l’homme religieux vit sa foi sans la comprendre, le philosophe dissipe pour lui-même l’illusion religieuse comme il le fait pour toute passion».

⁹⁷ DOMINGUEZ 1980, 359, nota 105.

⁹⁸ Unica eccezione, la curiosa rassegna cui s’è fatto cenno in apertura, sulla ‘letteratura neerlandese’ e lo spinozismo (HENRARD 1990).

et soumission politique selon Spinoza)⁹⁹, e condensava i risultati di una ricerca in corso – se è vero che lo stesso autore aveva appena tenuto a Louvain-la-Neuve, nel maggio 1985, una conferenza su *La conception spinoziste de l'état*¹⁰⁰.

In esso, più che mai, si percepisce la chiara consapevolezza della presenza di una linea 'prevalente': dalle continue menzioni delle opere di Strauss e Matheron, ma anche di quelle, ancor più connotate, di Negri, Tosel e Balibar; e dai riferimenti critici alle letture dello spinozismo in chiave liberale, socialista, o marxista¹⁰¹.

Di contro, però, viene proposta una tesi quanto mai provocatoria, intorno a uno Spinoza illiberale, difensore del «potere totale dell'autorità statale»¹⁰², e che, in forza di una «giustificazione» meramente «pragmatica» della tolleranza, di fatto «abolisce sul piano politico» quella libertà «che rivendica sul piano puramente interiore»¹⁰³. L'intero capitolo XVI del *Tractatus theologico-politicus* è infatti per Troisfontaines permeato da una sottile e irrisolta tensione fra interno ed esterno (legge d'amore *vs* legge positiva, nucleo democratico del contrattualismo *vs* liceità di ogni regime politico)¹⁰⁴, ed è la stessa tensione che poi (nei capitoli XVII e XVIII) trova una «conferma storica» nelle alterne vicende della nazione ebraica, che finalmente disvelano la posizione peculiare di Spinoza, il quale rifiutando sia l'anacronistica teocrazia sia il troppo fragile «equilibrio dei poteri» finiva per accondiscendere a qualsiasi «forma di governo», monarchia compresa, purché questa «detenga la totalità dei poteri»¹⁰⁵. Se dunque questo è il retroterra teorico della presunta *libertas* di cui si farebbe promotore l'ultimo capitolo del *Tractatus*, è chiaro che esso si

99 TROISFONTAINES 1986.

100 Intervento segnalato in *RPhL* 60 (1985), 637.

101 TROISFONTAINES 1986, 197.

102 *Ibid.*, 193.

103 *Ibid.*, 204.

104 *Ibid.*, 190-194.

105 *Ibid.*, 199.

pone nettamente al di fuori del liberalismo propriamente detto, giacché le «considerazioni a favore della libertà d'espressione che [Spinoza] avanza [...] non mettono mai in questione il potere esclusivo dello Stato in materia di organizzazione della vita comune»:

Ainsi, sa justification [de la tolérance] est purement pragmatique: c'est parce qu'il est avantageux à l'État de laisser une certaine liberté que celle-ci est à instaurer. Jamais, en tout cas, l'auteur ne fonde la liberté d'expression et de culte sur un droit inaliénable du sujet qui imposerait des limites au pouvoir de l'État. Au contraire, on ne peut, selon lui, invoquer un droit supérieur à celui de l'État sans y introduire une division fatale¹⁰⁶.

Come già era accaduto nel lucido articolo del 1974 contro lo Spinoza di Deleuze, anche adesso l'operazione di Troisfontaines è trasparente, quasi a voler arginare l'offensiva degli interpreti spinozisti 'di sinistra': Spinoza qui è un antiliberale, il sostenitore di una dottrina statolatrica e indifferente ai diritti degli individui, che si spinge fino a «risacralizzare il potere civile». Ciò, più in profondità, accade – secondo Troisfontaines – in virtù di una sostanziale omologia fra la politica e la metafisica di Spinoza, entrambe animate da un'esigenza totalizzante, da una riduzione monistica delle differenze all'uno, dalla negazione fatalistica di ogni divergenza.

Il monismo della sostanza, dunque, come l'equivalente metafisico dell'assolutismo totalitario. Messa in questi termini, l'interpretazione di Troisfontaines appariva difficilmente sostenibile: e infatti l'anno seguente fu liquidata con sarcastica laconicità dagli estensori del *Bulletin de bibliographie spinoziste*. Ha un bel dire, Troisfontaines, che nello spinozismo il potere statale risulterebbe sacralizzato in quanto «espressione della causalità divina»: peccato però – si leggeva nella nota del *Bulletin* – che in quel sistema *tutte le cose*

106 *Ibid.*, 204.

siano «espressione della causalità divina», e quindi lo è certo il «potere civile», ma lo sono anche quei «diritti individuali» le cui prerogative invece il teologo lovaniese vedrebbe irrimediabilmente minacciate¹⁰⁷. E con questo la partita sullo spinozismo a Louvain poté ritenersi conclusa.

Negli anni Novanta soltanto tre recensioni, di libri su Spinoza, saranno ospitate nelle pagine della *Revue*: niente più. A voler chiudere il presente percorso, però, in esse sarà idealmente possibile individuare ancora, e quasi a posteriori, i tre assi tematici portanti della scansione da noi proposta - 1946-1968, 1968-1978 e 1978-2000. Nicolas Février recensirà infatti sia il volume di Jean-Marie Vaysse *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, in cui viene delineata l'immagine di un filosofo dell'«assoluto», che nega la «libertà» e l'«individualità»¹⁰⁸; sia quello ad alta densità teoretica di Charles Ramond, *Quantité et qualité dans la philosophie de Spinoza*, in cui si analizza lo statuto dei 'gradi di perfezione' nell'evoluzione del pensiero del filosofo olandese¹⁰⁹. Infine, Jean-Luc Vandenbrouck recensirà la monografia di Henri Laux su *Imagination et religion chez Spinoza. La Potentia dans l'histoire*: con, al centro, il concetto di 'immaginazione', e il suo ruolo nel «sistema» religioso e nelle «fluttuazioni» che esso subisce nei processi storici (in un'ottica che però - be-

107 «Bulletin de bibliographie spinoziste», in *Archives de philosophie* 50 (1987), 26. Non solo: si percepiva pure un certo imbarazzo in Troisfontaines allorché si trovò costretto a sostenere la propria tesi persino contro le posizioni contrarie di Victor Delbos, autore certo non sospetto di complicità ideologica con gli avversari di Troisfontaines, e che aveva tentato un'operazione analoga anche se dai risultati diversi (in VICTOR DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan 1893), di messa in parallelo di politica e metafisica: «Delbos établit un parallèle entre l'individu (qui surmonte ses passions par la raison) et l'État (qui dépasse la contrainte pour reconnaître les droits des individus). Ce parallèle ne nous paraît fondé. Pour Spinoza, le caractère passionnel de la nature humaine est, dans l'ordre extérieur, indépassable et il appelle une contrainte étatique, tout aussi indépassable» (TROISFONTAINES 1986, 205, nota 36).

108 *RPhL* 3 (1993), 434-435 (a proposito di VAYSSE 1994).

109 *RPhL* 3 (1998), 527-528 (a proposito di RAMOND 1995).

ninteso – continua a *non* essere quella di una «negazione della rivelazione»)¹¹⁰.

E così, nelle uniche tre menzioni ‘spinoziane’ rinvenute negli anni Novanta appaiono condensate le tre raffigurazioni di Spinoza di cui s’è rintracciata sinteticamente la vicenda attraverso la *Revue philosophique de Louvain*: il filosofo ‘determinista’ e classico, quello ultra-metafisico, quello pratico-politico.

FIORMICHELE BENIGNI

“SAPIENZA” UNIVERSITÀ DI ROMA*

110 *RPhL* 4 (1995), 640-642 (a proposito di LAUX 1994).

* fiormichele.benigni@uniroma1.it; Dipartimento di Filosofia, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma RM, Italia.

BIBLIOGRAFIA

AUBERT 1990 = ROGER AUBERT, «Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de philosophie», *Revue philosophique de Louvain* 78 (1990), 147-167.

BENINCÀ 1952 = ALBERTO BENINCÀ, *La libertà umana nell'Etica di B. Spinoza*, Caravate, Studium 'Gabriel', 1952.

BERTEN 1990 = ANDRÉ BERTEN, «Allocution d'ouverture», *Revue philosophique de Louvain* 78 (1990), 295-296.

BOUVERESSE 1978 = RENÉE BOUVERESSE, «Une lettre de Spinoza», *Revue philosophique de Louvain* 32 (1978), 427-446.

BRETON 1969 = STANISLAS BRETON, *Philosophie et mathématiques chez Proclus*, Parigi, Beauchesne, 1969.

BRETON 1973 = STANISLAS BRETON, «Âme spinoziste, âme néo-platonicienne», *Revue philosophique de Louvain* 10 (1973), 210-224.

BRETON 1977 = STANISLAS BRETON, *Spinoza. Théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977.

DARBON 1946 = ANDRÉ DARBON, *Études spinozistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946.

DE RUVO 1950 = VINCENZO DE RUVO, *Il problema della verità da Spinoza a Hume*, Padova, Cedam, 1950.

DELEUZE 1968 = GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

DELEUZE 1970 = GILLES DELEUZE, *Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

DESCHEPPER 1971 = JEAN-PIERRE DESCHEPPER, «Les yeux de l'âme. Le Spinoza de M. Gueroult», *Revue philosophique de Louvain* 4 (1971), 465-494.

DIBON 1954 = PAUL DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or. Tome I. L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque pré-cartésienne (1575-1650)*, Amsterdam, Elsevier, 1954.

DOMINGUEZ 1980 = ATILANO DOMINGUEZ, «La morale de Spinoza et le salut par la foi», *Revue philosophique de Louvain* 30 (1980), 345-364.

DUFOUR-KOWALSKA 1974 = GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *L'origine. L'essence de l'origine. L'origine selon l'«Éthique» de Spinoza*, Paris, Beauchesne, 1974.

GABAUDE 1970 = JEAN-MARC GABAUDE, *Liberté et raison. La liberté et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz. Philosophie réflexive de la volonté*, Toulouse, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse, 1970.

GABAUDE 1972 = JEAN-MARC GABAUDE, *La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz. II. Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice*, Toulouse, Associations des publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse, 1974.

GALLICET CALVETTI 1972 = CARLA GALLICET CALVETTI, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

GIACON 1954 = CARLO GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno. Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Milano-Roma, Bocca, 1954.

GUEROULT 1968 = MARTIAL GUEROULT, *Spinoza. I: Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

HAMELIN 1901 = OCTAVE HAMELIN, «Sur une des Origines du Spinozisme», *L'Année philosophique* 1900 11 (1901), 15-28.

HENRARD 1990 = ROGER HENRARD, «La réception de Spinoza dans la littérature néerlandaise», *Revue philosophique de Louvain* 80 (1990), 504-523.

HUBBELING 1964 = HUBERTUS G. HUBBELING, *Spinoza's Methodology*, Assen, Van Gorcum, 1964.

JEANSON 1963 = FRANCIS JEANSON, *La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963.

LADRIÈRE 1990 = JEAN LADRIÈRE, «Cent ans de philosophie à l'Institut Supérieur de Philosophie», *Revue philosophique de Louvain* 78 (1990), 168-213.

LAUX 1994 = HENRI LAUX, *Imagination et religion chez Spinoza. La Potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1994.

LIMITI 1957 = GIULIANA LIMITI, *Le vedute pedagogiche nella filosofia di Benedetto Spinoza*, Roma, La tipografica, 1957.

MATHERON 1969 = ALEXANDRE MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 1969.

MONOD 1970 = JACQUES MONOD, *Le Hasard et la Nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.

MOREAU 1978 = JOSEPH MOREAU, «Nature et individualité chez Spinoza et Leibniz», *Revue philosophique de Louvain* 32 (1978), 447-456.

MUGNIER-POLLET 1976 = LUCIEN MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.

PACCHIANI 1979 = CLAUDIO PACCHIANI, *Spinoza tra teologia e politica*, Padova, Aldo Francisci, 1979.

RAMOND 1995 = CHARLES RAMOND, *Quantité et qualité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

SALVIOLI 2015 = MARCO SALVIOLI, «“Alle cose stesse”: Léon Noël (1878-1953) e il tomismo creativo della Scuola di Lovanio», in MARCO SALVIOLI (ed.), *Tomismo Creativo. Letture contemporanee del “Doctor Communis”*, volume 1, 263-282, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2015.

SCHUHMANN 1967 = KARL SCHUHMANN, «Le concept de réflexion dans l'Éthique de Spinoza», *Revue philosophique de Louvain* 88 (1967), 449-466.

SIWEK 1930 = PAUL SIWEK, *L'âme et le corps d'après Spinoza*, Paris, Alcan, 1930.

SIWEK 1934 = PAUL SIWEK, *L'unité de Dieu dans le système spinoziste*, Roma, Gregoriana, 1934.

SIWEK 1935 = PAUL SIWEK, «La conscience du libre arbitre», *Gregorianum* 16 (1935), 52-73.

SIWEK 1947 = PAUL SIWEK, «Le libre arbitre d'après Spinoza», *Revue philosophique de Louvain* 8 (1947), 339-354.

SIWEK 1950 = PAUL SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, de Brouwer,

1950. Prima edizione 1937.

SIWEK 1952 = PAUL SIWEK, *Au coeur du Spinozisme*, Paris, de Brouwer, 1952.

SPINOZA 1957 = BARUCH SPINOZA, *The Road to Inner Freedom. The Ethics*, edited and translated by DAGOBERT D. RUNES, New York, Philosophical Library, 1957.

SPINOZA 1957 = BARUCH SPINOZA, *The Road to Inner Freedom. The Ethics*, edited and translated by DAGOBERT D. RUNES, New York, Philosophical Library, 1957.

SPINOZA 1979 = BARUCH SPINOZA, *Tractatus politicus/Traité politique*, texte latin et traduction par PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, index informatique par RENÉ BOUVERESSE et PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, Paris, Répliques, 1979.

SPINOZA 1979(2) = BARUCH SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus. Theologisch-politischer Traktat*, herausgegeben von GUNTER GAWLICK und FRIEDRICH NIEWÖHNER, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

THIJSEN-SCHOUTE 1954 = LOUISE THIJSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1954.

TROISFONTAINES 1974 = CLAUDE TROISFONTAINES, «Dieu dans le premier livre de l'Éthique», *Revue philosophique de Louvain* 15 (1974), 467-481.

TROISFONTAINES 1986 = CLAUDE TROISFONTAINES, «Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza», *Revue philosophique de Louvain* 62 (1986), 187-207.

TROISFONTAINES 1992 = CLAUDE TROISFONTAINES, «La réhabilitation des formes et de la finalité chez Leibniz», in JACQUES FOLLON e JAMES McEVOY (ed.), *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*, 165-183, Paris, Vrin, 1992.

TROUILLARD 1972 = JEAN TROUILLARD, *L'un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

TROUILLARD 1982 = JEAN TROUILLARD, «Proclus et Spinoza», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 172 (1982), 435-448.

TROUILLARD 1982(2) = JEAN TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

VAN RIET 1946 = GEORGES VAN RIET, *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

VAN RIET 1968 = GEORGES VAN RIET, «Actualité de Spinoza», *Revue philosophique de Louvain* 89 (1968), 36-84.

VAYSSE 1994 = JEAN-MARIE VAYSSE, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.

ZAC 1959 = SYLVAIN ZAC, *La Morale de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

ZAC 1963 = SYLVAIN ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

IL LIBERTINISMO IN ALCUNE RIVISTE ITALIANE DI FILOSOFIA
(RIVISTA DI FILOSOFIA, GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA
ITALIANA, RIVISTA CRITICA DI STORIA DELLA FILOSOFIA E RIVISTA
DI STORIA DELLA FILOSOFIA)

LORENZO BIANCHI

Abstract: The article analyses libertine themes and authors of 17th century in articles, critical notes and reviews of three major Italian journals of the 20th century – *Rivista di filosofia*, *Giornale critico della filosofia italiana* and *Rivista critica di storia della filosofia* (since 1984 titled *Rivista di storia della filosofia*). The category of ‘libertinism’ refers to various disciplinary fields: philosophy, politics, literature, modern history or religious history. This ambiguity influences the analyses of libertinism in the Italian historic-philosophical debate. The last two decades of the 20th century show a renewed interest of the three journals on libertine themes and on the relationship between libertinism and philosophy. Research on libertine thought focuses mainly on French libertinism (i.e. *libertinage érudit*) and on the philosophical clandestine literature: the journals discuss or review clandestine texts, as the *Theophrastus redivivus* (1659), whose critical edition was published in Italy in 1981–1982.

Keywords: History of philosophy; Libertinism; *Libertinage érudit*; philosophical clandestine literature; Italian philosophical journals.

English title: *Libertinism in Italian Philosophical Journals* (*Rivista di filosofia*, *Giornale critico della filosofia italiana*, *Rivista critica di storia della filosofia* and *Rivista di storia della filosofia*)

I. In un intervento apparso nel 1981 sul libertinismo nella prima metà del Seicento Tullio Gregory prendeva spunto dal classico studio di René Pintard del 1943 sul *libertinage érudit*¹, che aveva segnato una tappa fondamentale negli studi sul libertinismo, per interrogarsi a distanza di quarant’anni sul signifi-

1 Cfr. PINTARD 1943. E cfr. la nuova edizione del 1983 con un *Avant-propos* su *Les problèmes de l’histoire du libertinage*: PINTARD 1983, da cui si cita.

cato di questa categoria storiografica. Egli veniva in tal modo a ritrovare nell'«uso stesso dei termini *libertin*, *libertinisme*, *libertinage* [...] nell'area culturale della prima metà del secolo XVII» – seppure utilizzati in «contesti diversi, ma non sempre polemici o dispregiativi» – un «punto di riferimento utile per definire i limiti di un'esperienza che a volte rischia di perdere ogni individuazione storica e generalmente dissolversi in quella – sempre equivoca – di “libero pensatore”»².

Egli ritrovava inoltre alcune «costanti» di questo libertinismo, il cui significato, staccandosi progressivamente dalla matrice religiosa che lo aveva originato, veniva a incarnare un insieme di posizioni eterodosse e non conformiste. Queste sarebbero riconducibili al recupero di taluni autori antichi o moderni come ispiratori della cultura libertina, alla ripresa di un'eclettica tradizione naturalistica antica e rinascimentale capace di riportare a cause naturali ogni intervento considerato miracoloso o, infine, a una diffusa propensione scettica nei confronti di ogni visione dogmatica o metafisica. L'esito di tali posizioni configurerebbe il pensiero libertino come «un progressivo allontanamento dal sacro», con la conseguente «sua esclusione dalla storia» e con una «riduzione dei miti e dei riti religiosi alla sfera dei comportamenti esteriori, pratici e politici»³.

In questa indagine circostanziata del libertinismo – sia dal punto di vista storico, sia da quello terminologico – Gregory finiva col respingere lo schema storiografico allora dominante nella storiografia francese che ritrovava la nascita della modernità in Cartesio e nella cesura operata dal suo pensiero⁴. In questa nuova prospettiva capace di ricondurre la nascita della filo-

2 GREGORY 1981, 5.

3 *Ibid.*, 6.

4 Su questi temi cfr. anche la raccolta di saggi di Gregory su ragione classica e libertinismo apparsa in Francia: GREGORY 2000(1), su cui si veda BORGHERO 2002, poi in BORGHERO 2017, 41-64.

sofia moderna entro una dimensione più mossa e diversificata, il pensiero libertino doveva svolgere un ruolo rilevante. Con il recupero della tradizione classica, dell'aristotelismo radicale o del naturalismo rinascimentale, il libertinismo veniva a riattivare una nuova critica storica e religiosa, approdando al rifiuto di ogni credenza miracolosa o soprannaturale e insieme alla negazione di ogni prospettiva teologica in ambito storico – elementi centrali nella nascita e nello sviluppo del pensiero moderno.

La prospettiva “cartesiana” criticata da Gregory aveva condizionato la stessa analisi rigorosa e innovativa di René Pintard, che concludeva il suo volume con uno scacco per il pensiero libertino, considerato come estraneo alla modernità, in quanto incapace di rapportarsi con il meccanicismo e con la nuova filosofia secentesca. Piuttosto i pensatori libertini – che pure si erano opposti con il loro scetticismo e il loro naturalismo all'ortodossia cattolica dominante – venivano a rappresentare un insieme di posizioni teoriche attardate e rivolte al passato, un'ultima propaggine del pensiero rinascimentale nella cultura del XVII secolo: «ils sont morts avec l'apparence de vaincus, à l'arrière garde des armées de la Renaissance». In tal modo questi autori finivano col restare «tournés vers le passé, même lorsqu'ils voulaient travailler pour l'avenir»⁵.

La posizione di Gregory non appare comunque isolata nella storiografia italiana. Già Eugenio Garin intervenendo nel 1968 a un convegno su Campanella e Vico aveva trovato proprio nel libertinismo elementi di continuità tra il pensiero rinascimentale e la nuova filosofia secentesca, recuperando la bella immagine dell'abbraccio tra Campanella e Cartesio negli stati del Sole proposta da Cyrano de Bergerac nei suoi *Les états et empires du Soleil*⁶. In tal modo, «proprio nell'area del pensiero libertino della metà del Seicento – Cyrano

5 PINTARD 1983, 568-569.

6 Cfr. GARIN 1969, poi in GARIN 1993, da cui si cita.

come il “Theophrastus redivivus”» – si ritroverebbe «la saldatura fra tradizione rinascimentale italiana e scienza e filosofia dei moderni: Pomponazzi, Cardano, Bruno, Campanella – Galileo, Cartesio, Gassendi»⁷.

Seppure con accentuazioni diverse, sia Garin sia Gregory sottolineavano l’eredità del Rinascimento all’interno della modernità – vuoi con la persistenza di temi legati all’Umanesimo, vuoi con i nessi tra il naturalismo rinascimentale e la rinascita dello scetticismo – ritrovando nel pensiero libertino un momento essenziale per lo sviluppo della filosofia moderna, caratterizzato non solo dal meccanicismo o dal cartesianesimo, ma anche da un pensiero critico capace di espungere istanze soprannaturali o teologiche dal mondo storico.

In questa prospettiva il volume del 1981 – che raccoglie gli atti del convegno tenutosi a Genova nel 1980 sulla letteratura libertina e sulla letteratura clandestina nel Seicento promosso dal «Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza» del CNR di Milano, allora diretto da Mario Dal Pra – risulta assolutamente centrale. È infatti anche grazie a questo volume che la categoria di libertinismo entra con forza nella cultura filosofica italiana di quegli anni. In questo testo, notevole per ricchezza e articolazione tematica, si ritrovano oltre a quella di Gregory altre quattro relazioni, di cui due, di Gianni Paganini e di Guido Canziani, relative a uno scritto della letteratura filosofica clandestina quale il *Theophrastus redivivus*, di cui questi due studiosi stavano allora curando l’edizione critica⁸. E a queste tre relazioni vanno affiancate quelle di Ornella Pompeo Faracovi sull’antropologia religiosa nel libertinismo francese e quella di Dino Pastine sull’immagine del libertino nell’apologetica cattolica del Seicen-

⁷ *Ibid.*, 79-80.

⁸ Cfr. PAGANINI 1981 e CANZIANI 1981. E si veda THEOPHRASTUS REDIVIVUS 1981-1982.

to⁹. Né di minor valore dovevano risultare i numerosi interventi – 17 in tutto – tra i quali vanno almeno ricordati quelli di Giorgio Spini o Cesare Vasoli, di Nicola Badaloni, Germana Ernst, Victor Ivo Comparato o Jeroom Vercruysse, o ancora quelli di Anna Maria Battista, Maria Teresa Marcialis, Paolo Cristofolini, Mario Iofrida, Gianfranco Cantelli o Giancarlo Carabelli¹⁰.

Ma più in generale, tra gli anni settanta e gli anni ottanta del secolo scorso una serie di studi ripropongono nella cultura italiana temi legati al libertinismo. Bastino alcuni esempi: il volume di Gregory sul *Theophrastus redivivus* pubblicato nel 1979 e la nuova edizione riveduta e ampliata della *Ricerca dei libertini* di Giorgio Spini – la prima edizione risale al 1950 – che viene ripubblicata nel 1983 e il cui sottotitolo risulta più che eloquente: *La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*¹¹. Questo ultimo è un testo centrale per l'analisi di questioni di critica religiosa, di miscredenza e di eterodossia nella cultura italiana secentesca, non senza alcuni limiti interpretativi. Infatti, secondo Spini, le correnti libertine perseguitate dalla Controriforma finiscono con il rappresentare non tanto un'alternativa liberatoria all'oppressione esercitata dal cattolicesimo, quanto una sorta di interiorizzazione della «concezione gerarchica, iniziatica, autoritaria» propria della Controriforma stessa. In tal modo «più che l'antagonista della Controriforma, il libertinismo ne appariva come il parallelo eterodosso, o addirittura il figlio»¹².

In quel giro di anni meritano almeno di essere ricordati i volumi di Sergio Bertelli sulla storiografia barocca e quello di Michele Rak su *La parte storica*¹³, o ancora l'ampia raccolta di studi curata Bertelli su *Il libertinismo in Europa*, il volume di Domenico Bosco sulle metamorfosi del *libertinage*, il breve ma

9 Cfr. PASTINE 1981 e POMPEO FARACOVI 1981.

10 Cfr. GREGORY, PAGANINI, CANZIANI, POMPEO FARACOVI, PASTINE 1981, *passim*.

11 Cfr. GREGORY 1979 e SPINI 1983.

12 SPINI 1983, «Premessa alla seconda edizione», x.

13 Cfr. BERTELLI 1973, RAK 1971.

utile scritto di Gregory su *Etica e religione nella critica libertina* – che riproduce due lezioni tenute a Napoli all’Istituto di Magistero Suor Orsola Benincasa –, nonché il saggio di Victor Ivo Comparato sul pensiero politico dei libertini o i contributi in ambito politico e antropologico di Anna Maria Battista¹⁴.

All’interno di questa ripresa di studi e di ricerche rimane comunque un’ambiguità di fondo relativa alla categoria stessa di libertinismo, diversamente caratterizzata nei differenti ambiti nazionali e culturali. Così, sulla scorta del lavoro di René Pintard, si intende con *libertinage érudit* un ambiente culturale legato a alcuni pensatori francesi quali Naudé, La Mothe Le Vayer, Gassendi o Diodati, fra di loro fortemente omogenei sia in una prospettiva geografica e cronologica (la Francia della prima metà del XVII secolo), sia culturalmente. In questi autori le comuni idee critiche e antidogmatiche verrebbero a nutrirsi di naturalismo come di istanze scettiche (La Mothe) o epicuree (Gassendi).

Appare invece diversa – per motivi geografici, cronologici e culturali – la categoria di libertinismo in ambito italiano. Il libertinismo nella nostra penisola è venuto configurandosi come cronologicamente più dilatato rispetto al *libertinage érudit* francese e teoricamente meno compatto: un movimento intellettuale in qualche misura più articolato e diversificato. Inoltre, rispetto alla concezione originaria dello Spini, che ritrovava nel libertinismo italiano essenzialmente un insieme di correnti eterodosse e antireligiose opposte all’ortodossia controriformista, il libertinismo viene ora sempre più connotandosi in maniera plurima, indirizzandosi ad ambienti e pensatori nei quali le tendenze critiche o eterodosse e il non conformismo culturale si aprono a istanze scettiche come a indagini legate all’atomismo o alla nuova scienza. Così, rispetto a quella «ricerca dei libertini» che Spini vedeva in qualche misura

¹⁴ Cfr. BERTELLI 1980, BOSCO 1981, GREGORY 1986, COMPARATO 1980, BATTISTA 1980, BATTISTA 1989.

esaurirsi con la riproposizione della vecchia e superata ipotesi dell'impostura delle religioni e con la nascita della nuova scienza galileiana, le nuove ricerche sul pensiero libertino – condotte già negli ultimi decenni del secolo scorso in ambito storico e letterario come in quello più specificamente filosofico – hanno prodotto un ampliamento e una moltiplicazione delle prospettive teoriche. Il libertinismo si presenta non più o non soltanto come un pensiero antireligioso, ma anche come un insieme di istanze critiche, capaci di entrare produttivamente in relazione con la critica religiosa come con la nuova scienza e la nuova filosofia.

II. Rispetto a questo quadro teorico e storiografico, qual è la ricaduta nella cultura italiana dei dibattiti sul libertinismo in ambito filosofico e, più specificamente, quale la presenza di questi temi nelle riviste italiane di filosofia del secolo scorso? Si ritrova una qualche eco dell'importante *thèse* di René Pintard pubblicata in Francia nella prima metà degli anni quaranta – e ripubblicata nel 1983 –, nonché delle ipotesi ad essa correlate? Inoltre, qual è la presenza nelle riviste italiane di filosofia degli studi sul pensiero libertino pubblicati in buon numero anche nel nostro paese a partire dagli anni settanta e ottanta del secolo scorso? In sintesi, quale immagine del pensiero libertino emerge da alcune delle più rilevanti riviste di filosofia italiane novecentesche?

Tale indagine relativa alla cultura filosofica italiana del Novecento – non verranno infatti presi in considerazione i contributi pubblicati a partire dall'anno 2000 – intende focalizzarsi su tre riviste rappresentative di importanti scuole filosofiche, anche se differenti vuoi per tradizione culturale vuoi per collocazione geografica. Le riviste in oggetto – che qui si richiamano cronologicamente secondo l'anno della loro fondazione – sono la *Rivista di filoso-*

fia (1909), il *Giornale critico della filosofia italiana* (1920) e la *Rivista critica di storia della filosofia* (1946) che dal 1984 – con il cambio di editore da La Nuova Italia a Franco Angeli – prende il nome di *Rivista di storia della filosofia*.

Fondata nel 1909, la *Rivista di filosofia*, si colloca «in quel clima tra positivismismo e neocriticismo che contrassegnò gran parte del pensiero filosofico italiano nel trapasso dall’Otto al Novecento»; inoltre, sotto la guida di Piero Martinetti e di Gioele Solari, ha evitato tra le due guerre ogni compromissione con il fascismo, rappresentando «una voce critica nei confronti sia della filosofia ufficiale del regime sia dell’idealismo dominante»¹⁵. Con la fine della seconda guerra mondiale e dopo la morte di Piero Martinetti, la rivista trasferisce la propria redazione da Milano a Torino e, ricollegandosi a un programma «neoilluminista», si attesta su posizioni lontane da ogni dogmatismo e legate a una tradizione laica emblematicamente rappresentata da Norberto Bobbio, che ne è stato il direttore responsabile per quattro decenni.

Diverso per ispirazione teorica e per «scuola» il *Giornale critico della filosofia italiana*, fondato nel 1920 da Giovanni Gentile, e poi diretto ininterrottamente dal 1951 da un suo allievo, Ugo Spirito, a cui succederà Eugenio Garin nel 1980¹⁶. All’interno della tradizione filosofica gentiliana, il passaggio da Spirito a Garin segna comunque anche il trapasso verso una diversa sensibilità storiografica – non più subalterna a un primato della teoria – capace di confrontarsi con la crisi dell’idealismo e con una differente valutazione della filosofia italiana e della sua storia. Con la direzione di Garin la rivista abbandona definitivamente la prospettiva ancora legata a Spirito di rappresentare l’organo o l’espressione del «neoidealismo» italiano per caratterizzarsi prevalentemente come una rivista aperta ai contributi storiografici dei maggiori storici della filosofia italiana.

¹⁵ «RIVISTA DI FILOSOFIA». INDICI 1999, «Premessa», 3. Cfr. anche MORI 2006.

¹⁶ Cfr. SAVORELLI 2006, TORRINI 2005.

Le vicende della *Rivista critica di storia della filosofia* si legano invece strettamente al percorso intellettuale di Mario Dal Pra e al suo magistero presso l'Università degli studi di Milano¹⁷. Questi elabora nel corso degli anni una critica del pensiero e della storiografia idealistica per approdare a uno storicismo critico che si esercita propriamente come attività storico-filosofica. A questa rivista fondata da Dal Pra – che doveva coordinarla e dirigerla dalla sua fondazione fino al 1992, anno della sua scomparsa – collaborano alcuni tra i maggiori pensatori e storici della filosofia italiana tra i quali vanno almeno menzionati Mario Untersteiner e Giulio Preti, Eugenio Garin e Paola Zambelli, Tullio Gregory e Franco Alessio, Paolo Rossi, Arrigo Pacchi e Gianni Paganini.

Seppure caratterizzate da differenti tradizioni filosofiche e storiografiche, tutte e tre queste riviste si collocano nella cultura italiana, pur con le dovute differenze, in un contesto che potremmo definire non confessionale e laico. Nel condurre questa analisi ci si è avvalsi di uno strumento di lavoro essenziale rappresentato dagli indici delle annate delle tre riviste¹⁸.

La nostra indagine, nel confrontarsi con una categoria per più versi ambigua, complessa e talora sfuggente come quella di libertinismo, ha dovuto prendere atto di alcune problematicità legate a condizionamenti settoriali o disciplinari. Il libertinismo infatti, spesso confuso con la categoria di libero pensiero, non pare fino agli anni settanta del secolo scorso costituire un soggetto privilegiato per l'indagine filosofica. Inoltre esso si ritrova all'incrocio di differenti ambiti disciplinari che rinviano non solo alla filosofia ma anche – e più spesso – alla storia moderna o a quella religiosa, all'analisi letteraria o al pensiero politico. Anche se non ipotizzabile in questa sede, sarebbe allora au-

17 Cfr. ROTA 2006, DEL TORRE 1998.

18 «RIVISTA DI FILOSOFIA». INDICI 1999, INDICE DEL «GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA» 2013, SIDONI 1981, «RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA». INDICI GENERALI 1997.

spicabile, ai fini della ricostruzione di un quadro più completo del dibattito italiano, estendere l'indagine sul libertinismo anche ad alcune riviste storiche – penso tra le tante alla *Rivista storica italiana*.

Tale limite disciplinare o settoriale ha certamente condizionato la presenza di temi libertini all'interno delle riviste filosofiche da noi considerate. Alcuni esempi possono supportare questa ipotesi. I due volumi di Pintard e di Spini – il primo pubblicato in Francia nel 1943 e ripubblicato nel 1983, il secondo apparso in Italia nel 1950 e riedito anch'esso nel 1983 – che risultano, malgrado la diversità di approcci e la differente metodologia, dei testi centrali per gli studi sul libertinismo, sono stati o totalmente ignorati o considerati in maniera del tutto parziale dalle nostre riviste. Non si ritrova infatti nessuna recensione o intervento relativo a *Le libertinage érudit*, né al suo apparire, né dopo la sua riedizione negli anni ottanta. Per quanto riguarda il volume di Spini, che pure fu oggetto dopo la pubblicazione nel 1950 di vari interventi critici su diverse riviste storiche o letterarie, si ritrova solamente una recensione alla seconda edizione dovuta a Germana Ernst e apparsa nel 1984 nella sezione «Bibliografia» della *Rivista di storia della filosofia*¹⁹. In queste pagine l'autrice sottolineava la rilevanza di questa riedizione e considerava «il quadro che ci viene presentato» ancora «vivace e stimolante», pur evidenziando i limiti del volume. A suo avviso infatti

l'interpretazione generale del libertinismo come l'altra faccia della medaglia, o figlio, seppur degente, della Controriforma, suscita qualche perplessità, in quanto ci pare troppo rigida, e anche riduttiva, perché tende a unificare fenomeni e momenti non sempre omogenei²⁰.

19 Cfr. ERNST 1984. Il *Giornale critico della filosofia italiana* che passa sotto silenzio il volume di Spini sui libertini, aveva invece recensito nel 1941 un altro volume di Spini su Antonio Brucioli. Cfr. RADETTI 1941.

20 Cfr. ERNST 1984, 646-647.

Inoltre, l'importante volume *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento* è totalmente ignorato dalle nostre riviste, se si esclude l'ampia e accurata cronaca del convegno genovese che è all'origine di questa pubblicazione dovuta a Davide Bigalli e pubblicata nel 1982 nella *Rivista critica di storia della filosofia*²¹.

Nella nostra indagine verremo a considerare quegli articoli, interventi o recensioni che si indirizzano direttamente al libertinismo – al suo pensiero come alla sua esperienza teorica –, prestando nel contempo attenzione, sulla scia delle ricerche di Pintard, a quegli autori che in maniera più diretta si collocano nel solco del *libertinage* – come ad esempio Naudé, La Mothe Le Vayer, Patin, Lapeyrère o l'autore del *Theophrastus redivivus*, testo emblematico della letteratura libertina e clandestina del Seicento. Un pensatore come Gassendi non sarà invece oggetto di una specifica o esaustiva disamina. Infatti, seppure l'autore del *Syntagma philosophicum* sia collocato da Pintard tra i membri della *tétrade* e messo conseguentemente in stretta relazione con il libertinismo francese, egli è anche stato oggetto di indagini autonome da parte degli storici della filosofia, vuoi per la sua indubbia rilevanza teorica, vuoi per la sua polemica antimetafisica, con la simultanea presenza nel suo pensiero di elementi scettici ed empirici²². Né è stata presa in considerazione la filosofia di Spinoza che costituisce a tutti gli effetti un capitolo a sé – e dei più rilevanti – nella filosofia moderna europea.

Ugualmente, non è stato oggetto di una specifica analisi un autore come Pierre Bayle, il cui pensiero – peraltro influenzato dal cartesianesimo e da Malebranche, come dall'agostinismo e dalla critica protestante – è stato spesso letto in continuità con il pensiero libertino. Comunque – e va fin da ora evidenziato – rispetto al *libertinage* francese o al libertinismo italiano, la pre-

21 Cfr. BIGALLI 1982.

22 Cfr. in proposito GREGORY 1961.

senza di altre aree geografiche o culturali, come quella inglese, appare nelle nostre riviste minoritaria.

III. Se si prendono le mosse dalla *Rivista di filosofia*, si ritrovano alcuni – pochi – articoli o interventi direttamente legati al libertinismo solo a partire dagli anni settanta del secolo scorso²³. Si tratta di pagine interessanti ma pur sempre marginali rispetto ai principali interessi di ordine teorico o storiografico affrontati dalla rivista, e quantitativamente limitate: tre tra articoli e interventi vengono pubblicati negli anni settanta, mentre una nota critica e una recensione vedono la luce negli anni novanta.

Il primo articolo in ordine cronologico riguarda Jean Meslier – l'autore del *Mémoire [...] de Jean Meslier* più conosciuto come *Testament*, testo ateo e materialista pubblicato postumo nella seconda metà del XVIII secolo –, di cui si rintracciano le origini libertine²⁴. Nel sottolineare nell'opera di Meslier «la radicalizzazione del libertinismo di cui Bayle è erede», Mazzilli ricorda anche la difficoltà di collocare il pensiero di questo autore entro una precisa tradizione vuoi per il «carattere stesso del libertinismo, più movimento culturale che scuola filosofica» vuoi per il «particolare momento di transizione (e transazione) che lo stesso libertinismo attraversa ai primi del settecento»²⁵. Inoltre si sottolinea come nel pensiero di Meslier vi sia il recupero della «concezione averroista-libertina dell'origine politica della religione» come «fonte di abusi e imposture sociali» e insieme come «la costruzione del suo monismo materialista» riprenda «una tradizione libertina, quella del *Grand Tout* di Cyrano [...] risalente al naturalismo di Vanini e Campanella», seppure con una «ade-

23 Prima di tale data va segnalata la recensione siglata N. A. [Nicola Abbagnano] al volume di Gregory su Gassendi del 1961. Cfr. ABBAGNANO 1962.

24 Cfr. MAZZILLI 1973.

25 *Ibid.*, 175.

renza consapevole e un approfondimento in senso dinamico del meccanicismo cartesiano»²⁶. Questa ricostruzione si conclude con l'affermazione che Meslier «non può essere considerato un epigono del libertinismo ma il risolutore radicale delle sue conquiste filosofiche nello spirito del materialismo illuminista»²⁷.

La questione della critica libertina alla magia viene invece declinata da Ornella Pompeo Faracovi in relazione alla stregoneria²⁸. L'autrice considera la questione della stregoneria in connessione con il dibattito filosofico tra Cinquecento e Seicento seguendo un percorso che dal Montaigne degli *Essais* passa per il *De admirandis* di Giulio Cesare Vanini, per l'*Instruction à la France* e l'*Apologie* di Gabriel Naudé e si conclude con Cyrano de Bergerac. Quest'ultimo nella sua lettera *Contre les sorciers* «si pronuncia con estrema chiarezza sia contro la persecuzione che contro la credenza nelle streghe»²⁹ approdando a una critica esplicita della stregoneria «raggiunta sulla base dello sviluppo di alcuni temi tipici della prospettiva libertina» quali «il disprezzo per il volgo, la libertà del filosofo di fronte ai pregiudizi comuni, l'irrisione della bigotteria e una sostanziale irriverenza in materia religiosa». La complessità dell'opera di Cyrano, dove «il radicalismo libertino si salda a una serie differenziata di spunti teorici» – quali l'adesione al copernicanesimo o l'atomismo di Gassendi –, permette all'autore di *Contre les sorciers* di negare ogni validità alla stregoneria evitando anche «quel compromesso fra spregiudicatezza privata ed esteriore conformismo, rintracciabile ancora in Vanini e in Naudé»³⁰.

In una nota critica intitolata «Libertini», Ugo Bonanate analizza invece l'opera di Gerhard Schneider *Il libertino* – di recente tradotta in italiano (1974) –

26 *Ibid.*, 176-177.

27 *Ibid.*, 179.

28 Cfr. POMPEO FARACOVI 1978.

29 *Ibid.*, 389.

30 *Ibid.*, 395.

di cui si evidenzia immediatamente l'«ambizioso titolo - con i termini accattivanti di "storia sociale" e "cultura borghese" nel sottotitolo». Il giudizio su questo testo è sostanzialmente critico, in quanto «al termine del volume il lettore si accorgerà di avere imparato molte cose sulla cultura francese del Seicento» ma resterà «con profondi dubbi sulla reale natura del libertinismo». E questo per il metodo adottato dal suo autore che «segue la storia del termine "libertino" e le sue mutazioni» e considera «lo studio dei libertini attraverso l'immagine che di essi diede la cultura contemporanea», invece che analizzare le «loro opere e attività»³¹. In sintesi, non verrebbero considerate in maniera privilegiata le opere degli autori presi in considerazione e per questa ragione il volume di Schneider - conclude Bonanate - non aiuterebbe «a chiarire la natura del libertinismo» e non consentirebbe «di formulare le domande più feconde di risultati ai testi che esamina, che vengono quindi studiati senza una sufficiente motivazione storiografica»³².

Negli anni novanta si ritrovano un'ampia nota critica di Alessandro Dini sul pensiero libertino e sul libertinismo europeo che prende spunto da un volume di Sergio Zoli su *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo* (1988) e una recensione di Amedeo Pettenati a un altro volume di Sergio Zoli *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista* (1997)³³.

Nel suo intervento Alessandro Dini riconduce i recenti studi sul libertinismo a due diversi orientamenti generali: alla storia delle idee o della filosofia, oppure «alla dimensione ideologica del libertinismo sullo sfondo del processo storico complessivo». Ed è a questo secondo indirizzo più propriamente storico che va ascritto il contributo di Zoli, dedicato «alla ricostruzione del

31 BONANATE 1975, 439; e cfr. SCHNEIDER 1974.

32 BONANATE 1975, 444.

33 Cfr. DINI 1993, PETTENATI 1999; e cfr. ZOLI 1988, ZOLI 1997.

rapporto tra la “scoperta” secentesca della Cina e il movimento libertino»³⁴. In questa sua analisi Zoli viene a sostenere «l’esistenza, nella seconda metà del Seicento e all’inizio del Settecento di un libertinismo europeo» che riprende il *libertinage érudit* della prima metà del secolo ampliandone i confini, producendo una crisi all’interno del cristianesimo controriformistico che coincide «con il processo di laicizzazione delle coscienze» conclusosi «nell’età dell’Illuminismo»³⁵. La scoperta della Cina e della sua civiltà, con tutte le conseguenze etiche – basti pensare ai dibattiti dei gesuiti legati alla morale e alla virtù dei pagani, che dovevano trovare una diretta eco in ambito libertino – finisce con l’inserirsi in una prospettiva europea di più ampio respiro che arriva fino a Bayle e a Voltaire. Così, nel sottolineare «la continuità tra libertinismo europeo e Illuminismo», Zoli finisce anche col trascurare quegli elementi di «discontinuità» che segnano «una profonda differenza tra libertinismo e illuminismo» e che andrebbero invece tenuti in maggiore considerazione. Tale discontinuità tra esperienza libertina e Illuminismo, che delimita la capacità propulsiva del libertinismo stesso, sarebbe ascrivibile a un connaturato pessimismo antropologico. Nei libertini, infatti, mancherebbe la fiducia nella possibilità «che la maggior parte degli uomini possano liberarsi dai pregiudizi e dalle superstizioni e che la conoscenza e la verità possano prevalere sull’ignoranza»³⁶.

Amedeo Pettenati nella sua recensione del 1999 al volume di Zoli *Dall’Europa libertina all’Europa illuminista* recupera nel libertinismo quelle origini laiche del pensiero illuminista evidenziate nel sottotitolo del volume: *Alle origini del laicismo e dell’Illuminismo*. Nell’«Europa libertina» si ritroverebbero quindi le origini dell’assolutismo laico secentesco che segna quel «generale

34 DINI 1993, 119 e 121.

35 *Ibid.*, 122.

36 *Ibid.*, 128-129.

disfacimento della concezione teocratica medievale [...] da cui sorse lo Stato moderno, eretto da Richelieu e teorizzato da Hobbes». All'affermarsi di questa nuova «coscienza laica» contribuirebbe inoltre l'ingresso in Europa di Confucio e della morale confuciana, nonché la lettura della religione orientale «sia in chiave deistica, sia in chiave ateo-libertina», a seconda che Confucio venga considerato come «un Socrate, maestro di morale, oppure come lo Spinoza dell'Asia». Del resto Voltaire nell'*Essai sur les mœurs* ricorrerà alla morale di Confucio per sostituire alla cronologia biblica le antichità cinesi e per inaugurare «una concezione laica della storia delle nazioni come storia delle civiltà»³⁷. In tal modo la tradizione libertina appare strettamente legata al pensiero illuministico, contribuendo all'affermarsi di una filosofia della storia laica e non teologica.

IV. Più ricchi e significativi, anche dal punto di vista quantitativo, risultano invece i contributi relativi al pensiero libertino presenti sia nel *Giornale critico della filosofia italiana*, sia nella *Rivista critica di storia della filosofia*. Per quanto riguarda il *Giornale critico della filosofia italiana* vanno immediatamente ricordati due importanti studi di Tullio Gregory, l'autore che più di altri tra gli anni settanta e ottanta del secolo scorso si è confrontato in Italia con il pensiero libertino fornendo apporti originali e rilevanti. Così egli pubblica nel 1972 un ampio e innovativo articolo su erudizione e ateismo nel *Theophrastus redivivus*³⁸, che sarà poi ripreso e rifuso nel primo capitolo - «Gli dei figli degli uomini» - del volume del 1979 dedicato a questo testo emblematico della letteratura filosofica clandestina³⁹. In queste pagine Gregory - che utilizza copia del manoscritto del *Theophrastus redivivus* presente alla Bibliothèque nationale

37 PETTENATI 1999, 233-234.

38 GREGORY 1972.

39 Cfr. GREGORY 1979, 7-76.

de France (fonds latins 9324) – opera un’attenta ricostruzione di questo testo antireligioso, soffermandosi analiticamente sul primo dei sei trattati dell’opera, «Qui est de diis». L’intento è quello di sottrarre questo scritto ai giudizi limitativi di chi come Spink, Busson o Pintard lo avevano considerato come un testo attardato o solamente erudito. Piuttosto, il *Theophrastus redivivus* verrebbe a riprendere e a riattivare in maniera originale i maggiori filosofi dell’antichità e del Rinascimento per ricostruire una tradizione atea e materialista capace di contestare ogni credenza religiosa e la stessa esistenza di Dio. In tal modo Gregory ritrova in queste pagine quell’esperienza propriamente eterodossa «del pensiero libertino secentesco ove l’erudizione è divenuta uno strumento critico che non si limita a conquistare una nuova dimensione dell’antico» ma che, «attraverso la scelta e la giustapposizione di testi sapientemente scelti, mette in crisi un pacificato mondo di valori»⁴⁰. L’articolo ricostruisce in tal modo la distinzione tra *legislatores* – che fondano e utilizzano la religione per fini politici – e *sapientes* che, a differenza del popolo, considerano la religione come una creazione umana e si attengono alla sola legge morale. Del resto i primi fondatori di religioni come Mosè o Numa Pompilio sarebbero stati degli impostori che ricorrendo all’inganno di una comunicazione diretta con Dio avrebbero reso più credibili le loro leggi e i loro insegnamenti. Il *Theophrastus redivivus* viene allora a privare di credito tutte le religioni riconducendole a un’origine naturale quale la paura. In tal modo «questo risalire attraverso l’indagine razionale alle prime origini della religione e il descriverne la “storia naturale” si presenta come il motivo centrale del *Theophrastus redivivus*» che attraverso un’«indagine storica» riporta tutte le religioni «in un’unica fenomenologia legata a determinate condizioni della psicologia umana e dell’organizzazione sociale»⁴¹.

40 GREGORY 1972, 199.

41 *Ibid.*, 223.

Questo studio di Gregory assume anche prospettivamente una rilevanza notevole nel valorizzare un testo fino ad allora ignorato o sottovalutato e nel collocarlo efficacemente all'interno del libertinismo francese⁴². Esso apre inoltre a una nuova stagione di studi che verrà a formalizzarsi nel decennio successivo con l'edizione critica di questo manoscritto eterodosso⁴³. Non a caso, Maria Teresa Marcialis dedica nel 1983 all'edizione critica del *Theophrastus redivivus* un'ampia e puntuale nota nella quale evidenzia l'importanza e la novità di questo testo, nonché la rilevanza della recente edizione «eccezionalmente curata e ineccepibile sia per scrupolo filologico che per accuratezza interpretativa»⁴⁴. In tal modo «la radicalità del processo intentato al “sopranaturale”» e la coerenza con cui «il presupposto naturalistico» porta ai suoi esiti estremi «l'esplicitazione di tutte le conseguenze etiche e sociali» finiscono col collocare il *Theophrastus redivivus* in uno spazio di unicità nel panorama culturale secentesco⁴⁵.

Gregory pubblica inoltre nel 1982 un articolo su aristotelismo e libertinismo, anch'esso per più versi originale⁴⁶. Egli sottolinea infatti «il nesso tra scetticismo e naturalismo nel vario configurarsi della cultura libertina», per poi ritrovare nell'aristotelismo e negli esiti naturalistici della scuola padovana «validi argomenti» per «eliminare la connessione tra filosofia e teologia» e per «negare ogni esito teistico della speculazione filosofica»⁴⁷. Si realizzerebbe così nell'area libertina

un'interessante saldatura fra tradizione scettica e naturalismo aristotelico: si tratta della critica ai miracoli e alle profezie, strumenti privilegiati dell'apologe-

42 Sulla recente attribuzione del *Theophrastus redivivus* a Guy Patin cfr. MORI 2022.

43 Cfr. THEOPHRASTUS REDIVIVUS 1981-1982.

44 MARCIALIS 1983, 393.

45 *Ibid.*, 396-397.

46 GREGORY 1982.

47 *Ibid.*, 154.

tica cristiana, della negazione di angeli e demoni e di tutto il complesso di miti e riti cristallizzati nella sfera del sacro⁴⁸.

Non si ritrova allora un aristotelismo scolastico in Naudé come in Patin, quanto piuttosto un «aristotelismo come filosofia mondana, legata all'esperienza, capace di rendere *deniaisés*, liberi dagli errori popolari e dalle mitologie religiose»⁴⁹. Questo aristotelismo che rinvia al radicale naturalismo di un Pomponazzi, di un Cremonini o di un Vanini viene talvolta coniugato anche col pensiero di Machiavelli in una dimensione immanentistica e antiteologica. In questa prospettiva e nel rifiuto di ridurre «al meccanicismo cartesiano la ben più complessa origine del razionalismo moderno», si individua proprio «in area libertina lo sforzo della cultura moderna di liberarsi dalle metafisiche e dalle teologie», nonché «dall'inquietante presenza del soprannaturale», nel tentativo di uscire «dalla sfera del sacro» e di rendere la ragione umana autonoma e indipendente⁵⁰.

La figura di Naudé, uno dei maggiori rappresentanti del *libertinage érudit* – come già emerge dall'articolo di Gregory del 1982 –, riappare nuovamente nelle pagine del *Giornale critico della filosofia italiana*. Già nel 1959 Eugenio Garin dedicava a questo pensatore una breve nota⁵¹, nella quale rinvia a una sua pagina di qualche anno prima dove, rifacendosi a un saggio di De Caprariis, segnalava «il suo [di Naudé] curioso ma esatto avvicinamento, a proposito di credenze teurgiche, fra Marsilio Ficino, Giordano Bruno e Palinogenio Stellato»⁵². Nella nota dedicata a Naudé nel 1959, Garin si sofferma

48 *Ibid.*, 155.

49 *Ibid.*, 156.

50 *Ibid.*, 158. Ma di Gregory vanno anche ricordati tre studi sull'atomismo nel Seicento e una nota su Gassendi nel quarto centenario della nascita. Cfr. GREGORY 1964, GREGORY 1966, GREGORY 1967, GREGORY 1992.

51 Cfr. GARIN 1959.

52 GARIN 1955.

nuovamente sull'autore delle *Considérations politiques* rilevando come la recente ed elegante traduzione italiana di questo testo⁵³ abbia rimesso in circolazione con «quel curioso e non diffuso libretto [...], uno scrittore per tanti legami connesso alla vita culturale italiana»⁵⁴.

Naudé è ancora oggetto di due articoli pubblicati rispettivamente nel 1987 e nel 1999. Nel primo Lorenzo Bianchi considera il ruolo di intermediario culturale e scientifico tra Italia e Francia svolto da Naudé, analizzando il suo *Discours* sull'eruzione del Vesuvio del dicembre 1631, composto a ridosso dell'eruzione stessa e inviato a Parigi i primi giorni di gennaio del 1632⁵⁵. Nel secondo Federica Favino indaga le relazioni tra Naudé e Paganino Gaudenzi nella prospettiva di chiarire il ruolo del pensiero libertino «nel passaggio tra la cultura rinascimentale e le nuove concezioni filosofiche e scientifiche» e di considerare «come meno netta la linea di demarcazione che separa l'erudizione libertina dagli interessi scientifici dell'opera di singoli autori»⁵⁶. L'autrice di questo articolo – che riproduce in chiusura una lettera di Naudé a Paganino Gaudenzi spedita da Roma il 14 dicembre 1641 e conservata alla Biblioteca Apostolica Vaticana⁵⁷ – mostra a partire da questo scambio epistolare uno spaccato della cultura filosofica e scientifica di quegli anni. Emergono in tal modo oltre alla ricchezza delle informazioni letterarie, anche le inevitabili cautele legate ai problemi censori insorti tra Paganino e il Sant'Uffizio a proposito di alcuni suoi scritti, tra cui la *De Pythagorea animarum transmigratio*⁵⁸.

53 NAUDÉ 1958.

54 GARIN 1959, 291.

55 Cfr. BIANCHI 1987. L'articolo è poi ripreso in BIANCHI 1988. Va anche segnalata la nota di Bianchi del 1989 – «L'oriente dei libertini» – relativa a un volume di Sergio Zoli sul libertinismo e sulla presenza dell'Oriente nella cultura europea alle origini dell'Illuminismo – su cui anche Alessandro Dini interverrà nel 1993 nella *Rivista di filosofia* (cfr. BIANCHI 1989 e ZOLI 1988; DINI 1993).

56 FAVINO 1999, 355.

57 *Ibid.*, 367-371.

58 Questa esigenza di parlare liberamente – ma insieme di cautelarsi contro possibili ingerenze censorie – emerge immediatamente nelle prime righe dell'epistola di Naudé. Cfr.

Ma si ritrova anche una eco della polemica epistolare intercorsa tra Galileo e Fortunio Liceti relativa al *Liteosphorus sive de lapide Bononiensi* (1640) di quest'ultimo, con la critica di Galileo a Liceti in merito alla spiegazione da questi avanzata del candore della luna; una discussione che poi «sarebbe stata portata dallo scienziato pisano sul più ampio terreno dei rapporti tra nuova scienza e filosofia aristotelica»⁵⁹.

Merita anche ricordare un insieme di note critiche, di recensioni o di interventi che si sono confrontati nel corso degli anni con autori o problemi legati al pensiero libertino. Così Lia Formigari ha dedicato un'ampia recensione nel 1962 all'importante testo di J. S. Spink, apparso nel 1960, sul libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire. L'autrice nel sottolineare la rilevanza e la novità di questo studio ricorda come esso tracci

una storia, tanto ricca di particolari accurati quanto fertile di notazioni critiche, della corrente libertina francese, dalle sue origini scettiche, attraverso l'insorgere della mentalità empirista, l'azione dell'influsso epicureo e di quello cartesiano, fino alla sintesi dei diversi elementi nel razionalismo di un Fontenelle o di un Bayle e alla formazione della mentalità enciclopedica⁶⁰.

L'autrice sottolinea inoltre la differenza tra la prima parte del volume dedicata agli autori libertini, dove si ritrovano elementi di arretratezza di queste correnti libertine rispetto a Galilei e «alle prospettive della nuova scienza», e una seconda sezione del volume consacrata a «Cartesio e ai razionalisti», che comprende «tutto un panorama filosofico, estraneo per lo più alla tradizione "libertina" propriamente detta», ma ugualmente utile per «mostrare la genesi

ibid., 367: «Del resto, io l'assicuro che tutto quello che ella mi dice rimane sepolto a presso di me et però che ella mi puol dire o scrivere con sicurtà tutte le cose che li vengono a mente perché non ne farò mai nessuna palese, che li puotesse recare qualche fastidio».

⁵⁹ *Ibid.*, 362.

⁶⁰ Cfr. FORMIGARI 1962, 269; e cfr. SPINK 1960.

di quelle più moderne forme di libero pensiero che dovevano trovare la loro espressione nell'opera degli Enciclopedisti»⁶¹.

Inoltre, nel corso degli anni settanta Antonio Corsano si è confrontato con Magalotti e le sue *Lettere familiari*⁶², ed ha recensito alcuni volumi di rilievo come quello di Giuseppe Ricuperati su Pietro Giannone – la cui esperienza «civile e religiosa» è messa in stretto rapporto con l'esperienza libertina⁶³ – o quello di Dino Pastine sul poligenismo e Isaac Lapeyrère, un autore quest'ultimo che per vicende intellettuali e personali darebbe prova «della meravigliosa ricchezza di contenuti di ciò che va sotto il termine troppo generico di *Libertinage*»⁶⁴. Nell'ampia nota sul Magalotti Corsano ha messo in evidenza la complessità di questo autore, la difficoltà di saggiare nelle *Lettere familiari* «l'autenticità della sua buona fede», nonché quella di accettare acriticamente un passaggio dalle esperienze libertine e eterodosse giovanili all'ortodossia matura, ricordando come «una patina di libertinaggio gliene restasse attribuita fino agli anni della tarda maturità»⁶⁵.

In relazione al volume di Ricuperati, Corsano sottolinea l'importanza del soggiorno di Giannone a Vienna, ricordando come «il risvolto più attraente e ricco di sorprese» del volume consista «nella vivace segnalazione dei centri di "libertinaggio", non più semplicemente erudito, ma così francamente irreligioso da sfociare in un deismo immune d'ogni preoccupazione». Il centro di questa nuova tendenza «di origine non più francese ma britannica (Toland) è la piccola corte che circonda il principe Eugenio» dove, in sintonia col suo fidato aiutante barone di Hohendorf, si professa «la più ampia libertà di giudizio». Si tratta di un libertinismo di corte a tratti frivolo e irrequieto, ma

61 FORMIGARI 1962, 271-272.

62 Cfr. CORSANO 1972.

63 Cfr. CORSANO 1973(1); e cfr. RICUPERATI 1970.

64 Cfr. CORSANO 1973(2); e cfr. PASTINE 1971.

65 CORSANO 1972, 261.

che trascinerà Giannone «verso quella grandiosa avventura speculativa da cui sarebbe uscito il *Triregno*»⁶⁶.

Sono inoltre stati oggetto di note critiche due volumi di Lorenzo Bianchi sul libertinismo. Così Giuseppe Tognon intervenendo nel 1988 su *Tradizione libertina e critica storica* ha ricordato come questo scritto rientri in «una consistente serie di studi italiani dedicati al pensiero libertino e alla cultura eterodossa del diciassettesimo secolo» e come, grazie alla documentazione «nell'apparato critico e bibliografico», esso possa «porsi come un'utile opera di riferimento per chi voglia apprendere a muoversi negli intricati percorsi culturali di quel secolo»⁶⁷. Inoltre, nel sottolineare come da questo volume emerga «la necessità – quasi paradossale – di mantenere viva la categoria storica del pensiero libertino pur nella difficoltà di definirne organicamente i contorni», si sottolinea quanto il pensiero di Bayle riesca ad «assorbire e sviluppare della tradizione libertina», messa a confronto con la nuova metafisica cartesiana. Per questo, conclude Tognon, «Bayle fu del libertinismo erudito insieme seguace e giudice»⁶⁸.

Da parte sua Andrea Gatti nella sua nota «*Libertinage érudit e "bibliothecae selectae"*» ha ripercorso l'esperienza culturale di Naudé quale emerge dal volume *Rinascimento e libertinismo*, per rilevare quell'«ottica tutta "italiana"» che presiede ai «singoli motivi della [sua] riflessione: in particolare la politica, la medicina e l'organizzazione del sapere»⁶⁹. Inoltre Gatti prende spunto da un'appendice al volume relativa al *Catalogue* della biblioteca parigina di Naudé e da un volume sulle biblioteche curato da Eugenio Canone⁷⁰ per evidenziare quelle tensioni o «disconnessioni» che ancora sussistono tra le ricerche

66 CORSANO 1973(1), 459-460.

67 TOGNON 1988, 437; e cfr. BIANCHI 1988.

68 TOGNON 1988, 438 e 442.

69 GATTI 1998, 308-309; e cfr. BIANCHI 1996.

70 CANONE 1994.

di storia della cultura e quelle di biblioteconomia⁷¹.

Si ritrovano inoltre due note critiche di Gianluca Mori pubblicate rispettivamente nel 1986 e nel 1994 su «Etica e religione nella critica libertina» e su «Spinozismo e libertinismo: a proposito di due recenti libri su Boulainvilliers»⁷². Nella prima Mori considera un agile volume di Gregory pubblicato nel 1986 che ripercorre sinteticamente sia i temi più rilevanti del *libertinage érudit*, sia un testo centrale quale la *Sagesse* di Charron (1601, seconda edizione 1604)⁷³. Nel valutare positivamente questa ricostruzione di «un movimento composito e eterogeneo» come quello libertino, Mori evidenzia anche come andrebbe approfondita e sistematizzata «la dibattuta questione dei rapporti tra libertinismo e nuova scienza»⁷⁴.

Nel suo ampio intervento su «Spinozismo e libertinismo: a proposito di due recenti libri su Boulainvilliers», Mori considera le due monografie di Diego Venturino e di Stefano Brogi «in qualche modo complementari»: la prima «più orientata sul versante storico-politico degli interessi di Boulainvilliers», la seconda «nettamente incentrata sull'intreccio libertinismo-spinozismo»⁷⁵. Particolarmente rilevanti appaiono le considerazioni finali sul libro di Brogi con l'ipotesi «di considerare il libertinismo come elemento centrale del pensiero di Boulainvilliers», dove Mori evidenzia le difficoltà legate all'ipotesi di riavvicinare temi o istanze libertine al pensiero di Spinoza. A suo avviso infatti «gli autori libertini hanno una posizione del tutto secondaria» tra le fonti del pensiero di Boulainvilliers, seppure questi riprende «alcune tesi tipicamente libertine, come quella dell'utilità sociale della religione». Ma il nodo problematico – vero «punto dolente» – sarebbe rappresentato dal pensiero di

71 Cfr. GATTI 1998, 310-311; e cfr. CANONE 1994.

72 Cfr. MORI 1986, MORI 1994.

73 Cfr. MORI 1986; e cfr. GREGORY 1986.

74 MORI 1986, 459.

75 MORI 1994, 125; e cfr. VENTURINO 1993 e BROGI 1993.

Spinoza: «come si potrà dire “libertino” un autore che si impegna in una sistemazione concettuale [del pensiero di Spinoza] come quella dell’*Essai de métaphysique*?». Infatti se la presenza del libertinismo si riduce al recupero di alcuni temi e a un generale atteggiamento antidogmatico, «l’etichetta storiografica [di libertinismo] perde molti dei suoi tratti caratteristici». Piuttosto, il pensiero di Boulainvilliers andrà semmai collocato sotto la categoria della «scissione», dove convivono in tensione tra di loro ragione ed esperienza, razionalismo e relativismo, nonché «Spinoza e la tradizione libertina»⁷⁶.

In parallelo a queste note o recensioni dedicati a pensatori o temi libertini, merita ricordare, all’interno del costante interesse di questa rivista per la tradizione filosofica italiana, una precisa attenzione per un autore quale Giulio Cesare Vanini che ha costituito, grazie anche alla sua drammatica vicenda biografica e personale, un vero e proprio tramite tra naturalismo rinascimentale e libertinismo francese. In proposito va ricordata la documentazione sul filosofo di Taurisano presentata da Émile Namer nel 1932⁷⁷ a cui vanno affiancati negli anni cinquanta, gli articoli e gli interventi di Corvaglia e in anni successivi quelli di Antonio Corsano⁷⁸. Né va trascurato un altro pensatore aristotelico quale Pietro Pomponazzi, ripreso e riletto da autori del *libertinage érudit* come dal *Theophrastus redivivus*, a cui viene dato ampio spazio a partire dagli anni venti con articoli e interventi, nonché con l’edizione di testi, come quelli pubblicati negli anni cinquanta da Bruno Nardi⁷⁹.

76 MORI 1994, 138.

77 Cfr. NAMER 1932.

78 Cfr. CORVAGLIA 1957(1), CORVAGLIA 1957(2), CORSANO 1970(1), CORSANO 1970(2). Su Vanini cfr. anche ARTESE 1992 e MARCIALIS 1992.

79 Cfr. NARDI 1954, NARDI 1955(1), NARDI 1955(2). Per altri articoli o interventi su Pomponazzi si rinvia all’INDICE DEL «GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA» 2013, «Indice dei soggetti», «Pomponazzi, Pietro», 156.

V. Se si considera la terza e ultima rivista presa in considerazione, la *Rivista critica di storia della filosofia*, va subito rilevato come siano pochissimi gli interventi relativi al libertinismo nel corso degli anni cinquanta e sessanta; vanno infatti segnalati un ampio articolo su Gassendi di Gregory del 1959 e un paragrafo dedicato al libertinismo all'interno di un intervento di Antonio Negri del 1967. L'articolo «La polemica antimetafisica di Gassendi» affronta un tema che sarà poi ripreso e rielaborato dallo stesso Gregory nel volume del 1961 dedicato all'autore del *Syntagma philosophicum*, dove la prima delle tre sezioni è intitolata «La polemica antimetafisica»⁸⁰.

Le pagine di Antonio Negri sul libertinismo rientrano invece in una rassegna su «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650», dove un paragrafo – il quarto – è dedicato a «Libertinaggio e vagheggiamento nostalgico dell'ideale umanistico»⁸¹. Questi passi si collocano entro un'indagine più ampia relativa all'emergere nel Seicento di un nuovo Stato assoluto – definito come «Stato macchina» – e al ruolo della società civile di fronte a questa nuova forma statale. Negri ritrova nell'esperienza libertina lo scacco dell'ideale rinascimentale. Il libertinismo, non riconducibile al solo scetticismo⁸², si confronterebbe piuttosto con un umanesimo ormai mitizzato⁸³. In opposizione all'ipotesi dello Spink, questo libertinismo che guarda al passato non può comunque essere visto come «il punto di partenza di uno sviluppo che conduce all'illuminismo» e che da La Mothe giunge fino a Bayle o a Voltaire. Si

80 Cfr. GREGORY 1959, GREGORY 1961.

81 NEGRI 1967, 194-199.

82 Cfr. *Ibid.*, 197: «Scetticismo? No: *libertinage*; e cioè pirronismo, scetticismo probabilistico e dialogico, costruito sulla riscoperta di Sesto Empirico ma rinnovato e nutrito dall'esperienza storica del secolo precedente, da Montaigne e da Charron».

83 Cfr. *Ibid.*, 198: «Il mito umanistico: purifichiamolo, rendendolo interiore, – essi dicono; ne esce in effetti isolato, sterilizzato. Ma chi rifiuta paga con la vita: Théophile de Viau, Vanini. E con ragione, soggiunge Naudé. Il suo machiavellismo è tanto radicale quanto disancorato da ogni ideale che non sia la pace sociale; e così il deismo di La Mothe le Vayer».

tratta piuttosto di un libertinismo segnato da uno scetticismo «disarmato», che risente di una crisi sociale oltre che culturale, e che rinvia a «un pessimismo che dichiara preliminarmente impraticabile ogni via di rinnovamento»⁸⁴.

Anche gli anni settanta non offrono particolari contributi, seppure vanno segnalate due note di Eugenio Garin e alcune recensioni – tre in tutto. Garin, nel dedicare nel 1973 una delle sue «Schede» a «I preadamiti» discute, tra gli altri, lo scritto di Pastine su Lapeyrère e il testo di Landucci su *I filosofi e i selvaggi*⁸⁵. Egli colloca in tal modo il dibattito sui preadamiti entro «un complesso di problemi resi più acuti dalle scoperte geografiche e dai viaggi», nonché «dai contatti con i “selvaggi”» e con le civiltà orientali, per ritrovare nella «storia del tramandarsi e trasformarsi del discorso rinascimentale» la possibilità di «seguirne gli echi nella discussione previchiana e vichiana intorno alle ‘favole’ antiche, alle teologie dei gentili, ai loro miti e alle loro credenze»⁸⁶. Un’altra delle «Schede» gariniane è poi dedicata a «Il “Trattato dell’infinito creato”», quel *Traité de l’infini créé*, testo «clandestino» pseudo-malebranchiano, di cui Paolo Cristofolini ha offerto una pregevole edizione⁸⁷. In queste pagine Garin ripercorre non solo la tradizione manoscritta del testo, ma anche i rapporti e gli accostamenti tra la dottrina di Malebranche e lo spinozismo, per concludere che «sotto molti aspetti il problema del *Traité* resta un problema aperto» e che esso «costituisce una sorta di importante ‘esperimento storico’ per la verifica di quello che era il significato profondo della posizione malebranchiana»⁸⁸.

Per quanto riguarda le recensioni, Antonio Corsano interviene su questioni legate al libertinismo inglese a proposito di un libro di Ugo Bonanate

84 *Ibid.*, 198-199.

85 Cfr. GARIN 1972; e cfr. PASTINE 1971, LANDUCCI 1972.

86 GARIN 1972, 230 e 232.

87 Cfr. GARIN 1975 e CRISTOFOLINI 1974.

88 GARIN 1975, 102.

dedicato a Charles Blount e ai rapporti tra libertinismo e deismo. E a questo proposito ricorda come Blount sia «uno dei pochi rappresentanti della eresia libertinistica in Inghilterra, per diretta provenienza della più vasta operazione culturale italo-francese», che ricorra a «una franchezza di linguaggio e pensiero che manca ai troppo cauti cultori del *libertinage érudit*»⁸⁹. Gianni Paganini invece interviene in maniera articolata su due importanti volumi: quello che Olivier Bloch dedica alla filosofia di Gassendi e quello su *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire* di Spink, da poco apparso in traduzione italiana⁹⁰. A proposito del libro di Bloch, egli ricorda come questo volume, che opera una ricostruzione organica del pensiero di Gassendi, abbia il duplice merito di intervenire «con un'interpretazione accurata e analitica tanto nella valutazione generale del ruolo svolto da Gassendi nel *libertinage* e nella nascita del meccanicismo, quanto nell'esame di alcune questioni di storia della scienza», operando – grazie anche a un approfondimento del nominalismo gassendista – un'ampia revisione dei giudizi della letteratura critica precedente⁹¹.

L'analisi del volume di Spink permette poi a Paganini di affrontare un insieme di questioni legate al libertinismo e al libero pensiero. Questo scritto, tradotto in italiano dopo quasi quindici anni dalla prima edizione inglese, risulta importante in quanto riesce a unire «ad una visione d'insieme delle correnti di pensiero fra '600 e '700 l'esame analitico e accurato di settori specifici e contributi individuali, con una ricca documentazione di prima mano». Grazie anche all'indagine di alcuni autori cosiddetti «minori» che si trovano al confine tra storia letteraria e filosofica, questo testo rafforza l'idea «già implicita nel classico studio di Pintard, che sia difficile dare una definizione univo-

89 CORSANO 1974, 109.

90 Cfr. BLOCH 1971, SPINK 1974.

91 PAGANINI 1975(1), 109.

ca e onnicomprensiva del “libero pensiero”». Ciononostante, non si rinuncia «a ricercare un comune filo conduttore sotto espressioni filosofiche e culturali pur così varie» e a ritrovare «il continuo riproporsi di una comune eredità rinascimentale»⁹². Comunque, e anche alla luce di alcuni recenti contributi, Paganini mette in luce come meriterebbero di essere meglio approfondite alcune importanti questioni quali «il rapporto tra libero pensiero, matrice naturalistica rinascimentale e nuova scienza», nonché quello della «conoscenza storica» che nel testo di Spink «appare ristretto alle sole questioni di esegesi e di storia della religione»⁹³.

Va poi ricordata, in relazione all’ambiente anglosassone, l’attenzione tra gli anni sessanta e settanta per un autore eterodosso come Toland, deista e panteista con forti tensioni materialistiche, nonché lettore delle opere di Bruno e capace di rielaborare tematiche libertine nella lotta contro i pregiudizi e nella denuncia di ogni commistione tra religione e politica. Così Giancarlo Carabelli pubblica sia alcune lettere di Toland a Leibniz, sia un testo inedito dell’autore del *Christianity not mysterious, il Livius vindicatus* (1709)⁹⁴, mentre si deve a Paolo Casini un articolo del 1967 su «Toland e l’attività della materia»⁹⁵. Del resto, anche nel *Giornale critico della filosofia italiana* Eugenio Garin aveva dedicato a questo autore alcune brevi annotazioni – una del 1953 su «*Il Pantheisticon di Toland*», e una del 1960 su «*Le Lettere a Serena di Toland*»⁹⁶ – a cui va affiancato un articolo del 1986 di Rita Sturlese sulle postille autografe di Toland allo *Spaccio del Bruno*⁹⁷.

Gli anni ottanta e novanta presentano un ampio spettro di contributi su

92 PAGANINI 1975(2), 204-205.

93 *Ibid.*, 208.

94 Cfr. CARABELLI 1974, CARABELLI 1976.

95 CASINI 1967.

96 Cfr. GARIN 1953, GARIN 1960.

97 STURLESE 1986.

questioni legate al libertinismo, con articoli, note o recensioni. Già si è ricordata la recensione di Germana Ernst alla ristampa del volume di Spini *Ricerca dei libertini*, nonché la cronaca di Davide Bigalli al convegno genovese sul libertinismo che sarà alla base dell'importante volume *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*. Ma a questi interventi vanno affiancati alcuni contributi su Gabriel Naudé di Anna Lisa Schino, che pubblica nel 1987 «Tre lettere inedite» dell'erudito parigino e nel 1989 un articolo sugli «Incontri italiani di Gabriel Naudé»⁹⁸. Le tre lettere di Naudé sono conservate nella Biblioteca Apostolica Vaticana insieme ad altre ancora inedite. La prima, scritta in latino e non datata – ma risalente con tutta probabilità al dicembre del 1637 o ai primi mesi del 1638 – è indirizzata ai fratelli Dupuy, mentre le altre due, composte in italiano e indirizzate al cardinale Francesco Barberini, sono datate rispettivamente 16 maggio 1642 e 27 giugno 1642. Tutte e tre le lettere testimoniano dell'intenso scambio culturale e letterario tra Italia e Francia di cui Naudé fu testimone e interprete – con resoconti di novità letterarie o di avvenimenti, come l'elogio funebre di Peiresc celebrato a Roma nel dicembre del 1637 all'Accademia degli Umoristi. Così Naudé informa da Parigi il suo interlocutore di un testo di Lapeyrère che circolava manoscritto – i *Praeadamitae*⁹⁹ – nonché della pubblicazione del *De cive* di Hobbes che «secondo che ne hò potuto veder alla sfuggita è libro molto sodo, mà altrettanto pieno di opinioni nove, ardite»¹⁰⁰.

L'articolo sugli «Incontri italiani di Gabriel Naudé» considera sia Naudé studente di medicina a Padova tra l'estate del 1626 e il giugno del 1627 – dove può ascoltare le lezioni di Cesare Cremonini o di Fortunio Liceti – sia le

98 SCHINO 1987, SCHINO 1989.

99 Cfr. SCHINO 1987, 703 «Fu presentato un Manoscritto alcuni mesi fa [...] il cui Autore pretende haver demonstrato [...] che il Mondo non era solamente creato, ma anche habitato da moltissimi Huomini avanti Adamo».

100 *Ibid.*, 707.

numerossissime amicizie romane che egli tesse dopo il 1630 quando giunge in Italia per un periodo di undici anni al seguito del cardinale Gianfrancesco Guidi di Bagno. A Roma Naudé frequenta sia l'Accademia degli Umoristi, sia la biblioteca di Cassiano dal Pozzo – celebre per la raccolta di antichità e teatro «di discussioni e confronti come lo era a Parigi il “Cabinet des frères Dupuy”» –, ma registra anche la presenza della censura inquisitoriale sui libri, unita alla mancanza di quella «libertas gallica» a cui egli era avvezzo a Parigi¹⁰¹.

Una rassegna di Miguel Benítez pubblicata nel 1988 sui manoscritti filosofici clandestini risulta particolarmente rilevante per almeno due motivi. Essa ripercorre infatti quell'ambito dei manoscritti filosofici clandestini che «constituent eux mêmes un *corpus* assez hétérogène, dont la délimitation ne semble pas toujours facile»¹⁰². Si tratta di un campo di ricerca che cinquant'anni dopo la pubblicazione nel 1938 del pionieristico studio di Ira O. Wade¹⁰³ si è aperto a nuove indagini, grazie anche alla recente edizione del *Theophrastus redivivus* (1981-1982), un testo che per la sua circolazione manoscritta viene a legare strettamente il pensiero e la tradizione libertina con la filosofia clandestina. Inoltre questa rassegna, nel fare il punto sullo stato delle ricerche sulla letteratura clandestina – a cui lo stesso Benítez porterà nel decennio successivo un contributo sostanziale¹⁰⁴ –, rende anche conto del nuovo progetto internazionale per la costituzione di un «Inventario dei manoscritti filosofici clandestini dei secoli XVII e XVIII» formalizzatosi a Milano nel giugno del 1986¹⁰⁵.

101 SCHINO 1989, 26 e 29.

102 BENÍTEZ 1988, 501.

103 WADE 1938.

104 BENÍTEZ 1996.

105 Cfr. BENÍTEZ 1988, 502: «Le comité d'initiative pour l'élaboration d'un *Inventaire des manuscrits philosophiques clandestins des XVII^e et XVIII^e siècles* s'est constitué à Milan les 4 et 5 juin 1986. Il se compose de MM Arrigo Pacchi, Mario Dal Pra, G. Canziani, G.

Su questi stessi temi di letteratura filosofica clandestina Benítez interverrà nuovamente nelle pagine di questa stessa rivista nel 1990 e nel 1995. Il primo dei due articoli è dedicato al *Telliamed* di Benoît de Maillet, testo composto intorno al 1715 e a lungo circolato manoscritto, in relazione al quale Benítez contesta l'ipotesi di chi ha ritrovato nell'autore di quest'opera «un précurseur des théories de l'évolution», mentre al contrario non vi sarebbe «dans la pensée de Maillet la moindre trace d'évolutionnisme»¹⁰⁶. La nota pubblicata nel 1995 interviene invece sulla proposta avanzata due anni prima da Gianluca Mori di identificare un testo quale la *Préface du traité sur la religion de M.**** con un frammento del trattato sui tre impostori composto da Étienne Guillaume¹⁰⁷. Nel ripercorre il proliferare tra Sei e Settecento di trattati *de tribus impostoribus*, Mori giunge a questa sua attribuzione ricostruendo taluni momenti della diffusione di testi manoscritti antireligiosi nella Francia di quegli anni, il più noto dei quali, *l'Esprit de Spinoza*, era circolato ampiamente in Francia ancor prima della sua pubblicazione a L'Aia nel 1719 ad opera del libraio Charles Levier¹⁰⁸. Da parte sua Benítez avanza l'ipotesi di una diversa lettura e ipotizza che questi frammenti siano una replica a uno scritto dell'abbé Houteville – *La religion chrétienne prouvée par les faits* (1722)¹⁰⁹. Non è questa la sede per intervenire nel merito di questa polemica, ciò che preme sottolineare è una nuova attenzione, a partire degli anni ottanta, per questioni legate alla filosofia clandestina e ai manoscritti filosofici clandestini, di cui peraltro si ritrova una eco anche in alcune recensioni. Così Gianni Paganini interviene nel 1987 con un'ampia recensione sull'edizione critica della *Lettre de Thrasybule à*

Paganini (Centro di Studi sul Pensiero Filosofico del Cinquecento e del Seicento, C.N.R., Milan), O. Bloch (Université de Paris I), J. Vercruyssen (Vrije Universiteit, Bruxelles) et M. Benítez (Université de Séville)».

106 BENÍTEZ 1990, 267.

107 BENÍTEZ 1995.

108 Cfr. MORI 1993, 364 e 375-376.

109 Cfr. BENÍTEZ 1995, in particolare 583-588. Mori replicherà a questa lettura di Benítez nello stesso numero della rivista. Cfr. MORI 1995.

Leucippe e sulla sua attribuzione a Nicolas Fréret da parte di Sergio Landucci. Nel rammentare come negli ultimi venti anni lo studio della filosofia clandestina abbia goduto di un rinnovato interesse, Paganini sottolinea la validità di questa attribuzione sostenuta da «corrispondenze puntuali fra luoghi della *Lettre* e passi degli scritti pubblicati da Fréret»¹¹⁰. Inoltre, ricordando come la *Lettre* sia «erede per molti versi delle tematiche libertine», si evidenziano alcune questioni storiografiche legate a questo testo, da cui «emerge con tutta chiarezza la valenza critica radicale che motivi empiristici e sensistici vennero assumendo in Francia tra Sei e Settecento»¹¹¹.

Va poi ricordata la recensione di Mino Chamla a un'opera centrale della letteratura filosofica clandestina, quel *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza* edito in traduzione italiana e con testo francese a fronte da Silvia Berti nel 1994¹¹². Si tratta di un intervento utile, che sottolinea come questo scritto sia nato in un «un ambiente culturale e spirituale» neerlandese – ma anche internazionale «per trama di rapporti e circolazione delle tematiche» – e come esso si collochi «tra dissidenza religiosa, libertinismo intellettuale ed *esprits forts*»¹¹³. Dalla lettura di queste pagine emerge comunque l'impressione che più che ripercorrere la specificità di questo scritto nel contesto della letteratura filosofica clandestina, l'autore della recensione sia piuttosto interessato a sottolineare il cambiamento che l'ontologia spinoziana subisce nel contaminarsi e nel trasformarsi all'interno di un'opera di radicale critica religiosa.

Si ritrovano poi ulteriori incroci o sovrapposizioni con tematiche libertine in alcuni articoli di Gianni Paganini, Germana Ernst e Anna Minerbi Bel-

110 PAGANINI 1987(3), 779; e cfr. FRÉRET 1986. Lo stesso Paganini fornirà alcuni importanti contributi sulla letteratura filosofica clandestina. Cfr. tra gli altri, PAGANINI 2008.

111 PAGANINI 1987(3), 779, 785.

112 TRATTATO 1994.

113 CHAMLA 1996, 703-704.

grado. Nel focalizzarsi su questioni legate alla prudenza, all'utilità e alla giustizia in Gassendi, Paganini si confronta con la ripresa di temi epicurei nella morale gassendiana, ritrovando nella rielaborazione individualistica dei temi politici operata dal pensatore di Digne alcune consonanze sia col pensiero di La Mothe Le Vayer, sia con la lettura politica avanzata da Anna Maria Battista in relazione alla crisi della morale comunitaria provocata dai pensatori libertini¹¹⁴. Germana Ernst ripercorre invece le tensioni naturalistiche e i sospetti di libertinismo presenti nell'*Ateismo trionfato* di Campanella – di cui ha ritrovato l'originaria edizione italiana composta tra il 1606 e il 1607. Nell'*Ateismo* infatti non solo si sostiene l'esistenza di una legge di natura superiore all'incertezza dei dogmi soprannaturali, ma si espone anche un ampio «elenco degli argomenti contro la religione in generale, e quella cristiana in particolare» che hanno permesso di leggere questo scritto come una silloge di posizioni libertine e di dottrine anticristiane. Del resto queste «perplexità già manifestate dai censori verranno riecheggiate, in contesti e con sfumature diverse, dai lettori del testo», che giungeranno ad accostare Campanella a Vanini¹¹⁵.

Infine Anna Minerbi Belgrado ha analizzato la moderna apologetica elaborata da Pascal. Questi nella sua critica al libertinismo e alla miscredenza si confronta con l'ipotesi esposta da Lapeyrère nei *Praeadamitae* – capace di invalidare la cronologia biblica e la sua credibilità – e intrattiene insieme un rapporto stretto e a tratti ambivalente con la tradizione ebraica e con lo stesso ebraismo post-biblico¹¹⁶.

Inoltre, numerose recensioni testimoniano dell'interesse della rivista per il pensiero libertino, seppure prevalentemente declinato in ambito francese o italiano – l'unica incursione nell'area inglese è costituita dall'intervento

114 Cfr. PAGANINI 1991, 500-501, BATTISTA 1980.

115 Cfr. ERNST 1997, 614-615.

116 MINERBI BELGRADO 1999.

di Alfredo Sabetti sul *Discorso sul libero pensiero* di Collins¹¹⁷. Vanno così ricordate una breve ma attenta recensione di Arrigo Pacchi del 1984 ad un volume dedicato a *Libertinage et incroyables* o un intervento di Maria Assunta Del Torre del 1990 che discute un trattato scettico di La Mothe Le Vayer¹¹⁸. E a queste pagine vanno affiancate altre recensioni di Gianni Paganini, una del 1987 dedicata all'edizione italiana del *Piccolo trattato della saggezza* di Pierre Charron – «la prima traduzione italiana di un'opera charroniana – dopo quella della *Sagesse* ad opera di G. Pasquali, Venezia 1768»¹¹⁹ –, e due – rispettivamente del 1984 e del 1987 – relative a due monografie di Domenico Bosco su libertinismo, morale e politica nel Seicento¹²⁰. A queste vanno aggiunte una recensione del 1990 del volume di Lorenzo Bianchi *Tradizione libertina e critica storica*¹²¹ e una del 1993 su un'edizione de *l'Abregé de la philosophie de Gassendi* di François Bernier, un testo che ha svolto una funzione importante «anche per il ruolo di mediazione e di trasmissione culturale dall'età classica alle origini dell'Illuminismo europeo»¹²². A proposito della monografia di Domenico Bosco sulle *Metamorfosi del «libertinage»*, Paganini sottolinea inoltre come questo testo presenti «un'immagine sufficientemente unitaria, ma pure articolata, del libertinismo» e come ora il *libertinage* si presenti «come un episodio intellettuale e filosofico profondamente coinvolto nel più vasto processo storico dal quale vengono emergendo, nel corso del Seicento, tematiche decisamente “moderne”»¹²³.

Infine, si ritrovano tra il 1982 e il 1993 alcune recensioni – dovute a

117 SABETTI 1992.

118 PACCHI 1984, DEL TORRE 1990.

119 PAGANINI 1987(1), 168.

120 PAGANINI 1984, PAGANINI 1987(2).

121 PAGANINI 1990; e cfr. BIANCHI 1988. Un altro volume di Bianchi – *Rinascimento e libertinismo* – è recensito nel 1997 da Marialuisa Lussu. Cfr. LUSSU 1997 e BIANCHI 1996.

122 Cfr. PAGANINI 1993, 820 e BERNIER 1992.

123 PAGANINI 1984, 620; e cfr. BOSCO 1981.

Gianni Paganini, Maria Assunta del Torre e Antonio Perrino – dedicate a Giulio Cesare Vanini, il cui pensiero e la cui opera hanno goduto in questi anni di un rinnovato interesse critico grazie anche a ristampe o a traduzioni in italiano dei suoi scritti¹²⁴.

VI. Lo spoglio delle tre riviste prese in considerazione permette di avanzare alcune sintetiche riflessioni di ordine più generale. In primo luogo va rilevata l'ambiguità della categoria di libertinismo che oscilla costantemente tra differenti ambiti disciplinari, da quello storico a quello religioso, da quello filosofico a quello letterario. Tale ambiguità è stata bene evidenziata da Jean-Pierre Cavallé che di fronte alla circolazione di questa categoria in settori diversi come quello religioso, morale, filosofico o politico, ha proposto di parlare di libertinismi al plurale, in quanto «i termini libertino, libertinismo, *libertinage*» rinviano «tanto nello spazio che nel tempo, a gruppi, individui, enunciati e pratiche estremamente differenziati»¹²⁵.

Per questa ragione, legata al moltiplicarsi dei libertinismi e alla loro diversa collocazione settoriale, un'analisi limitata ad alcune riviste filosofiche non può che rendere conto solo parzialmente dei dibattiti di storia delle idee connessi al libertinismo. Questa stessa indeterminatezza e ambiguità, anche disciplinare, ha con ogni probabilità condizionato la presenza di motivi libertini all'interno delle riviste filosofiche prese in esame, come testimonia la (quasi) totale mancanza di attenzione critica nei confronti dei due volumi di Pintard e di Spini. Ciononostante, la lettura del *libertinage érudit* inaugurata dal volume di Pintard doveva lasciare tracce evidenti nelle riviste che abbia-

124 Cfr. PAGANINI 1982, DEL TORRE 1992, PERRINO 1993. Merita poi menzionare la recensione – per più versi critica – di Giancarlo Zanier a un volume di Martin Pine su Pomponazzi «radical philosopher». Cfr. ZANIER 1988 e PINE 1986.

125 CAVAILLÉ 2008, 636. Su questi temi e sulla categoria di libertinismo cfr. anche CAVAILLÉ 2009.

mo analizzato; non a caso i temi legati al *libertinage* o ai rapporti tra cultura italiana e libertinismo francese risultano prevalenti rispetto ad altre indagini che rinviano a differenti ambiti geografici o culturali, come quello anglosassone o quello delle Province Unite.

Se le tematiche libertine, pur con qualche rara eccezione, risultano tendenzialmente marginali nella *Rivista di filosofia*, sia il *Giornale critico della filosofia italiana* sia la *Rivista critica di storia della filosofia* mostrano una diversa sensibilità.

Già si è ricordato come sia merito indiscusso della storiografia italiana l'aver abbandonato quella prospettiva «cartesiana» ancora presente nelle pagine di Pintard, secondo la quale con gli anni cinquanta del Seicento il libertinismo si avvierebbe al tramonto di fronte all'egemonia esercitata dal cartesianesimo e dal meccanicismo. Nell'opporsi a questa ipotesi Tullio Gregory, proprio dalle pagine del *Giornale critico della filosofia italiana*, veniva a ritrovare uno stretto legame tra la nascita della modernità e l'affiorare di una nuova critica religiosa e storica, dilatando parallelamente sul lungo periodo la circolazione di dottrine libertine e eterodosse nel pensiero moderno.

Merita inoltre sottolineare la presenza in tutte e tre le riviste considerate – anche se più evidente nel *Giornale critico della filosofia italiana* e nella *Rivista critica di storia della filosofia* – di un insieme di note, di interventi o di recensioni che vengono a costituire, a fianco degli articoli stessi e quasi a loro completamento, una vera e propria trama di dibattiti, di percorsi intellettuali e di confronti serrati con il libertinismo.

Dalla nostra analisi emerge come già negli ultimi decenni del secolo scorso si manifesti un rinnovato interesse per il libertinismo e una nuova attenzione per i rapporti tra libero pensiero e filosofia. Tale ripresa di studi in

ambito filosofico si rivolge non solo verso alcuni autori del *libertinage érudit* – come Gabriel Naudé ad esempio –, ma anche in direzione della letteratura filosofica clandestina. Così, a partire dalla monografia di Gregory sul *Theophrastus redivivus* – peraltro anticipata dall'articolo apparso nel 1972 nel *Giornale critico della filosofia italiana* – e dall'edizione critica di quel testo nel 1981-1982, l'interesse per la filosofia clandestina e per le modalità della sua circolazione si è manifestata in maniere diverse, fino a concretizzarsi in alcune iniziative internazionali quali l'inventario dei manoscritti filosofici clandestini, presentato da Miguel Benitez nel 1988 sulle pagine della *Rivista di storia della filosofia*.

Tale nesso tra *libertinage* e filosofia, con una precisa attenzione per questioni legate alla dissimulazione e alla letteratura filosofica clandestina, sarà poi ripreso in quegli stessi decenni – e in concomitanza con le ricerche sui manoscritti filosofici clandestini – anche in Francia, dove si concretizzerà in riviste o in collane editoriali. Basti pensare a *La lettre clandestine*, fondata nel 1992 e attualmente edita da Classiques Garnier, alla serie *Libertinage et philosophie à l'époque classique* o alla collana «Libre pensée et littérature clandestine» diretta da Antony McKenna presso Honoré Champion.

Le ricerche in Italia sulla letteratura filosofica clandestina dovevano comunque approdare in quegli anni a esiti rilevanti – si pensi oltre all'edizione del *Theophrastus redivivus*, all'edizione di Sergio Landucci della *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (1986) o a quella di Silvia Berti del *Trattato dei tre impostori* (1994) – non a caso recensiti e discussi sulle pagine del *Giornale critico della filosofia italiana* e della *Rivista di storia della filosofia*.

Nel rendere conto di questa nuova stagione di ricerche sul pensiero libertino, la nostra disamina non può che rilevare un incremento di interesse per questi temi a partire dagli anni ottanta e novanta del secolo scorso. Si tratta di una direzione di ricerca che pare proseguire anche nell'ultimo ventennio

e i cui contorni potranno essere meglio delineati da ulteriori indagini. Così, se ci si limita al solo *Giornale critico della filosofia italiana*, si ritrovano nel triennio tra il 2000 e il 2003 vari interventi su questioni libertine: un articolo di Tullio Gregory su «Apologeti e libertini», un altro di Carlo Borghero su «'Ragione classica' e libertinismo» – che discute il volume di Gregory *Genèse de la raison classique* (Paris 2000) – e una nota di Gianluca Mori sul volume *Révolution scientifique et libertinage*¹²⁶.

In ogni caso i temi presenti nelle riviste da noi esaminate, che rinviano ai rapporti tra pensiero libertino e filosofia – e in particolare alle relazioni tra tradizione rinascimentale e pensiero libertino, allo statuto della categoria di libertinismo e ai suoi legami con la «rivoluzione scientifica» o con il variegato arcipelago della letteratura filosofica clandestina –, risultano ancora pienamente attuali e non certo conclusi col chiudersi del secolo scorso.

LORENZO BIANCHI

UNIVERSITÀ DI NAPOLI “L'ORIENTALE”*

126 Cfr. GREGORY 2000(2), BORGHERO 2002, MORI 2002. E cfr. GREGORY 2000(1), MOTHU, DEL PRETE 2000.

* lbianchi@unior.it; Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Palazzo Giusso - Largo S. Giovanni Maggiore 30, 80134 Napoli NA, Italia.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO 1962 = NICOLA ABBAGNANO, «Recensione a TULLIO GREGORY, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari 1961», *Rivista di Filosofia* LIII (1962), 92-93.

ARTESE 1992 = LUCIANO ARTESE, «Le opere di G. C. Vanini», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXI (1992), 129-131.

BATTISTA 1980 = ANNA MARIA BATTISTA, «Come giudicano la 'politica' libertini e moralisti nella Francia del Seicento», in SERGIO BERTELLI (ed.), *Il libertinismo in Europa*, 25-80, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1980.

BATTISTA 1989 = ANNA MARIA BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano, Giuffrè, 1989. Prima edizione 1964.

BENÍTEZ 1988 = MIGUEL BENÍTEZ, «Matériaux pour un inventaire des manuscrits philosophiques clandestins des XVII^e et XVIII^e siècles», *Rivista di storia della filosofia* XLIII (1988), 501-531.

BENÍTEZ 1990 = MIGUEL BENÍTEZ, «Fixisme et évolutionnisme au temps des Lumières: le *Telliamed* de Benoît de Maillet», *Rivista di storia della filosofia* XLV (1990), 247-268.

BENÍTEZ 1995 = MIGUEL BENÍTEZ, «Un traité fragmentaire sur la religion: le curé Guillaume ou l'abbé Houtteville?», *Rivista di storia della filosofia* L (1995), 575-598.

BENÍTEZ 1996 = MIGUEL BENÍTEZ, *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996.

BERNIER 1992 = FRANÇOIS BERNIER, *Abregé de la philosophie de Gassendi*, ed. SYLVIA MURR, GENEVIÈVE STEFANI, Paris, Fayard, 1992.

BERTELLI 1973 = SERGIO BERTELLI, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

BERTELLI 1980 = SERGIO BERTELLI (ed.), *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1980.

BIANCHI 1987 = LORENZO BIANCHI, «Tra informazione scientifica e critica storica: il *Discours* sul Vesuvio di G. Naudé», *Giornale critico della filosofia italiana* LXVI (1987), 459-498.

BIANCHI 1988 = LORENZO BIANCHI, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, FrancoAngeli, 1988.

BIANCHI 1989 = LORENZO BIANCHI, «L'Oriente dei libertini», *Giornale critico della filosofia italiana* LXVIII (1989), 115-120.

BIANCHI 1996 = LORENZO BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 1996.

BIGALLI 1982 = DAVIDE BIGALLI, «Un convegno sul libertinismo nel Seicento», *Rivista critica di storia della filosofia* XXXVII (1982), 93-106.

BLOCH 1971 = OLIVIER RENÉ BLOCH, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, M. Nijhoff, 1971.

BONANATE 1975 = UGO BONANATE, «Libertini», *Rivista di Filosofia* LXVI (1975), 439-444.

BORGHERO 2002 = CARLO BORGHERO, «'Ragione classica' e libertinismo», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXXI (2002), 367-388.

BORGHERO 2017 = CARLO BORGHERO, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze, Le Lettere, 2017.

BOSCO 1981 = DOMENICO BOSCO, *Metamorfosi del «libertinage». La «ragione esigente» e le sue ragioni*, Milano, Vita e pensiero, 1981.

BROGI 1993 = STEFANO BROGI, *Il cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze, Olschki, 1993.

CANONE 1994 = EUGENIO CANONE (ed.), *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, Firenze, Olschki, 1994.

CANZIANI 1981 = GUIDO CANZIANI, «La critica della 'civiltà' nel *Theophrastus redivivus* - II: Ordine naturale e legalità civile», in TULLIO GREGORY, GIANNI PAGANINI, GUIDO CANZIANI, ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, DINO PASTINE (eds.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento. Atti del Con-*

vegno di studio di Genova (30 ottobre - 1 novembre 1980), 83-118, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

CARABELLI 1974 = GIANCARLO CARABELLI, «Toland e Leibniz. Otto lettere», *Rivista critica di storia della filosofia* XXIX (1974), 412-431.

CARABELLI 1976 = GIANCARLO CARABELLI, «Un inedito di John Toland: il *Livius Vindicatus*, ovvero la prima edizione (mancata) dell'*Adeisidaemon* (1709)», *Rivista critica di storia della filosofia* XXXI (1976), 309-318.

CASINI 1967 = PAOLO CASINI, «Toland e l'attività della materia», *Rivista critica di storia della filosofia* XXII (1967), 24-35.

CAVAILLÉ 2008 = JEAN-PIERRE CAVAILLÉ, «Libertino, *libertinage*, libertinismo. Una categoria storiografica alle prese con le sue fonti», *Rivista storica italiana* CXX (2008), 604-655.

CAVAILLÉ 2009 = JEAN-PIERRE CAVAILLÉ, «Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* XLIV (2009), 45-78.

CHAMLA 1996 = MINO CHAMLA, «Recensione a JOHANNES KOEHLER (COLERUS), JEAN-MAXIMILIEN LUCAS, *Le vite di Spinoza* [...], a cura di ROBERTO BORDOLI, prefazione di FILIPPO MIGNINI, Macerata 1994; *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, a cura di SILVIA BERTI, prefazione di RICHARD H. POPKIN, Torino 1994», *Rivista di storia della filosofia* LI (1996), 702-706.

COMPARATO 1980 = VICTOR IVO COMPARATO, «Il pensiero politico dei libertini», in LUIGI FIRPO (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Volume 4: L'età moderna*, 95-164, Torino, UTET, 1980.

CORSANO 1970(1) = ANTONIO CORSANO, «G. C. Vanini ed Enrico Silvio», *Giornale critico della filosofia italiana* XLIX (1970), 209-217.

CORSANO 1970(2) = ANTONIO CORSANO, «Vanini e Baconthorp», *Giornale critico della filosofia italiana* XLIX (1970), 336-343.

CORSANO 1972 = ANTONIO CORSANO, «Il Magalotti e l'ateismo», *Giornale critico della filosofia italiana* LI (1972), 241-262.

CORSANO 1973(1) = ANTONIO CORSANO, «Recensione a GIUSEPPE RICUPERATI, *L'e-*

sperienza civile e religiosa di Pietro Giannone, Milano-Napoli 1970», *Giornale critico della filosofia italiana* LII (1973), 456-461.

CORSANO 1973(2) = ANTONIO CORSANO, «Recensione a DINO PASTINE, *Le origini del poligenismo e Isaac Lapeyrère, Firenze 1971*», *Giornale critico della filosofia italiana* LII (1973), 601-604.

CORSANO 1974 = ANTONIO CORSANO, «Recensione a UGO BONANATE, *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento inglese, Firenze 1972*», *Rivista critica di storia della filosofia* XXIX (1974), 109-111.

CORVAGLIA 1957(1) = LUIGI CORVAGLIA, «Storia inedita dell' Anfiteatro di Giulio Cesare Vanini», *Giornale critico della filosofia italiana* XXXVI (1957), 63-76.

CORVAGLIA 1957(2) = LUIGI CORVAGLIA, «Ricognizione delle opere di Giulio Cesare Vanini», *Giornale critico della filosofia italiana* XXXVI (1957), 456-469.

CRISTOFOLINI 1974 = PAOLO CRISTOFOLINI, «L'apocrifo malebranchiano sull'infinito», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, serie III, volume 4, (1974), 225-297.*

DEL TORRE 1990 = MARIA ASSUNTA DEL TORRE, «Recensione a FRANÇOIS LA MOTHE LE VAYER, *Piccolo trattato scettico sul senso comune, a cura di DOMENICO TARANTO, Napoli 1988*», *Rivista di storia della filosofia* XLV (1990), 621-622.

DEL TORRE 1992 = MARIA ASSUNTA DEL TORRE, «Recensione a GIULIO CESARE VANINI, *Opere, a cura di GIOVANNI PAPULI e FRANCESCO P. RAIMONDI, Galatina 1990*», *Rivista di storia della filosofia* XLVII (1992), 792-794.

DEL TORRE 1998 = MARIA ASSUNTA DEL TORRE (ed.), *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della «Rivista di storia della filosofia»*, Milano, FrancoAngeli, 1998.

DINI 1993 = ALESSANDRO DINI, «Pensiero libertino e libertinismo europeo», *Rivista di Filosofia* LXXXIV (1993), 119-130.

ERNST 1984 = GERMANA ERNST, «Recensione a GIORGIO SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano, nuova edizione riveduta e ampliata, Firenze 1983*», *Rivista di storia della filosofia* XXXIX (1984), 644-647.

ERNST 1997 = GERMANA ERNST, «Ricerca filosofica, religione naturale e sospetti

libertini. I primi due capitoli del ritrovato *Ateismo trionfato* di Campanella», *Rivista di storia della filosofia* LII (1997), 611-627.

FAVINO 1999 = FEDERICA FAVINO, «Un episodio di dissenso tra “novatores”: Gabriel Naudé a Paganino Gaudenzi (14 dicembre 1641)», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXVIII (1999), 355-371.

FORMIGARI 1962 = LIA FORMIGARI, «Recensione a JOHN S. SPINK, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London 1960», *Giornale critico della filosofia italiana* XLI (1962), 269-272.

FRÉRET 1986 = NICOLAS FRÉRET, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, ed. SERGIO LANDUCCI, Firenze, Olschki, 1986.

GARIN 1953 = EUGENIO GARIN, «Il *Pantheisticon* di Toland», *Giornale critico della filosofia italiana* XXXII (1953), 127.

GARIN 1955 = EUGENIO GARIN, «La feccia di Romolo», *Giornale critico della filosofia italiana* XXXIV (1955), 555.

GARIN 1959 = EUGENIO GARIN, «Su Gabriel Naudé», *Giornale critico della filosofia italiana* XXXVIII (1959), 291-292.

GARIN 1960 = EUGENIO GARIN, «Le *Lettere a Serena* di Toland», *Giornale critico della filosofia italiana* XXXIX (1960), 455.

GARIN 1969 = EUGENIO GARIN, «Da Campanella a Vico», in *Campanella e Vico. Atti del convegno internazionale: Roma, 12-15 maggio 1968*, 11-34, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969.

GARIN 1972 = EUGENIO GARIN, «I preadamiti», *Rivista critica di storia della filosofia* XXVII (1972), 230-232.

GARIN 1975 = EUGENIO GARIN, «Il “Trattato dell’infinito creato”», *Rivista critica di storia della filosofia* XXX (1975), 99-102.

GARIN 1993 = EUGENIO GARIN, *Dal Rinascimento all’Illuminismo*, Firenze, Le Lettere, 1993. Prima edizione 1970.

GATTI 1998 = ANDREA GATTI, «*Libertinage érudit* e “*bibliothecae selectae*”», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXVII (1998), 307-311.

GREGORY 1959 = TULLIO GREGORY, «La polemica antimetafisica di Gassendi», *Rivista critica di storia della filosofia* XIV (1959), 131-161, 243-282.

GREGORY 1961 = TULLIO GREGORY, *Scetticismo e empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961.

GREGORY 1964 = TULLIO GREGORY, «Studi sull'atomismo del Seicento. I. Sebastiano Basson», *Giornale critico della filosofia italiana* XLIII (1964), 38-65.

GREGORY 1966 = TULLIO GREGORY, «Studi sull'atomismo del Seicento. II. David van Goerle e Daniel Sennert», *Giornale critico della filosofia italiana* XLV (1966), 44-63.

GREGORY 1967 = TULLIO GREGORY, «Studi sull'atomismo del Seicento. III. Cudworth e l'atomismo», *Giornale critico della filosofia italiana* XLVI (1967), 528-541.

GREGORY 1972 = TULLIO GREGORY, «Erudizione e ateismo nella cultura del Seicento. Il *Theophrastus redivivus*», *Giornale critico della filosofia italiana* LI (1972), 194-240.

GREGORY 1979 = TULLIO GREGORY, *Theophrastus redivivus: erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli, Morano, 1979.

GREGORY 1981 = TULLIO GREGORY, «Il libertinismo della prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca», in TULLIO GREGORY, GIANNI PAGANINI, GUIDO CANZIANI, ORNELLA POMPEO FARACOVI, DINO PASTINE (eds.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre - 1 novembre 1980)*, 1-47, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

GREGORY 1982 = TULLIO GREGORY, «Aristotelismo e libertinismo», *Giornale critico della filosofia italiana* LXI (1982), 153-167.

GREGORY 1986 = TULLIO GREGORY, *Etica e religione nella critica libertina*, Napoli, Guida, 1986.

GREGORY 1992 = TULLIO GREGORY, «Pierre Gassendi nel IV centenario della nascita», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXI (1992), 202-226.

GREGORY 2000(1) = TULLIO GREGORY, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, trad. MARILÈNE RAIOLA, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

GREGORY 2000(2) = TULLIO GREGORY, «Apologisti e libertini», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXIX (2000), 1-35.

GREGORY, PAGANINI, CANZIANI, POMPEO FARACOVI, PASTINE 1981 = TULLIO GREGORY, GIANNI PAGANINI, GUIDO CANZIANI, ORNELLA POMPEO FARACOVI, DINO PASTINE (eds.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre - 1 novembre 1980)*, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

INDICE DEL «GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA» 2013 = «Indice del *Giornale critico della filosofia italiana* 1920-2012», *Giornale critico della filosofia italiana* XCII (2013), 2-166.

LANDUCCI 1972 = SERGIO LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972.

LUSSU 1997 = MARIALUISA LUSSU, «Recensione a LORENZO BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli 1996», *Rivista di storia della filosofia* LII (1997), 841-843.

MARCIALIS 1983 = MARIA TERESA MARCIALIS, «L'edizione del *Theophrastus redivivus*», *Giornale critico della filosofia italiana* LXII (1983), 392-397.

MARCIALIS 1992 = MARIA TERESA MARCIALIS, «Natura e uomo in Giulio Cesare Vanini», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXI (1992), 227-247.

MAZZILLI 1973 = FRANCO MAZZILLI, «Sulle origini libertine della filosofia di J. Meslier», *Rivista di Filosofia* LXIV (1973), 174-179.

MINERBI BELGRADO 1999 = ANNA MINERBI BELGRADO, «Pascal, i preadamiti e gli ebrei», *Rivista di storia della filosofia* LIV (1999), 381-413.

MORI 1986 = GIANLUCA MORI, «Etica e religione nella critica libertina», *Giornale critico della filosofia italiana* LXV (1986), 458-459.

MORI 1993 = GIANLUCA MORI, «Un frammento del *Traité des trois imposteurs* di Étienne Guillaume», *Rivista di storia della filosofia* XLVIII (1993), 359-376.

MORI 1994 = GIANLUCA MORI, «Spinozismo e libertinismo: a proposito di due recenti libri su Boulainvilliers», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXIII (1994), 124-138.

MORI 1995 = GIANLUCA MORI, «Diritto di replica», *Rivista di storia della filosofia* L (1995), 599-601.

MORI 2002 = GIANLUCA MORI, «Révolution scientifique et libertinage», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXXI (2002), 345-346.

MORI 2006 = MASSIMO MORI, «“Rivista di filosofia”. L’eredità del neoilluminismo», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste 1945-2000*, 311-327, Milano, FrancoAngeli, 2006.

MORI 2022 = GIANLUCA MORI, *Athéisme et dissimulation au XVII^e siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, Paris, Honoré Champion, 2022.

MOTHU, DEL PRETE 2000 = ALAIN MOTHU, ANTONELLA DEL PRETE (eds.), *Révolution scientifique et libertinage*, Turnhout, Brepols, 2000.

NAMER 1932 = ÉMILE NAMER, «Nuovi documenti su Vanini [Documenti di Napoli. Documenti di Londra. Documento di Parigi. Documenti di Tolosa. Appendice ai documenti di Tolosa]», *Giornale critico della filosofia italiana* XIII (1932), 161-198.

NARDI 1954 = BRUNO NARDI, «Le opere inedite del Pomponazzi, V. Qualche dato biografico e il testamento del Pomponazzi [*Testamentum domini Petri de Pomponatiis*]», *Giornale critico della filosofia italiana* XXXIII (1954), 341-355.

NARDI 1955(1) = BRUNO NARDI, «Le opere inedite del Pomponazzi, VI. Origine dell’anima umana [*Utrum Deus concurrat immediate ad productionem animae. Expositio super libro secundo de generatione et corruptione*]», *Giornale critico della filosofia italiana* XXXIV (1955), 186-198.

NARDI 1955(2) = BRUNO NARDI, «Le opere inedite del Pomponazzi, VII. Il preteso desiderio naturale dell’immortalità [*Expositio super libro secundo de generatione et corruptione*]», *Giornale critico della filosofia italiana* XXXIV (1955), 385-403.

NAUDÉ 1958 = GABRIEL NAUDÉ, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, trad. PIERO BERTOLUCCI, Torino, Boringhieri, 1958.

NEGRI 1967 = ANTONIO NEGRI, «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650», *Rivista critica di storia della filosofia* XXII (1967), 182-220.

PACCHI 1984 = ARRIGO PACCHI, «Recensione a PIERRE CLAIR, *Libertinage et incroyables (1665-1715?)*, Paris 1983», *Rivista di storia della filosofia* XXXIX (1984), 820.

PAGANINI 1975(1) = GIANNI PAGANINI, «Recensione a OLIVIER RENÉ BLOCH, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye 1971», *Rivista critica di storia della filosofia* XXX (1975), 109-115.

PAGANINI 1975(2) = GIANNI PAGANINI, «Recensione a JOHN S. SPINK, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, trad. it. di L. ROBERTI SACERDOTE, Firenze 1974», *Rivista critica di storia della filosofia* XXX (1975), 204-210.

PAGANINI 1981 = GIANNI PAGANINI, «La critica della 'civiltà' nel *Theophrastus redivivus* - I: Natura e cultura», in TULLIO GREGORY, GIANNI PAGANINI, GUIDO CANZIANI, ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, DINO PASTINE (eds.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre - 1 novembre 1980)*, 49-82, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

PAGANINI 1982 = GIANNI PAGANINI, «Recensione a GIULIO CESARE VANINI, *Amphitheatrum aeternae providentiae* [ristampa dell'edizione di Lione, 1615], Galatina 1979; GIULIO CESARE VANINI, *Anfiteatro dell'eterna provvidenza*, trad. it. di FRANCESCO P. RAIMONDI e LUIGI CRUDO, introduzione di ANTONIO CORSANO, note bibliografia e indici di FRANCESCO P. RAIMONDI, Galatina 1981; FRANCESCO DE PAOLA, *Vanini e il primo '600 anglo-veneto*, Taurisano 1979», *Rivista critica di storia della filosofia* XXXVII (1982), 348-351.

PAGANINI 1984 = GIANNI PAGANINI, «Recensione a DOMENICO BOSCO, *Metamorfosi del "libertinage". La ragione "esigente" e le sue ragioni*, Milano 1981», *Rivista di storia della filosofia* XXXIX (1984), 620-624.

PAGANINI 1987(1) = GIANNI PAGANINI, «Recensione a PIERRE CHARRON, *Piccolo trattato della saggezza*, a cura di G. STABILE, Napoli 1985», *Rivista di storia della filosofia* XLII (1987), 167-169.

PAGANINI 1987(2) = GIANNI PAGANINI, «Recensione a DOMENICO BOSCO, *Morale della politica e individualismo nel grand siècle. Da Machiavelli a Bayle*, Milano 1984», *Rivista di storia della filosofia* XLII (1987), 373-377.

PAGANINI 1987(3) = GIANNI PAGANINI, «Recensione a NICOLAS FRÉRET, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, edizione critica di SERGIO LANDUCCI, Firenze 1986», *Rivista di storia della filosofia* XLII (1987), 777-785.

PAGANINI 1990 = GIANNI PAGANINI, «Recensione a LORENZO BIANCHI, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano 1988», *Rivista di storia della filosofia* XLV (1990), 778-781.

PAGANINI 1991 = GIANNI PAGANINI, «Prudenza, utilità e giustizia nel Seicento: Pierre Gassendi», *Rivista di storia della filosofia* XLVI (1991), 481-510.

PAGANINI 1993 = GIANNI PAGANINI, «Recensione a FRANÇOIS BERNIER, *Abregé de la philosophie de Gassendi*, Paris 1992», *Rivista di storia della filosofia* XLVIII (1993), 817-820.

PAGANINI 2008 = GIANNI PAGANINI, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

PASTINE 1971 = DINO PASTINE, *L'origine del poligenismo e Isaac Lapeyrère*, Firenze, Le Monnier, 1971.

PASTINE 1981 = DINO PASTINE, «L'immagine del libertino nell'apologetica cattolica del XVII secolo», in TULLIO GREGORY, GIANNI PAGANINI, GUIDO CANZIANI, ORNELLA POMPEO FARACOVI, DINO PASTINE (eds.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre - 1 novembre 1980)*, 143-173, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

PERRINO 1993 = ANTONIO PERRINO, «Recensione a: GIULIO CESARE VANINI, *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali*, a cura di FRANCESCO P. RAIMONDI e LUIGI CRUDO, Galatina 1990; LUIGI CORVAGLIA, *Le opere di G. C. Vanini e le loro fonti*, vol. 1-3, con la ristampa de l'*Amphitheatrum aeternae providentiae* e del *De admirandis naturae arcanis*, Galatina 1990-1991», *Rivista di storia della filosofia* XLVIII (1993), 813-817.

PETTENATI 1999 = AMEDEO PETTENATI, «Recensione a SERGIO ZOLI, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Alle origini del laicismo e dell'Illuminismo*, Firenze 1997», *Rivista di Filosofia* XC (1999), 333-334.

PINE 1986 = MARTIN L. PINE, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, Antenore, 1986.

PINTARD 1943 = RENÉ PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943.

PINTARD 1983 = RENÉ PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du*

XVII^e siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant propos et de notes et réflexions sur l'histoire du libertinage, Genève-Paris, Slatkine, 1983.

POMPEO FARACOVÌ 1978 = ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, «I libertini e le streghe», *Rivista di Filosofia*, LXIX (1978), 367-395.

POMPEO FARACOVÌ 1981 = ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, «L'antropologia della religione nel libertinismo francese del Seicento», in TULLIO GREGORY, GIANNI PAGANINI, GUIDO CANZIANI, ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, DINO PASTINE (eds.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre - 1 novembre 1980)*, 119-142, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

RADETTI 1941 = GIORGIO RADETTI, «Recensione a GIORGIO SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, Firenze 1940», *Giornale critico della filosofia italiana* XXII (1941), 117-119.

RAK 1971 = MICHELE RAK, *La parte storica. Storia della filosofia e libertinismo erudito*, Napoli, Guida, 1971.

RICUPERATI 1970 = GIUSEPPE RICUPERATI, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1970.

«RIVISTA DI FILOSOFIA». INDICI 1999 = «Indici 1909/1999», *Rivista di Filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1999.

«RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA». INDICI GENERALI 1997 = «Indici generali annate I-LI (1946-1996)», *Rivista di storia della filosofia* LII (1997), 1-215 (supplemento).

ROTA 2006 = GIOVANNI ROTA, «“Rivista di storia della filosofia”: l'itinerario critico di Mario Dal Pra», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste 1945-2000*, 379-404, Milano, FrancoAngeli, 2006.

SABETTI 1992 = ALFREDO SABETTI, «Recensione a ANTHONY COLLINS, *Discorso sul libero pensiero*, a cura di IDA CAPPIELLO, Macerata 1990», *Rivista di storia della filosofia* XLVII (1992), 239-243.

SAVORELLI 2006 = ALESSANDRO SAVORELLI, «Il “Giornale critico della filosofia italiana” da Ugo Spirito a Eugenio Garin», in PIERO DI GIOVANNI (ed.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste 1945-2000*, 159-170, Milano, FrancoAn-

geli, 2006.

SCHINO 1987 = ANNA LISA SCHINO, «Tre lettere inedite di Gabriel Naudé», *Rivista di storia della filosofia* XLII (1987), 697-708.

SCHINO 1989 = ANNA LISA SCHINO, «Incontri italiani di Gabriel Naudé», *Rivista di storia della filosofia* XLIV (1989), 3-36.

SCHNEIDER 1974 = GERHARD SCHNEIDER, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, trad. GIUSEPPINA PANZIERI, Bologna, Il Mulino, 1974.

SIDONI 1981 = ARMIDA SIDONI, «Indici generali delle annate I-XXXV (1946-1980)», *Rivista critica di storia della filosofia* XXXV (1981), 5-140 (supplemento).

SPINI 1983 = GIORGIO SPINI, *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1983. Prima edizione 1950.

SPINK 1960 = JOHN S. SPINK, *French Free-thought from Gassendi to Voltaire*, London, University of London-The Athlone Press, 1960.

SPINK 1974 = JOHN S. SPINK, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, trad. LUISA ROBERTI SACERDOTE, Firenze, Vallecchi, 1974.

STURLESE 1986 = RITA STURLESE, «Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno», *Giornale critico della filosofia italiana* LXV (1986), 27-41.

THEOPHRASTUS REDIVIVUS 1981-1982 = *Theophrastus redivivus*, ed. GUIDO CANZIANI e GIANNI PAGANINI, Firenze, La Nuova Italia, 1981-1982.

TOGNON 1988 = GIUSEPPE TOGNON, «Da Naudé a Bayle», *Giornale critico della filosofia italiana* LXVII (1988), 437-442.

TORRINI 2005 = MAURIZIO TORRINI, «Eugenio Garin e il "Giornale critico della filosofia italiana"», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXXIV (2005), 5-15.

TRATTATO 1994 = *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, ed. SILVIA BERTI, Torino, Einaudi, 1994.

VENTURINO 1993 = DIEGO VENTURINO, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722)*, Firenze, Le Lettere, 1993.

WADE 1938 = IRA O. WADE, *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.

ZANIER 1988 = GIANCARLO ZANIER, «Recensione a MARTIN L. PINE, *Pietro Pomponazzi. Radical Philosopher of the Renaissance*, Padova 1986», *Rivista di storia della filosofia* XLIII (1988), 399-402.

ZOLI 1988 = SERGIO ZOLI, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo. L'«Oriente» dei libertini e le origini dell'Illuminismo. Studi e ricerche*, Bologna, Cappelli Editore, 1988.

ZOLI 1997 = SERGIO ZOLI, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Alle origini del laicismo e dell'illuminismo*, Firenze, Nardini, 1997.

HOBBS NEL *JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY*: DALLA POLITICA ALLA RELIGIONE

ANNA LISA SCHINO

Abstract: An analysis of the issues of the *Journal of the History of Philosophy* shows that the journal has effectively recorded the changing image of Hobbes over the course of the 20th century, shifting from a strictly political perspective and a marked focus on the internal coherence of Hobbesian thought (with particular reference to the moral/political nexus and the examination of the “naturalistic fallacy”), to an increasing emphasis on the theme of theology and civil religion. Three examples are examined in this article: the theme of moral obligation as the foundation of political obligation as discussed in the 1970s issues of the *Journal of the History of Philosophy*, the centrality of the contract and the concept of authorisation brought into focus in the 1980s, and the theme of Hobbes’ religious sincerity or atheism at the centre of discussion in the 1990s.

Keywords: Thomas Hobbes; philosophical historiography; morals; religion; politics; atheism; theology.

English title: *Hobbes in the Journal of the History of Philosophy: From Politics to Religion*

Dall’esame della produzione del *Journal of the History of Philosophy* emerge, a mio avviso, che la rivista ha efficacemente registrato lo sviluppo degli studi e il modificarsi dell’immagine di Hobbes nel corso del Novecento. Se, infatti, prendiamo in esame l’intera letteratura hobbesiana novecentesca, constatiamo una ricca varietà di spunti e interventi, ma anche un progressivo spostarsi dell’attenzione degli studiosi. Si parte da interessi strettamente politici, oppure da tematiche inerenti scienza, logica ed epistemologia¹, con un’attenzione quasi ossessiva per la coerenza interna del pensiero hobbesiano (in riferimento al nesso morale/politica e con una evidenziazione della «naturalistic falla-

1 Due rimandi a titolo esemplificativo: GARGANI 1971 e SHAPIN, SCHAFFER 1985

cy»)², e si passa poi a una sempre maggiore valorizzazione del tema della teologia³ e della religione civile⁴. Il *Journal of the History of Philosophy* ha rispecchiato questo movimento ospitando importanti articoli e dando spazio a contrapposte interpretazioni. Vorrei, in particolare, soffermarmi su tre argomenti o tappe: il tema dell'obbligazione morale come fondamento dell'obbligazione politica discusso negli anni Settanta, la centralità del contratto e del concetto di autorizzazione messa a fuoco negli anni Ottanta, e il tema della sincerità religiosa o dell'ateismo di Hobbes al centro della discussione degli anni Novanta.

Il *Journal* inizia le sue pubblicazioni nel 1963. In quegli anni il dibattito attorno a Hobbes è dominato dalla cosiddetta «Warrender Thesis», cioè dalla discussione suscitata dal libro di Howard Warrender *The Political Philosophy of Hobbes*, pubblicato a Oxford nel 1957. Warrender, rielaborando un precedente contributo di Alfred Taylor⁵, parte dalla constatazione che in un sistema come quello hobbesiano nessun potere potrebbe costringere i cittadini a obbedire allo Stato se essi non fossero già vincolati dalla legge naturale che contiene un'obbligazione morale operante prima dello Stato e che costituisce l'unica giustificazione di ogni altro successivo obbligo assunto. In particolare, senza un'obbligazione naturale e morale pienamente vincolante, non sarebbe possibile stringere il patto di fondazione dello Stato in una condizione di precarietà e pericolo quale lo stato di natura⁶.

A sostegno della tesi di Warrender nel 1966 interviene sul *Journal* Frederick A. Olafson, che riprende la tesi di un Hobbes legittimamente e piena-

2 Si veda, per esempio, KEMP 1970.

3 Come esempio rimando a MARTINICH, HOEKESTRA 2016, part IV.

4 Per esempio, BEINER 2011.

5 TAYLOR 1938, ritampato in BROWN 1965, 35-55 (questo volume raccoglie molti tra i più interessanti interventi attorno alla «Warrender Thesis»).

6 Cfr. WARRENDER 1957.

mente giusnaturalista e ribadisce il ruolo fondamentale delle leggi di natura come direttive procedurali (cioè essenzialmente di carattere formale) finalizzate alla costituzione dello Stato e dunque a fondare l'obbligazione politica⁷.

1. Gli anni Settanta: l'obbligazione morale

Successivamente Stanley Moore pubblica un lungo saggio (articolato in due parti apparse nel 1971 e nel '72) sul tema, ormai impostosi come centrale, dell'obbligazione morale e politica⁸. Questi due articoli evidenziano bene la tendenza tipicamente anglosassone ad affrontare il problema ermeneutico nel quadro di una minuziosa analisi concettuale che prescinde del tutto dalla lezione storicistica, quasi che allo studioso non spetti altro compito che quello di valutare il grado di solidità interna di un testo.

Secondo Moore, perché la costruzione di Hobbes stia in piedi, il fondamento dell'obbligo politico deve essere morale e non meramente prudenziale; ma da ciò derivano profonde incongruenze nel modello hobbesiano, in particolare emerge una contraddizione tra la teoria politica, che ha per oggetto i doveri dell'uomo in quanto cittadino (*in primis* il dovere di obbedienza assoluta al sovrano e alle leggi positive), e la teoria morale che ha per oggetto i doveri dell'uomo in quanto uomo (e cioè l'obbedienza alle leggi morali che sono dettami della ragione). Detto in altri termini: se il fondamento dell'obbligazione politica è un dovere morale (bisogna stare ai patti), se dunque le leggi naturali precedono le leggi positive e la funzione del sovrano è quella di rafforzare le prime offrendo loro il supporto della coazione, non è poi possibile negare l'appello alle stesse leggi naturali come giustificazione della disobbedienza del cittadino laddove le leggi positive entrino in conflitto con

7 OLAFSON 1966.

8 MOORE 1971 e MOORE 1972.

quelle naturali.

Moore riprende le posizioni di Taylor e di Warrender: la morale hobbesiana deve essere considerata come una vera deontologia, e non come un insieme di regole prudenziali derivate da una psicologia egoistica e da un'antropologia materialistica. Moore definisce i due principi di partenza del modello hobbesiano, e cioè il principio del *self-interest* (principio dell'interesse egoistico come regola generale di condotta) e il principio dell'uguaglianza reciproca (secondo cui ogni uomo deve trattare gli altri come uguali a lui dal punto di vista del potere fisico). Ma questi non sono teoremi della ragione, come Hobbes pretenderebbe, bensì semplici osservazioni o assiomi, e qualsiasi tentativo di dedurre leggi di natura dotate di obbligazione morale a partire da premesse fattuali è destinato al fallimento. È necessario allora considerare i due principi di partenza in tutt'altro modo, e cioè come imperativi morali: «His [Hobbes'] laws of nature are moral – as distinct of mere prudential – rules, only because these two principles function in his argument as moral imperatives in disguise»⁹. Quelle che Hobbes presenta come massime prudenziali svolgono nel suo sistema il ruolo di veri e propri imperativi morali, e infatti, limitandosi a indicare la sola regola dell'interesse egoistico, Hobbes cade in continue contraddizioni e circoli viziosi. Solo in quanto imperativi morali le leggi naturali possono essere considerate come dettami della retta ragione universalmente validi e conoscibili indipendentemente da ogni comando. Questa è quindi la conclusione: «Yet though these principles [...] function in Hobbes's system as the distinctive criteria for moral obligation, he fails to recognize – clearly and explicitly – their crucial role. Instead of using them to state an unambiguous doctrine of moral obligation, he oscillates between narrowing his account of obligation to exclude everything but con-

⁹ MOORE 1971, 46. Per l'intera argomentazione, *ibid.*, 46-51.

tracts and widening it to include constraints of every kind»¹⁰.

A sua volta l'obbligazione morale delle leggi naturali fonda, tramite la legge che impone di mantenere la parola data e dunque rispettare il contratto sociale, l'obbligazione legale delle leggi positive; ma da qui, in un sistema come quello hobbesiano, nascono una serie di problemi di coerenza logica. Secondo Moore, Hobbes si contraddice ripetutamente seguendo due linee argomentative assai diverse. Da un lato, infatti, sostiene che la funzione del sovrano (o dello Stato) è semplicemente quella di fornire l'elemento della coazione alle leggi naturali che già avevano istituito obbligazioni e che forniscono i contenuti e i limiti della legislazione positiva, dall'altro sostiene che nello stato di natura gli individui non hanno obblighi morali in quanto il loro diritto è il diritto a tutto e che, una volta entrati nello Stato attraverso la cessione di tale diritto, lo Stato può legiferare senza limiti¹¹. Moore mette inoltre in luce la profonda contraddizione tra *diritto di natura* (che è libertà illimitata, cioè diritto di tutti a tutto) e *legge di natura* (che è vincolo, obbligo morale). Queste due definizioni sono logicamente incompatibili: la prima implica che qualsiasi cosa appaia necessaria alla salvezza di un individuo sia per lui anche buona; di conseguenza bene e male dipenderebbero dagli appetiti dei singoli e varierebbero dall'uno all'altro. Mentre l'argomento centrale dell'obbligazione morale afferma che ciò che è necessario per la sopravvivenza di ciascuno viene scoperto dalla ragione e che quindi i giudizi di bene e male (che altro non sono che le leggi di natura) sono gli stessi per tutti gli individui e in

10 MOORE 1971, 55.

11 «The result is a series of inconsistencies in his account of the connection between sovereign power and moral rules. According to one line of argument, men do have obligations in the state of nature, and in the civil state positive law can conflict with natural law. According to the other line of argument men have no obligation in the state of nature, and in the civil state positive law cannot conflict with natural law. According to the former, government is created to support moral rules. According to the latter, moral rules acquire all their content from government commands» (MOORE 1972, 32).

tutte le circostanze.

Hobbes finisce così in un vicolo cieco: il contrasto tra questi due tipi di giudizi (individuali e utilitaristici da un lato, e universali e razionali dall'altro) è il punto di partenza per una definizione contraddittoria delle leggi di natura, che si presentano come leggi utilitaristiche e razionali al tempo stesso. Inoltre, la presenza di leggi naturali che istituiscono obbligazioni entra subito in conflitto con il diritto naturale come libertà illimitata. Queste premesse creano una serie di problemi, la cui via d'uscita è individuata da Hobbes nell'indicazione che le leggi naturali e razionali sono comandi divini. È però una soluzione insufficiente a fondare l'assolutezza dello Stato: «Those premises permit him to rechristen as divine commands the rules of morality discovered by reason. They do not permit him to assert that such dictates of reason cannot conflict with the dictates of any secular power»¹². Se, però, tentiamo di eliminare tali contraddizioni, Hobbes diventa irriconoscibile: «Purged of the inconsistencies that result from exaggerating the problem of security and interpretation, Hobbes's account of the connection between obligation in the civil state resembles those of Locke and Hume»¹³.

2. Gli anni Ottanta: l'autorizzazione politica

Nel 1980 il fascicolo 2 del *Journal* è monografico, con 7 articoli interamente dedicati a Hobbes; al centro di tre interventi vi è la teoria del contratto e dell'autorizzazione e un quarto riporta l'attenzione su tematiche squisitamente politiche¹⁴. Se dunque in vari saggi del ventennio precedente, sulla scia della tesi Taylor-Warrender, il focus era stato posto sull'interiorità del singolo dal mo-

12 MOORE 1972, 33.

13 MOORE 1972, 34.

14 Si tratta del fascicolo 2 dell'aprile 1980 che contiene i seguenti articoli: BARNOUW 1980, DANIEL 1980, GROVER 1980, KRONMAN 1980, MAY 1980, SACKSTEDER 1980, SHAPIRO 1980.

mento che l'obbligazione politica veniva fondata sull'obbligazione morale e interiore della legge di natura¹⁵, in questi interventi del numero speciale si viene affermando una nuova prospettiva tendente a valorizzare la proiezione esterna del singolo, e cioè la dimensione politica. Di conseguenza, mentre prima l'ambito della morale veniva nettamente distinto da quello della politica (in quanto momento precedente e giustificativo, in un'ottica molto giusnaturalistica), ora si passa a considerare etica e politica come coincidenti e ricadenti entrambe nella sfera dei rapporti interpersonali.

Su questa linea procede l'intervento di Stephen H. Daniel¹⁶, che richiama i lettori di Hobbes agli interessi più veri del filosofo, che sono fattivamente politici e non astrattamente etici. Daniel sottolinea che la scelta di Hobbes è quella di concentrarsi in primo luogo sull'uomo in quanto cittadino, proprio perché gli interessa descrivere un soggetto che è componente politico di una società e di un governo, e non genericamente un essere umano. Questa descrizione è funzionale allo specifico scopo del *De cive* e del *Leviatano*: fornire indicazioni concrete su come migliorare le relazioni civili e politiche tra gli individui. Estremizzando un po' questa tesi, Daniel sostiene che anche lo stato di natura accoglie un uomo «sociale»: l'uomo naturale descritto da Hobbes è infatti estraneo alla società politica e non a quella umana. In questi termini, Daniel riprende e appoggia la tesi interpretativa di Macpherson (molto discussa in quegli anni)¹⁷ ribadendo che lo stato di natura hobbesiano, privo di

15 Oltre a OLAFSON 1966 e MOORE 1971 e 1972, cfr. ACKERMAN 1976.

16 Cfr. DANIEL 1980.

17 Cfr. MACPHERSON 1962. Macpherson individua le motivazioni della generale competitività, che così aspramente caratterizza lo stato di natura hobbesiano, non nell'interiorità o psicologia del singolo individuo, nelle sue pulsioni egoistiche, bensì nel mondo esterno, in particolare in un mondo descritto come una società competitiva e concorrenziale. Macpherson fa derivare l'anarchia dello stato di natura da motivazioni storico-economiche, inquadrando Hobbes nel contesto dell'Inghilterra della prima metà del Seicento e presentandolo come il più rigoroso interprete della realtà umana e ed economica della società borghese concorrenziale a lui contemporanea. La tesi di Macpherson è che lo stato di natura hobbesiano non riguarda l'uomo naturale e asociale, bensì

legami politici, funziona però come società economica e che quindi la condizione naturale degli uomini, descritta come guerra di tutti contro tutti, non rappresenta altro che la società di mercato in cui ogni individuo è per l'altro innanzi tutto un concorrente.

Se dunque le leggi della società politica non derivano da un obbligo morale a esse precedente, significa allora che il fondamento della politica deve essere costruito artificialmente; di qui la valorizzazione del contratto come momento fondativo e passaggio cruciale nel processo di autodeterminazione politica. È questa la prospettiva di Robinson Grover e di Larry May. Grover chiarisce bene quanto sulla definizione hobbesiana di contratto abbia pesato l'influenza della giurisprudenza inglese del tempo e conclude proponendo un'interpretazione in chiave giuspositivistica del «pactum unionis»: il potere che nasce dal patto è essenzialmente potere di coercizione ed è la sanzione l'elemento che caratterizza le leggi positive e la possibilità che esse garantiscano un ordine duraturo. Infatti, i patti sottoscritti da individui motivati essenzialmente da egoismo e utilitarismo vengono mantenuti solo per un calcolo di convenienza, in base al quale chi disubbidisce sa di andare incontro a sanzioni¹⁸.

May propone una diversa lettura della dottrina del contratto¹⁹. May sottolinea l'attualità di uno studio approfondito della dottrina contrattualistica che può aiutare a definire chiaramente diritti e limiti di qualsiasi legislatore sovrano la cui autorità abbia a fondamento il consenso del popolo. Hobbes – spiega May – presenta una teoria del contratto che vale sia come riflessione sulla natura umana e sull'interazione sociale (dal momento che parte dalla descrizione di un ipotetico stato originario, precedente qualsiasi forma di go-

un uomo già associato nel senso che è già legato agli altri da interessi e consuetudini.

18 Cfr. GROVER 1980.

19 Cfr. MAY 1980.

verno), sia come dottrina costituzionale che definisce la legittimità e i fini del potere sovrano deducendoli dal patto. May individua quindi nelle pagine hobbesiane due teorie del contratto: la prima è una teoria morale che fa riferimento a una giustificazione etica per spiegare l'origine dello Stato; la seconda è una dottrina propriamente giuridica che fa riferimento al trasferimento di diritti necessario per istituire legittimamente il potere sovrano. In questo secondo ambito la grande novità introdotta da Hobbes sta nel fatto che, mentre nella tradizione medievale le modalità del contratto erano quelle di un semplice accordo tra popolo e legislatore, nel *De cive* e nel *Leviatano* il contratto consiste in qualcosa di più di una semplice accettazione passiva, o consenso a essere governati, in quanto richiede concretamente un accordo reciproco e un atto di trasferimento dei diritti dei singoli a favore di una terza parte beneficiaria di tale trasferimento.

Questa terza parte viene in qualche modo creata in tale occasione e, tramite l'atto di trasferimento, le volontà dei singoli si uniscono nella volontà della nuova parte costituitasi, legandosi a essa con un vincolo di obbedienza. Tale vincolo non si esaurisce in una semplice associazione o federazione suscettibile di essere sciolta in qualsiasi momento, bensì costituisce un impegno fortissimo cui nessuno può rinunciare senza contraddirsi (se non nel caso estremo di un pericolo di morte minacciato dallo stesso sovrano). L'atto del contratto non va quindi definito come semplice trasferimento di diritti, ma piuttosto come conferimento di poteri, o autorizzazione. Hobbes ha dimostrato che il diritto di governare e i doveri di chi governa non procedono necessariamente di pari passo. Questa lezione – commenta May – è assai importante se si vuole procedere oltre Hobbes e ridefinire le basi contrattuali dell'autorità politica nello Stato moderno.

Questo articolo di May, incentrato su un esame della teoria hobbesiana

del contratto sociale, è un esempio indicativo di come l'interesse degli studiosi si andasse spostando, nei primi anni Ottanta del Novecento, dal problema di Warrender, che è quello etico dell'obbligatorietà, al tema più propriamente politico dell'autorizzazione, che costituisce il fondamento libero e volontario dell'obbligo del cittadino di obbedire alle leggi dello Stato²⁰.

In questo solco si pone un altro importante articolo ospitato nel numero monografico del *Journal* del 1980. Si tratta del contributo di Anthony T. Kronman²¹ che esamina in particolare la figura dell'«autore», cioè della parte che, nel contratto, autorizza l'«attore» ad agire per suo conto²². Kronman chiarisce bene come Hobbes riconosca a ogni individuo, in quanto essere capace di esprimersi attraverso il linguaggio e dotato di coscienza del tempo, la capacità di stipulare verbalmente un contratto di autorizzazione a governare in futuro.

20 Un importante esempio di tale spostamento di interessi è dato da VON LEYDEN 1982. Rispetto al problema sollevato da Warrender, in questo libro l'autore avanza una nuova tesi, e cioè che in Hobbes il fondamento dell'obbligo politico non è il dettato di una legge naturale, né il potere di coazione del sovrano, bensì la scelta di rinunciare ai propri illimitati diritti naturali liberamente compiuta da ciascun individuo. Valore centrale acquista quindi il processo di deliberazione (inteso come spontanea cessione e consenso a trasferire un proprio diritto) e di autorizzazione.

21 KRONMAN 1980.

22 Come è noto nel *Leviatano* (capp. XVI e XVII) Hobbes introduce il concetto, di enorme rilevanza, di rappresentanza politica e autorizzazione chiarendo che non è tanto l'alienazione o trasferimento dei diritti naturali e delle volontà individuali che costituisce il contenuto del patto di unione (come sostenuto nel *De cive* V, 8), quanto l'autorizzazione che gli individui concedono al sovrano ad agire per loro conto. Hobbes fa riferimento all'etimologia della parola 'persona', e cioè il latino *persona* che significa maschera teatrale. Rappresentare o personificare significa dunque agire per conto di altri, come avviene nel caso della rappresentanza giuridica (come un avvocato che rappresenta un cliente). Quando ci sono due differenti individui di cui uno parla e agisce in nome di un altro, il primo è il rappresentante o *attore*, e il secondo è il rappresentato o *autore*; l'investitura, o riconoscimento che riceve un attore, a fare una determinata cosa a nome dell'autore è detta autorità: l'autore autorizza l'attore ad agire per suo conto. La rappresentanza politica è un caso di rappresentanza giuridica: una moltitudine diviene una persona quando è rappresentata da una sola persona (non in senso fisico, può anche trattarsi di un consiglio o assemblea) e trova una unità attraverso il rappresentante. In questo senso il sovrano è il rappresentante dei cittadini.

3. Gli anni Novanta: la religione

Il dibattito a mio avviso più interessante ospitato sul *Journal* negli anni Novanta riguarda gli aspetti teologici della riflessione del filosofo di Malmesbury e la sincerità dei suoi sentimenti religiosi.

È questo un grande tema, molto sentito dai contemporanei di Hobbes²³, successivamente un po' trascurato e ripreso appunto nel XX secolo. Hobbes, infatti, venne immediatamente accusato di ateismo dai suoi oppositori, in primo luogo dal vescovo John Bramhall che nel 1658 pubblicò uno scritto molto aggressivo (*The Catching of Leviathan*), cui il filosofo anni dopo rispose pubblicamente (*An Answer to a Book Published by dr. Bramhall*, scritta nel 1668). Successivamente Hobbes rischiò di continuo di essere accusato di eresia dal clero anglicano, cosa che lo spaventava molto, e cercò di discolparsi in tre occasioni²⁴ In questi scritti Hobbes si difende alla sua maniera, e cioè senza modificare in nulla il suo punto di vista materialista e pessimista, ma cercando di trovare una conferma della legittimità della sua posizione nelle Sacre Scritture, interpretate in una maniera molto peculiare, ma sempre molto coerente.

Dopo le polemiche con i contemporanei, troviamo l'immagine di un Hobbes incredulo nel *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle, il quale, nella voce *Hobbes*, descrive le grandi qualità morali e umane del filosofo e commenta: «De toutes les vertus morales il n'y avait guère que la religion qui fût une matière problématique dans la personne de Hobbes»²⁵. Anche Dide-

23 In proposito si rimanda al grande affresco di PARKIN 2007.

24 *Historical Narration Concerning Heresie*, composta nel 1666 in occasione della discussione di una legge sull'ateismo e poi ripubblicata insieme alla risposta a Bramhall nel 1682; *Historia Ecclesiastica*, 1688; *Appendix* alla versione latina del *Leviatano*, 1668. Questi scritti sono stati raccolti da Arrigo Pacchi in traduzione italiana e con un'importante introduzione in HOBBS 1988.

25 Voce *Hobbes*, remarque M, nel tomo II di BAYLE 1730. Nel corpo dell'articolo si legge: «Il aimait sa patrie, il était fidèle à son Roi, bon ami, charitable, officieux. Il a néanmoins passé pour athée». E nella remarque E: «il enseigne que l'autorité des rois ne devait point avoir de bornes; et qu'en particulier l'extérieur de la religion, comme la cause la

rot, nell'articolo *Hobbisme* dell'*Encyclopédie* (tomo VIII) dichiara «S'il ne fut pas athée, il faut avouer que son dieu diffère peu de celui de Spinoza»²⁶. Gli illuministi, comunque, non amavano molto Hobbes, e preferivano invece leggere Locke.

La Hobbes-Renaissance comincia a metà Ottocento con l'edizione completa delle opere inglesi e latine a cura di William Molesworth (1839-45) e la monografia di George Croom Robertson (*Hobbes*, London, Blackwood and sons 1886); subito dopo in Germania Ferdinand Tönnies valorizza il pensiero hobbesiano pubblicando nel 1889 la versione completa di *The Elements of Law Natural and Politic* e poi una fondamentale monografia (*Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart, Frommanns 1896). In Germania Hobbes viene apprezzato in particolare per la dottrina di uno Stato forte e centralizzato e per l'approccio già giuspositivistico. Ma in questo grande interesse per il pensiero hobbesiano, negli studi di tutti gli interpreti, non solo tedeschi, il tema della religione viene quasi del tutto amputato: il *Leviatano* finisce a metà opera²⁷.

Ci sono solo due importanti eccezioni. La fortuna tedesca di Hobbes culmina, infatti, con Carl Schmitt, che è il primo ad affrontare la questione teologico-politica in riferimento al filosofo di Malmesbury²⁸. E contemporaneamente anche Leo Strauss si concentra su questi aspetti all'interno della sua

plus féconde des guerres civiles, devait dépendre de leur volonté».

26 Voce *Hobbisme* nel volume III di DIDEROT 1995. Diderot riporta la religione di Hobbes a mero culto esteriore e a una questione essenzialmente politica; secondo il filosofo inglese, infatti, «Le culte extérieur qu'on rend sincèrement à Dieu est ce que les hommes ont appelé religion. La foi qui a pour objet les choses qui sont au-dessus de notre raison, n'est sans un miracle qu'une opinion fondée sur l'autorité de ceux qui nous parlent. En fait de religion, un homme ne peut exiger de la croyance d'un autre que d'après miracle. Au défaut de miracles, il faut que la religion reste abandonnée aux jugements des particuliers, ou qu'elle se soutienne par les lois civiles. Ainsi la religion est une affaire de législation, et non de philosophie».

27 Un esempio per tutti è la classica monografia di STEPHEN 1904, che dedica pochissimo spazio e interesse alle tematiche religiose.

28 Cfr. SCHMITT 1922 e poi, soprattutto, SCHMITT 1938.

monografia dedicata alla critica della religione di Spinoza²⁹ e in una successiva e specifica monografia su Hobbes, scritta nel 1933-1934 ma rimasta inedita per quasi sette decenni³⁰.

In ambito inglese, il tema della religione, o meglio la necessità di un fondamento religioso dell'obbligo morale, viene in primo piano a metà Novecento con il già citato studio di Taylor, poi ripreso dalla cosiddetta «Warrender Thesis». Come si è detto, prima Taylor in un articolo (1938) e poi Warrender nel suo celebre libro (1957) sostengono che tutta l'impalcatura delle leggi di natura (e di conseguenza tutto il sistema hobbesiano) non starebbe in piedi, se non fosse operante un vincolo morale che renda obbligatorie tali leggi già nello stato di natura. In assenza di un obbligo di coscienza garantito da Dio che imponga in particolare il rispetto della parola data (terza legge naturale), non sarebbe possibile stipulare il *pactum unionis* nello stato di natura e dare origine allo Stato. Lo stato di natura è, infatti, uno stato di guerra, e quindi di pericolo e di diffidenza, in cui l'obbligatorietà delle leggi naturali risulta sospesa qualora obbedire a tali leggi comportasse un pericolo: nel sistema hobbesiano un obbligo è efficace e vale nel foro esterno (è un vero e proprio obbligo), solo se c'è un potere che lo fa rispettare, altrimenti è un semplice vincolo di coscienza che cade di fronte a un pericolo che minaccia la vita. Pertanto, per Warrender, lo stato di natura non può essere un vuoto etico e solo Dio può garantire, con la minaccia di pene ultraterrene, che i patti saranno rispettati già nello stato di natura. Senza Dio, sarebbe impossibile stringere il patto ed entrare nello Stato. Dio – conclude Warrender – è necessario al sistema hobbesiano.

Il quadro degli studi si è successivamente venuto arricchendo e una maggior attenzione è stata rivolta alla riflessione hobbesiana su religione e

29 Cfr. STRAUSS 1930.

30 Cfr. STRAUSS 2001.

teologia: contemporaneamente ai lavori di Raymond Polin e di Arrigo Pacchi degli anni Ottanta del Novecento³¹, anche molti ricercatori anglo-americani, tradizionalmente interessati a studi di impianto analitico che valorizzavano essenzialmente gli elementi logico-linguistici, si sono interessati ad aspetti teologici e religiosi, parallelamente allo studio del pensiero politico. Su questo tema, però, gli interpreti si sono divisi: alcuni hanno reputato le argomentazioni ortodosse come frasi di circostanza o dispositivi di autoprotezione, altri hanno considerato Hobbes come un sincero cristiano. In proposito mi limito a segnalare i casi di Aloysius Patrick Martinich³², con la tesi estrema di un Hobbes credente e calvinista ortodosso, e quello di Richard Tuck sull' «ateismo cristiano» di Hobbes³³.

È in questo contesto di analisi e discussione che cade il dibattito tra Edwin Curley e Al P. Martinich ospitato nel fascicolo di aprile 1996 del *Journal*. La polemica, che riprende e sviluppa tesi interpretative già presentate, si articola in tre interventi: un articolo di Curley che è una serrata critica delle posizioni espresse da Martinich nel suo libro, la risposta di quest'ultimo e poi la controrisposta di Curley³⁴. Il fascicolo è interessante perché mostra chiaramente l'inconciliabilità dei due punti di vista: Martinich afferma la sincerità di Hobbes, Curley ne mette in luce lo scetticismo e l'ironia.

Tale discussione ha dunque due antecedenti, che sono costituiti da un lungo saggio del 1992 di Curley, che dà una lettura ateista di Hobbes³⁵, e da un'appendice del libro di Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, in cui tale tesi viene fortemente contestata³⁶.

31 Cfr. POLIN 1981, PACCHI 1988 e Pacchi in HOBBS 1988.

32 MARTINICH 1992.

33 TUCK 2003.

34 Cfr. CURLEY 1996(1), MARTINICH 1996, CURLEY 1996(2).

35 CURLEY 1992.

36 MARTINICH 1992, «Appendix A. Curley on Hobbes», 339-353.

Nel suo saggio del 1992 Curley aveva sostenuto che Hobbes era per lo meno un deista, ma più probabilmente un ateo, il quale, nell'espone le sue tesi in materia religiosa, aveva fatto ricorso a una strategia comunicativa che egli definisce «suggestion by disavowal»³⁷. Si tratta di una modalità retorica che conduce il lettore ad accettare una certa tesi radicale e dissacrante, che tuttavia viene apparentemente negata da chi scrive. Hobbes si sarebbe servito di tale modalità per discutere concetti teologici quali i miracoli, la profezia, l'autorità delle Sacre Scritture, la Trinità e il destino degli esseri umani dopo la morte³⁸.

In particolare, secondo Curley, Hobbes presenta tali dottrine teologiche «in a way suggesting irony» nel senso che fa largo uso dell'ironia per prendere le distanze; questo significa che un lettore esperto comprende che il suo punto di vista è quello di chi sostiene la non esistenza di Dio. Curley parla di questa strategia comunicativa in termini di «deliberate ambiguity»: Hobbes è deliberatamente ambiguo in modo che alcuni lettori possano cogliere le implicazioni antireligiose del suo testo e altri, invece, accettino il suo formale ripudio dell'ateismo e la presa di distanza da ogni posizione eterodossa. In tal modo il lettore potrà separare le considerazioni teologiche (fondamentalmente insincere) dalle conclusioni politiche che vengono dimostrate autonomamente e sono indipendenti da qualsiasi presupposto religioso³⁹.

Per quanto riguarda il fortunato libro di Martinich del 1992, al centro del lavoro c'è la tesi secondo cui la teoria hobbesiana della sovranità (il sovrano come dio mortale) è interamente ricavata dalle Sacre Scritture e che la tradizionale concezione di Hobbes come pensatore perfettamente laico e secolarizzato debba essere rivista: Hobbes era, invece, impegnato a fornire una dife-

37 Cfr. CURLEY 1992, 517-520.

38 *Ibid.*, 520-556.

39 *Ibid.*, 589-593.

sa razionale della Chiesa calvinista in auge sotto il regno di Giacomo I. Martinich presenta Hobbes come un sincero cristiano vicino al calvinismo e definisce la posizione del filosofo come «relatively orthodox», in quanto egli aderisce alle dottrine della Chiesa cristiana delle origini e sottoscrive le tesi espresse nei primi quattro concili, fino a Nicea, anche se di fatto procede a una rielaborazione molto personale dei concetti teologici delle confessioni calvinista e anglicana. Hobbes crede sinceramente, pur riaggiustando un po' il tiro, nella verità della rivelazione e in Gesù Cristo come il Messia inviato dal Signore, crede nelle leggi naturali come comandi divini, nella Trinità, nei profeti, nei miracoli e negli angeli, e nella missione della Chiesa. Queste credenze sono, secondo Martinich, parte essenziale della filosofia hobbesiana a livello sia morale sia politico.

Per Martinich, il progetto di Hobbes era sostanzialmente quello di rispondere alle sfide che la nuova scienza di Copernico e Galileo poneva alla religione e di prevenire ogni abuso della religione in ambito politico. Per realizzarlo, il filosofo doveva far emergere la conciliabilità della Bibbia con la scienza, eliminando le nozioni teologiche troppo compromesse con la metafisica e dimostrare che la religione non poteva essere utilizzata a livello politico per destabilizzare un governo, se non in modo illegittimo. Martinich riconosce, tuttavia, il sostanziale fallimento della parte epistemologica di questo progetto, che ebbe un esito paradossalmente opposto allo scopo che Hobbes intendeva ottenere: i suoi contemporanei, infatti, lo accusarono di ateismo e di materialismo, mentre molti dei commentatori più recenti hanno visto nelle sue mosse un opportunismo religioso che non rispecchia la sua reale posizione⁴⁰.

Concluso il suo percorso, nell'appendice del libro Martinich contesta le

40 Cfr. MARTINICH 1992.

posizioni di Curley rimproverando la parzialità delle fonti scelte per sostenere e rafforzare la tesi dell'ambiguità di Hobbes e di aver confuso l'anticlericalismo hobbesiano, innegabile, con un ateismo di cui non vi sarebbe alcuna traccia certa nelle opere.

Come ho detto, questi lavori costituiscono il punto di partenza della polemica che si svolge nel 1996 sulle pagine del *Journal*. Nel primo degli interventi Curley risponde alle contestazioni ricevute, ribadendo e radicalizzando la sua posizione attraverso l'esame delle dottrine hobbesiane che possono suffragare un giudizio di ateismo; mette quindi in evidenza il materialismo di Hobbes con la negazione delle sostanze separate, la tesi della corporeità divina e della mortalità dell'anima, e infine una definizione di legge di natura nella quale l'elemento essenziale non è che il contenuto di tale legge ricalchi le leggi morali dei Vangeli, bensì che prescriva i mezzi per preservarsi in vita⁴¹. Curley mette pure in luce l'impossibilità di ricondurre la dottrina hobbesiana della Trinità (poi eliminata nella versione latina del *Leviatano* a causa delle violente critiche di Bramhall) nei confini di un'ortodossia cristiana⁴².

Rifiutando l'impostazione di Martinich, Curley propone una lettura «ironica» dei testi hobbesiani, spiegando che questo non significa che Hobbes sia «un codardo» o «un bugiardo» che si nasconde sotto una voluta ambiguità

41 Cfr. CURLEY 1996(1), 257-261.

42 Cfr. CURLEY 1996(1), 265-266. Nel cap. XVI del *Leviatano* Hobbes afferma che «il vero Dio può essere impersonato» cioè rappresentato; quindi Dio è detto persona una e trina, in quanto «persona» significa «rappresentante»: una moltitudine diventa, infatti, una persona unica quando, con il consenso di tutti, un uomo o un'assemblea la rappresenta. Nella Trinità Dio è «impersonato» da Mosè, rappresentante di Dio Padre, nell'Antico Testamento; da Gesù nel Nuovo Testamento; dagli Apostoli, rappresentanti dello Spirito Santo, nelle epoche successive. Hobbes fa qui riferimento a individui umani e storici come rappresentanti di Dio sulla terra e tra questi inserisce anche il Cristo. Sulla Trinità Hobbes si sofferma anche nel paragrafo finale del cap. XLI dedicato all' «ufficio del nostro benedetto Salvatore» (e anche qui ripete che Cristo, insieme a Mosè, rappresenta la persona di Dio) e nel lungo paragrafo 2 del cap. XLII dove sottolinea come nella Bibbia non si parli mai di Trinità.

e confusione: la discussione che Hobbes conduce delle dottrine teologiche è ironica in quanto ciò che gli interessa è portare il lettore a indagare le contraddizioni e le assurdità delle posizioni dei teologi. E aggiunge: «The kind of irony I claimed to find in *Leviathan* places the responsibility for drawing the right conclusion on the reader»⁴³. A Curley non interessa affatto salvare la possibile coerenza tra la politica hobbesiana e la teologia hobbesiana, né considera tale coerenza come un valore; gli interessa invece mettere in risalto la nuova strategia comunicativa che Hobbes mette in opera con i suoi lettori.

Martinich, nella sua risposta, ribadisce la sincerità di Hobbes, che presenta come un vero teologo, e ne riconferma la sostanziale ortodossia, certamente un'ortodossia particolare che può essere avvicinata alle posizioni di William Chillingworth per l'esegesi biblica, e comunque non standardizzata⁴⁴. «Hobbes's reading of the Bible – spiega Martinich – was non standard for his times in part because it was much more sophisticated and insightful than that of all but a few others. Most of his interpretations have been taken over by twentieth-century biblical scholars»⁴⁵. Chiarisce poi che le posizioni deterministiche e volutaristiche di Hobbes possono essere facilmente ricondotte al calvinismo e respinge con forza ogni lettura in chiave ironica delle pagine hobbesiane più complesse e contraddittorie⁴⁶.

Il dibattito Martinich-Curley ha avuto ampia ripercussione. Sull'argomento è tornato George Wright, sempre sul *Journal*, con un articolo uscito nel 2002⁴⁷. Secondo Wright questo dibattito è stato di grande importanza, sia nel

43 Cfr. CURLEY 1996(1), 261-263.

44 «Hobbes's view are constrained not only by the creeds but also by the biblical text. His novel readings of the Bible are consonant with the view of his associate at Great Tew, the great theologian William Chillingworth, who said that religion of Protestants was nothing but the Bible» (MARTINICH 1996, 274).

45 MARTINICH 1996, p. 274.

46 MARTINICH 1996, 274-281: «Even if we grant that Hobbes said something blatantly false, there is no great need to interpret him as speaking ironically» (281).

47 Cfr. WRIGHT 2002. Così commenta Wright « When two highly accomplished and learned

portare avanti la ricerca su Hobbes sia nel fare di Hobbes un fondamentale «case study» per discutere il tema della «authorial intention», intesa come contenuto che un autore vuole comunicare attraverso il suo testo; Hobbes, spiega Wright: «is an apt subject, given both the widely divergent views we have of him and the current impasse, as experienced here, among Hobbes scholars». In questo intervento Wright ribadisce, per qualsiasi lavoro di interpretazione, la fondamentale importanza del rapporto con il testo, che non può essere manipolato o eluso. La conclusione di Wright, dopo aver esaminato gli stretti rapporti tra pensiero filosofico e interessi scientifici di Hobbes, è che «The hesitations, gaps, and impasses in Hobbes's thought furnish fertile ground for doubt and suspicion, but fidelity to the text and openness to new research argue against deciding for an ironic reading of Hobbes' s intentions»⁴⁸.

Vorrei ricordare anche un'ulteriore ripresa della discussione ospitata sul *Journal*, e cioè il dibattito tra Martinich e Patricia Springborg sulla rivista on-line *Philosophical Readings* del 2012⁴⁹. In questa occasione P. Springborg ribadisce l'eterodossia della posizione hobbesiana: Hobbes, però, non può essere accusato di dissimulazione, ma piuttosto di aver preso con ironia le distanze dalle dottrine teologiche più astruse e incomprensibili.

In questo lungo confronto interpretativo, sia Curley sia Martinich utilizzano le pagine del *De cive* e del *Leviatano* come indicative della personale credenza di Hobbes in Dio. Il concetto contestato e discusso è dunque quello della sincerità dell'autore: Martinich la attribuisce tenacemente all'Hobbes 'teo-

philosophers divide on fundamental points, the result must be of interest. But here the theme itself also compelled attention: Hobbes's theology. Had these dry bones risen? If so, could the dancing angels be far to seek, and what then of the filioque?» (461).

48 WRIGHT 2002, p. 476.

49 Il dibattito è ospitato sul primo fascicolo di *Philosophical readings* del 2012, *Special Issue on Hobbes and religion*. Cfr. SPRINGBORG 2012(1), MARTINICH 2012, SPRINGBORG 2012(2).

logo', mentre Curley propende per una lettura ironica del testo che, in effetti, permetterebbe di risolvere varie difficoltà e ambiguità delle pagine hobbesiane: le frasi contraddittorie o di difficile comprensione avrebbero il significato e la funzione di mettere in allarme il lettore e di renderlo diffidente verso le affermazioni dei teologi.

Un problema che viene in primo piano in questa interessante discussione è quello delle modalità di comunicazione di un autore del Seicento attraverso i suoi testi. Martinich afferma la totale corrispondenza di intenzioni e testo, Curley enfatizza la possibilità di un modo «ironico» di porgere un contenuto e le diverse possibilità di lettura da parte di lettori a loro volta sinceri cristiani o deisti o atei.

A questo proposito, a mio avviso, andrebbero ben tenuti presenti i rapporti e legami di Hobbes con molti personaggi dell'ambiente del *libertinage érudit* francese durante il decennio trascorso in esilio volontario a Parigi durante il quale pubblica il *De cive* e scrive il *Leviatano*⁵⁰. Qui Hobbes frequenta gli amici di Mersenne, molti dei quali sono *esprits forts*, e si lega a Gassendi; il traduttore in francese del *De cive* è Samuel Sorbière; Guy Patin è il medico che lo cura durante la grave malattia che lo colpisce a Parigi; Gabriel Naudé acquista una delle primissime copie del *De cive* e immediatamente la spedisce a Roma al cardinal Francesco Barberini. Inoltre, pagine cruciali del *Leviatano*, in particolare il capitolo XII sulla religione e il XXXVII sui miracoli, sono piene di allusioni, citazioni e rimandi dal forte sapore libertino.

È ipotizzabile dunque che Hobbes adoperasse in alcuni casi la modalità di scrittura obliqua dei libertini, che è quella di presentare una serie di argomentazioni o di evidenziare una serie di contraddizioni senza trarre una conclusione fortemente dissacrante, ma lasciando al lettore *déniaté* il compito di

⁵⁰ In proposito si veda: SCHINO 2018, PAGANINI 2019, MORI 2022.

farlo da solo. Questa distinzione tra due livelli di comunicazione, per gli *esprits forts* o lettori smaliziati, che sanno compiere il passo ulteriore e per gli *esprit faibles*, o lettori ingenui (ma anche per gli inquisitori) che si fermano alla lettera, è tipica dell'ambiente libertino ed è fatta propria da Hobbes. Ciò non significa un'ambiguità o uno sdoppiamento tra Hobbes uomo e Hobbes filosofo, né comporta uno speciale sviluppo delle teorie politiche, che rimangono ferme alla necessità di subordinare la religione allo Stato. Scopo di Hobbes è rafforzare il potere civile e indebolire l'autorità di coloro che, adducendo motivazioni religiose, sfidano l'autonomia dello Stato.

Questa strategia di scrittura sottolinea piuttosto l'impellenza di comunicare, ma attraverso una modalità più privata che pubblica. Hobbes parla a differenti lettori che accedono in modo diverso alle sue pagine: attraverso una modalità pubblica e semplice che si ferma a un primo livello e accetta lo scudo del rimando letterale alle Sacre Scritture e lo sbocco fideista, e attraverso una modalità privata e sofisticata destinata a chi troverà nelle pagine hobbesiane conferma dei propri dubbi. D'altra parte il modello che Hobbes propone è quello di una religione civile organizzata in base a culti e cerimonie pubbliche cui tutti i cittadini devono partecipare perché rafforzano la coesione di una comunità e garantiscono la pace religiosa. Tale religione civile serve anche a placare le ansie e l'angoscia per un futuro imprevedibile e che si teme catastrofico.

Ma per gli spiriti forti rappresenta solo l'aspetto pubblico, esteriore e politico della loro vita religiosa, cui può corrispondere interiormente una forma di deismo razionalistico (quello che Hobbes chiama «la parola razionale di Dio»⁵¹) o addirittura l'ateismo. Questi convincimenti devono però rimanere privati perché non si può togliere al popolo il sostegno della religione, indi-

⁵¹ In proposito si rimanda al cap. XV del *De cive* che tratta del «regno di Dio attraverso la natura» e al corrispondente cap. XXXI del *Leviatano*.

spensabile a farne un gruppo ordinato e pacifico, a condizione però che sia gestita dallo Stato.

ANNA LISA SCHINO

“SAPIENZA” UNIVERSITÀ DI ROMA*

* annalisa.schino@uniroma1.it; Dipartimento di Filosofia, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma RM, Italia.

BIBLIOGRAFIA

ACKERMAN 1976 = TERRENCE F. ACKERMAN, «Two Concepts of Moral Goodness in Hobbes's Ethics», *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976), 415-425.

BARNOW 1980 = JEFFREY BARNOUW, «Hobbes's Causal Account of Sensation», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 115-130.

BAYLE 1730 = PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Leyde, 1730. Prima edizione 1697.

BEINER 2011 = RONALD BEINER, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

BROWN 1965 = KEITH C. BROWN (ed.), *Hobbes studies*, Oxford, Blackwell, 1965.

CURLEY 1992 = EDWIN CURLEY, «"I Durst Not Write So Boldly" or, How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise», in DANIELA BOSTRENGHI (ed.), *Hobbes e Spinoza, Atti del Convegno Internazionale, Urbino 14-17 ottobre 1988*, Napoli, Bibliopolis, 1992, 497-593.

CURLEY 1996(1) = EDWIN CURLEY, «Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian», *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996), 257-271.

CURLEY 1996(2) = EDWIN CURLEY, «Reply to Professor Martinich», *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996), 285-287.

DANIEL 1980 = STEPHEN H. DANIEL, «Civility and Sociability: Hobbes on Man and Citizen», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 209-215.

DIDEROT 1995 = DENIS DIDEROT, *Œuvres*, ed. LAURENT VERSINI, Paris, Laffont, 1995.

GARGANI 1971 = ALDO GARGANI, *Hobbes e la scienza*, Torino, Einaudi, 1971.

GROVER 1980 = ROBINSON A. GROVER, «The Legal Origins of Thomas Hobbes's Doctrine of Contract», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 177-194.

HOBBS 1988 = THOMAS HOBBS, *Scritti teologici*, trad. GIUSEPPE INVERNIZZI, AGOSTINO LUPOLI, introd. ARRIGO PACCHI, Milano, FrancoAngeli, 1988.

KEMP 1970 = JOHN KEMP, *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*, London, Macmillan, 1970.

KRONMAN 1980 = ANTHONY T. KRONMAN, «The Concept of an Author and the Unity of the Commonwealth in Hobbes's Leviathan», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 159-175.

MACPHERSON 1962 = CRAWFORD MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

MARTINICH 1992 = ALOYSIUS P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

MARTINICH 1996 = ALOYSIUS P. MARTINICH, «On the Proper Interpretation of Hobbes's Philosophy», *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996), 273-283.

MARTINICH 2012 = ALOYSIUS P. MARTINICH, «On Thomas Hobbes's English Calvinism: Necessity, Omnipotence, and Goodness», *Philosophical Readings* 4 (2012), 18-30.

MARTINICH, HOEKESTRA 2016 = ALOYSIUS P. MARTINICH, KINCH HOEKESTRA (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

MAY 1980 = LARRY MAY, «Hobbes's Contract Theory», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 195-207.

MOORE 1971 = STANLEY W. MOORE, «Hobbes on Obligation, Moral and Political: Part One: Moral Obligation», *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), 43-62.

MOORE 1972 = STANLEY W. MOORE, «Hobbes on Obligation, Moral and Political: Part Two: Political Obligation», *Journal of the History of Philosophy* 10 (1972), 29-42.

MORI 2022 = GIANLUCA MORI, *Athéisme et dissimulation au XVII^e siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, Paris, Champion, 2022.

OLAFSON 1966 = FREDERICK A. OLAFSON, «Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law», *Journal of the History of Philosophy* 4 (1966), 15-30.

PACCHI 1988 = ARRIGO PACCHI, *Hobbes and the Problem of God*, in G. A. J.

ROGERS, ALAN RYAN (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes, 177-187*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

PAGANINI 2019 = GIANNI PAGANINI, «Hobbes, the “Natural Seeds” of Religion and French Libertine Discourse», *Hobbes Studies* 32 (2019), 125-158.

PARKIN 2007 = JON PARKIN, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640–1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

POLIN 1981 = RAYMOND POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

SACKSTEDER 1980 = WILLIAM SACKSTEDER, «Hobbes: The Art of the Geometricians», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 131-146.

SHAPIN, SCHAFFER 1985 = STEVEN SHAPIN, SIMON SCHAFFER, *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

SHAPIRO 1980 = GARY SHAPIRO, «Reading and Writing in the Text of Hobbes’s Leviathan», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 147-157.

SCHINO 2018 = ANNA LISA SCHINO, «Hobbes et les libertins. Comparaison sur le rôle politique de la religion», *Libertinage et philosophie à l’époque classique (XVI^e-XVIII^e siècle)* 15 (2018), 239-267.

SCHMITT 1922 = CARL SCHMITT, *Politische Theologie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1922.

SCHMITT 1938 = CARL SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

SPRINGBORG 2012(1) = PATRICIA SPRINGBORG, «Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich and Wright», *Philosophical Readings* 4 (2012), 3-17.

SPRINGBORG 2012(2) = PATRICIA SPRINGBORG, «Reply to Martinich on Hobbes’s English Calvinism», *Philosophical Readings* 4 (2012), 84-94.

STEPHEN 1904 = LESLIE STEPHEN, *Hobbes*, London, Macmillan, 1904.

STRAUSS 1930 = LEO STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, Akademie Verlag, 1930.

STRAUSS 2001 = LEO STRAUSS, *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung (1933/1934)*, in LEO STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. HEINRICH MEIER, 263-373, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2001.

TAYLOR 1938 = ALFRED TAYLOR, «The Ethical Doctrine of Hobbes», *Philosophy* 13 (1938), 406-424.

TUCK 2003 = RICHARD TUCK, «The 'Christian Atheism' of Thomas Hobbes», in MICHAEL HUNTER, DAVID WOOTTON (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 111-130, Oxford, Oxford University Press, 2003.

VON LEYDEN 1982 = WOLFGANG VON LEYDEN, *Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation*, London, Macmillan, 1982.

WARRENDER 1957 = HOWARD WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

WRIGHT 2002 = GEORGE WRIGHT, «Curley and Martinich in Dubious Battle», *Journal of the History of Philosophy* 40 (2002), 461-476.

**FILOSOFI SCIENZIATI E SCIENZIATI FILOSOFI:
IL SEICENTO EMPIRISTA NELLA *RIVISTA DI STORIA DELLA
FILOSOFIA (1946-1949)*, POI *RIVISTA CRITICA DI STORIA DELLA
FILOSOFIA (1950-1983)***

LAURA NICOLÌ

Abstract: The present essay provides an overview of the images of seventeenth-century philosophy in the *Rivista di storia della filosofia* (then retitled *Rivista critica di storia della filosofia*) in the years 1946–1983. Founded in 1946 by Mario Dal Pra, the journal promoted a new anti-idealistic approach to the history of philosophy. Based on philological accuracy, this approach enhanced the complexity of history and the interdependence of different fields of knowledge. In particular, the unprecedented emphasis on the connections between science and philosophy entailed a preeminent place for empiricism in the *Rivista*. This explains why this essay focuses on empiricist currents in seventeenth-century philosophy and especially on three of their representatives, namely Galileo Galilei, Thomas Hobbes and Francis Bacon.

Keywords: *Rivista di storia della filosofia*; *Rivista critica di storia della filosofia*; empiricism; Galileo Galilei; Thomas Hobbes; Francis Bacon; Mario Dal Pra; Eugenio Garin; Paolo Rossi.

English title: *Philosophers-Scientists and Scientists-Philosophers: Seventeenth-Century Empiricism in the Rivista di storia della filosofia (1946–1949), later Rivista critica di storia della filosofia (1950–1983)*

Introduzione. Tra filologia e impegno civile

Questa rivista si propone di adempiere una funzione ben precisa e limitata nel campo della cultura filosofica: promuovere le ricerche e gli studi di storia della filosofia sul fondamento di indagini filologiche severamente condotte e in riferimento a problemi di interesse particolarmente vivo nella cultura del nostro tempo¹.

1 DAL PRA 1946(1), 1.

La dichiarazione d'intenti con cui Mario Dal Pra (1914-1992) apre il primo numero della *Rivista di storia della filosofia*, da lui fondata nel 1946, è tanto semplice nella sua formulazione quanto impegnativa e coraggiosa nella sua realizzazione nel contesto intellettuale dell'Italia della prima metà del Novecento². L'obiettivo polemico dichiarato è la storiografia neoidealista e ogni altra storiografia che anteponga alla conoscenza del fatto storico l'amore per la categoria astratta. Dal Pra rifiuta l'irrigidimento del dinamismo della storia all'interno di categorie storiche prestabilite, la riduzione della complessità del passato a «formulari dogmatico-metafisici»³. L'antidoto che oppone a questo tipo di riduzionismo è la severa filologia: il richiamo al testo per ancorare il pensiero astratto al fatto storico, per restituire a quest'ultimo la sua pienezza e unicità. Dal Pra è consapevole che la proposta di rifondare la storiografia filosofica sul rigore filologico porta con sé un rischio, quello «di perdere nel mucchio dei particolari ogni senso della storia»⁴, scadendo così nel puro filologismo. Ritiene però che sia un rischio che si può evitare facilmente, a condizione che non si perda di vista l'obiettivo: che non ci si dimentichi, cioè, che l'attenzione deve essere rivolta a problemi ancora interessanti e vivi nella cultura del presente. La «funzione ben precisa e limitata» che Dal Pra affida alla sua *Rivista* rappresenta in realtà un'impresa di portata non indifferente: fare della filologia il mezzo per restituire a ciascun testo, autore, idea, contesto, la sua specificità, collocandoli al tempo stesso all'interno di un processo storico, individuando e valorizzando le continuità di questo processo; comprendere il particolare nella sua complessità senza che nei particolari si perda e si

2 A partire dal 1950, e per poco più di tre decenni, la rivista si chiamerà *Rivista critica di storia della filosofia*, per poi tornare al suo titolo originario. Per semplicità, useremo in queste pagine il titolo originario o la forma abbreviata «*Rivista*».

3 DAL PRA 1946(1), 2. Sul programma della *Rivista di storia della filosofia* e sulla sua influenza sulla storiografia filosofica italiana cfr. anche PAPI 1998. A distanza di anni, Dal Pra ripercorrerà la genesi della *Rivista* in DAL PRA, MINAZZI 1992, 159-167.

4 DAL PRA 1946(1), 1.

esaurisca il senso di un percorso che giunge fino al presente.

Non è un caso che Dal Pra sia affiancato, in quest'impresa, da un filologo di altissimo livello come il grecista Mario Untersteiner (1899-1981), oltre che dal medievista e dantista Bruno Nardi (1884-1968), subentrato molto presto a Ernesto Buonaiuti (1881-1946), che era scomparso poco dopo la nascita della rivista. Non è neppure un caso che tutti i componenti della direzione della rivista siano stati, in modi e misure diversi, impegnati contro il regime fascista o da questo perseguitati. La creazione della rivista rientra in un progetto di rinnovamento intellettuale e spirituale ispirato ai valori della libertà, un progetto in senso lato politico insomma, lo stesso che spiega anche la grande attenzione e dedizione riservate da Dal Pra all'insegnamento liceale e universitario⁵. Filologia e impegno politico devono andare di pari passo e supportarsi l'un l'altro. Se la filologia è lo strumento privilegiato per la conoscenza del passato, questa conoscenza deve essere indirizzata verso «problemi di interesse particolarmente vivo nella cultura del nostro tempo». La filologia deve portare alla luce il passato e aiutarci a comprendere i problemi del presente, non può quindi ridursi a filologismo o mera erudizione. Appena un anno dopo, Dal Pra scriverà, chiarendo ulteriormente il suo pensiero: «Considero vera cultura soltanto la cultura che interessa e si inserisce direttamente nella vita, mentre la cosiddetta cultura che sta al di sopra di tutte le mischie è la cultura che non interessa nessuno perché è morta»⁶. La filologia, insomma, deve essere sì rigorosa ma non fine a se stessa, deve collocare i testi nel loro tempo, riconoscere il passato come «*altro dal presente*»⁷ ma non per questo separarlo dal presente, il che equivarrebbe a farne qualcosa di morto.

5 È lo stesso Dal Pra a dichiarare e spiegare il legame tra la genesi della *Rivista* e il proprio impegno nella Resistenza: cfr. DAL PRA, MINAZZI 1992, 140-201, 162-163. Sull'attenzione rivolta alla questione della scuola, cfr., tra gli altri, GARIN 1993 e CAMBI 1998.

6 Cit. in RONCHETTI 2018, 282.

7 L'espressione è di Paolo Rossi in ROSSI 1999, 169.

Le dichiarazioni di intenti non si limitano, del resto, all'incisiva «Premessa» di Dal Pra, ma tutto il primo fascicolo della rivista può essere considerato come programmatico. Vi sono compresi due studi: il primo, di Untersteiner, è significativamente dedicato a Giuseppe Rensi, ossia al filosofo italiano dell'epoca che con più vigore si era opposto all'idealismo crociano-gentiliano; altrettanto significativamente, Untersteiner si concentra proprio sull'interpretazione rensiana del pensiero del passato (nella fattispecie, il pensiero antico), appunto antitetica rispetto a quella idealista⁸. Il secondo studio invece è dello stesso Dal Pra, riguarda Gabriel Bonnot de Mably ed è anch'esso incentrato sulla teoria storiografica del pensatore preso in esame⁹. Dal Pra offre una vera e propria dimostrazione pratica di quanto annunciato nella «Premessa», unendo allo scrupolo filologico l'attenzione per un problema certamente vivo nella sensibilità dell'immediato dopoguerra, quello dei rapporti tra filosofia e politica. Seguono una serie di «Ricerche», che pure mettono in atto il programma della rivista, proponendo «attenti studi filologici» sul pensiero antico (tra questi, compare anche un contributo del terzo membro della direzione, Buonaiuti).

Quella lanciata dalla *Rivista di storia della filosofia* è una sfida complessa, forse più di quello che Dal Pra lascia trasparire nella sua «Premessa», e che infatti lo costringerà a più riprese a tornare sul tema della storiografia filosofica, a ridiscuterlo e a ridefinirlo¹⁰. Il tema, tra l'altro, sarà al centro di un convegno tenutosi a Firenze nel 1956 sotto la presidenza di Nicola Abbagnano, le cui relazioni furono pubblicate nello stesso anno proprio dalla *Rivista*. È anche una sfida, però, che darà i suoi frutti, dentro e soprattutto fuori dalla *Rivista*. Il programma di Dal Pra e dei suoi collaboratori contribuirà in maniera

8 UNTERSTEINER 1946.

9 DAL PRA 1946(2).

10 Cfr., tra l'altro, DAL PRA 1951 e DAL PRA 1971. Cfr. anche MINAZZI 2018.

profonda e irreversibile a modificare il modo di fare storia della filosofia in Italia. Lo impregnerà a tal punto che, nel giro di pochi decenni, uno stile storiografico diverso e altrettanto rigoroso sarà difficilmente immaginabile. Come ha sottolineato Eugenio Garin riferendosi al primo mezzo secolo di vita della *Rivista*:

È certo che se c'è una disciplina filosofica che ha completamente cambiato volto, fino a essere oggi altra cosa, questa è la storia della filosofia. Altrettanto certo è, anche se forse non riconosciuto, che la rivista di Dal Pra ha dato a questo cambiamento un contributo essenziale. Su più fronti: recando materiali nuovi, pubblicando testi esemplari di una ricerca filologicamente rigorosa quanto teoricamente rilevante; discutendo la storiografia del passato e tentando di delineare quella dell'avvenire. C'è da augurarsi solo che qualche volenteroso tenti un bilancio di questi 45 volumi così densi di contributi non caduchi¹¹.

Non saremo noi i volenterosi invocati da Garin, ma tenteremo di offrire un contributo a quel bilancio, concentrandoci sul trattamento riservato dalla *Rivista*, nel suo primo quarantennio di vita, alla filosofia del Seicento. Come si colloca quella particolare fase della storia del pensiero che è il Seicento nel contesto di una rivista guidata dai principi appena esposti? La questione assume uno speciale interesse se si tiene conto di alcuni elementi. In primo luogo, l'impegno assunto dalla *Rivista* rispetto alla valorizzazione del particolare contro l'irrigidimento in categorie e sistemi astratti si rivela particolarmente complesso quando si tratta di affrontare un secolo che è stato testimone di alcuni tra i più grandi tentativi di costruire sistemi di pensiero e un pensiero sistematico. E lo stesso può dirsi per la volontà espressa dai fondatori della *Rivista* di evitare una ricostruzione della storia della filosofia per autori, procedendo piuttosto per periodi, volontà che non poteva non scontrarsi con la tradizione storiografica che nel Seicento vedeva prima di tutto il secolo di Des-

11 Cit. in DAL PRA, MINAZZI 1992, 160.

cartes, Spinoza e Leibniz. In secondo luogo, il Seicento è il secolo della rivoluzione scientifica, dunque un secolo cruciale per una rivista che metteva programmaticamente al centro dei propri interessi i rapporti tra filosofia e scienza: la filosofia andava collocata nel suo tempo o, per dirla altrimenti, nella «vita», e questo non era possibile senza «una triplice apertura: in direzione della teoria storiografica (e della sua storia); in direzione dello studio dei rapporti tra filosofia e scienza e, infine, nel più deciso inserimento della filosofia nella storia della cultura»¹². Del resto, vale la pena ricordare che nel 1971, proprio per promuovere uno studio rigoroso dei rapporti tra filosofia e scienza (con un'attenzione specifica al Cinque e Seicento), Dal Pra diede vita anche al «Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza». Infine, la stessa istanza anti-idealista che chiaramente ispirava questa triplice apertura comportava il recupero di pensatori e tradizioni che la storiografia neoidealista aveva escluso dal possibile campo di interesse dalla storia della filosofia. Proprio grazie a questo recupero, come ha sottolineato uno tra i suoi principali artefici, Paolo Rossi,

furono rinnovati in profondità molti terreni di studio. Figure e movimenti trascurati dalla filosofia idealistica o qualificati come irrilevanti per la filosofia diventarono oggetti di un allargamento o di una estensione dell'oggetto "filosofia"¹³.

Tra le figure e i movimenti che l'idealismo aveva espulso dall'orizzonte dello spiritualmente rilevante c'era senza dubbio la tradizione empirista. L'empirismo è stato, com'è noto, uno degli ambiti di studio che hanno dominato la biografia intellettuale di Dal Pra. E anche se è soprattutto su David Hume che questi ha concentrato le proprie ricerche, le correnti empiriste del Seicento

12 DAL PRA, MINAZZI 1992, 166.

13 ROSSI 1999, 117-118.

non erano certo estranee ai suoi interessi né a quelli degli altri contributori della *Rivista*. Su queste correnti, e dunque inevitabilmente anche sui rapporti tra filosofia e scienza, si concentrerà la nostra analisi, a partire dall'ipotesi che proprio su questi aspetti del Seicento più trascurati dalla storiografia precedente si siano maggiormente concentrati gli sforzi di rinnovamento storiografico compiuti dal gruppo riunito attorno alla *Rivista di storia della filosofia*.

Un'apertura galileiana

La *Rivista di storia della filosofia* nasce nel primo anno dell'Italia liberata e alla lotta per la libertà dedica una parte importante dei suoi due numeri di apertura. Questi accolgono infatti una serie di tre articoli di Guido Morpurgo Tagliabue (1907-1997) su uno degli episodi più emblematici della storia del libero pensiero in Italia, i processi a Galilei¹⁴. Gli articoli s'intitolano «I processi di Galileo e l'epistemologia» e saranno più tardi riuniti in volume sotto lo stesso titolo¹⁵. Il taglio epistemologico suggerito dal titolo si coniuga con una attenta ricostruzione del contesto storico-politico in cui si svolsero i processi. Morpurgo Tagliabue interviene su una pagina della storia nazionale, e in particolare dei rapporti tra scienza e Chiesa, la cui interpretazione era stata assai dibattuta tra il periodo post-unitario e il secondo dopoguerra. Tale interpretazione, del resto, aveva implicazioni sia teoretiche che politiche, di cui Morpurgo è ben consapevole. L'originalità del suo studio sta, in primo luogo, nel riconoscimento che la questione avesse un «carattere politico e contingente»¹⁶ e che in essa si incontrassero «aspetti morali e teoretici»¹⁷. Sebbene ciò fosse

14 MORPURGO TAGLIABUE 1946; MORPURGO TAGLIABUE 1947.

15 MORPURGO TAGLIABUE 1963. Rispetto agli articoli, il volume presenta leggeri ampliamenti e aggiornamenti che tengono conto della letteratura più recente, oltre che alcune appendici critiche.

16 MORPURGO TAGLIABUE 1946, 161.

17 MORPURGO TAGLIABUE 1946, 131.

già stato affermato da più parti nei decenni precedenti, il saggio di Morpurgo è animato da un rigore storiografico inedito, estraneo alle prese di posizione ideologiche, spesso di parte cattolica o comunque anti-positivista, che avevano dominato il dibattito in Italia nei decenni precedenti¹⁸. In secondo luogo, l'originalità della serie di articoli apparsi sulla *Rivista* va ricercata nella raffinatezza dell'indagine epistemologica, condotta in stretta correlazione con l'esame dell'aspetto giuridico e politico:

Nella questione galileiana il problema dell'attendibilità del vero ipotetico (ossia del certo) si mescola e si confonde di continuo col problema della sua legittimità disciplinare: così un problema epistemologico e un problema giuridico s'intrecciano strettamente e spesso fanno tutt'uno¹⁹.

L'analisi si concentra sul concetto di «ipotetico». Non si tratta neanche in questo caso di una novità, dato che proprio attorno alla natura ipotetica delle teorie di Galilei si erano svolte già le discussioni con Bellarmino. Secondo Morpurgo, però, l'intera vicenda dei processi a Galilei ruoterebbe attorno a un equivoco legato a questo concetto, un equivoco appunto epistemologico: se quello di cui parlava la Chiesa era un «ipotetico prammatico», quello cui pensava Galilei era l'«ipotetico scientifico». Il carattere ipotetico delle tesi di Galilei non significava un loro essere incerte (e quindi compatibili con le verità religiose come avrebbe voluto la Chiesa), ma era dovuto piuttosto allo statuto epistemologico stesso della conoscenza scientifica. Un nuovo statuto epistemologico emerso per la prima volta proprio con Galilei, il quale avrebbe mostrato che il sapere della fisica è sì «certo», ma non assiomatico o dogmatico:

18 Cfr. TORRINI 2021, in particolare 271-303 («Galileo nel Novecento tra Italia e Europa. Sguardi»), da vedere più in generale per una ricostruzione critica complessiva del dibattito su Galilei in Italia tra Ottocento e Novecento. Cfr. anche BORGHERO 2022.

19 MORPURGO TAGLIABUE 1946, 129.

Le sue leggi non sono deducibili a priori ma indotte sistematicamente, e costituiscono un «certo»: quell'organismo di ipotesi che il nostro sapere chiama il regno della natura. [...] Questo sapere non è dogmatico come l'antica scienza aristotelica e come il meccanicismo cartesiano; ma nemmeno è astratto e frammentario come erano state le dottrine di Tolomeo e degli Alessandrini, e come piaceva ai teologi dell'Inquisizione [...]. È un sapere separato egualmente dalla religione come dalla filosofia: non assiomatico a priori, né positivo, né astratto e simbolico. Un sapere possibile e probabile, ossia provvisorio e progressivo, del quale il criterio è dato dalla sua stessa sistematicità. Questo è l'«ipotetico» di Galileo, al quale egli pervenne attraverso la vicissitudine delle polemiche, delle ammonizioni, dei processi, e il maturare consapevole della sua penetrazione di ricercatore²⁰.

Al termine di un'analisi articolata che tiene insieme aspetti filosofici, politici, morali e psicologici di quella vicissitudine, Morpurgo giunge così alla conclusione che Galilei non è un filosofo, bensì uno scienziato che ha impresso alla storia del pensiero una svolta da cui i filosofi non avrebbero più potuto prescindere.

La caratteristica di Galileo è di non essere un puro razionalista, ma di anticipare quella posizione della filosofia e della scienza che doveva essere raggiunta alla fine del secolo: con le verità di fatto del Leibniz, con il metodo di Newton. Col maturare della sua penetrazione di scienziato Galileo perviene a un concetto della scienza nuovo e moderno²¹.

Queste affermazioni richiamano un preciso dibattito storiografico in cui, qualche anno prima della pubblicazione dell'articolo di Morpurgo, era intervenuto lo stesso Giovanni Gentile. Nel 1942, in occasione del terzo centenario della morte di Galilei, Gentile aveva letto una conferenza dal titolo significativo, *La filosofia di Galileo*, in cui, pur non facendo di Galilei un puro filosofo, lo presentava come animato da una forte passione filosofica e al tempo stesso lo accusava di non essersi reso conto di ciò di cui invece si era reso conto Bellar-

20 MORPURGO TAGLIABUE 1947, 37.

21 MORPURGO TAGLIABUE 1947, 36-37.

mino, e cioè «che la sua scienza non era soltanto scienza, ma anche filosofia»²². Che Galilei fosse un filosofo e andasse «studiato filosoficamente»²³ era anche una convinzione di Croce e dei neoidealisti in generale. La presa di posizione di Morpurgo è dunque chiaramente indirizzata contro Gentile e le interpretazioni neoidealiste. Da un lato, Galilei non era un filosofo, dall'altro il fatto che non lo fosse non toglieva nulla all'importanza filosofica della sua vicenda e delle sue idee. Data la sede di pubblicazione, una simile presa di posizione non stupisce. Con i promotori della *Rivista*, Morpurgo condivideva infatti la distanza nei confronti del dominante orientamento crociano-gentiliano, e la spinta invece verso orizzonti filosofici molto diversi da quello, verso l'empirismo e la filosofia della scienza. Morpurgo non era però uno storico o filosofo della scienza: sebbene la sua produzione sia estremamente eterogenea, vi prevale l'interesse per l'estetica e per la filosofia teoretica, in particolare l'esistenzialismo e la fenomenologia. Negli anni in cui scrive gli articoli sui processi a Galilei, è noto principalmente come critico letterario e teatrale, dato che l'esordio filosofico avverrà soltanto nel 1951, con la pubblicazione de *Le strutture del trascendentale* e de *Il concetto dello stile*. La scelta del tema per il suo primo, generoso, contributo alla rivista potrebbe dunque apparire estemporanea rispetto ai suoi interessi dell'epoca, e anche nella sua produzione successiva il lavoro su Galilei resterà isolato (oltre che per lo più ignorato negli studi galileiani²⁴). Tutto questo offre un motivo in più per credere che l'origine dell'interesse di Morpurgo per questo tema vada ricercata nella forza simbolica che la figura di Galilei ha assunto nella storia del libero pensiero in Italia, ancor più che nella posizione cruciale che occupa nella storia delle scoperte scientifiche; più, insomma, nel Morpurgo che in quegli anni, come Dal

22 Cit. in TORRINI 2021, 287.

23 TORRINI 2021, 277.

24 Non ne fa menzione, per esempio, il pur informatissimo TORRINI 2021.

Pra, veniva fuori dall'esperienza di Giustizia e libertà che nel Morpurgo accademico. Nella stessa ottica potrebbe essere letta la scelta da parte della *Rivista* di dedicare a Galilei uno spazio così ampio nei numeri di apertura, per poi ridimensionarlo successivamente. La *Rivista*, almeno nei decenni che prendiamo qui in considerazione, cioè fino all'inizio degli anni '80, continuerà a informare con assiduità i suoi lettori sugli sviluppi della storiografia galileiana, pubblicando anche interventi critici di spessore, tra cui va ricordata la densa nota critica che Garin dedicò allo studio di William Shea destinato a diventare un classico, *La rivoluzione intellettuale di Galileo* (1972)²⁵. Dal punto di vista dei saggi interpretativi e dei contributi originali, però, si può dire che la presenza di Galilei sia tutta concentrata in quell'esordio a opera di Morpurgo²⁶. Quel che, in compenso, la *Rivista* non abbandonerà mai sarà il suo interesse controcorrente per l'empirismo e i suoi esponenti, maggiori e minori, e la sua predilezione per le figure di rottura. Tra queste, due in particolare saranno oggetto di contributi accolti dalla *Rivista* che segneranno profondamente e irreversibilmente la storiografia filosofica: si tratta di Thomas Hobbes e di Francis Bacon.

Nuove prospettive hobbesiane

Nel 1962 la *Rivista* chiude l'annata dedicando un intero fascicolo a Thomas Hobbes. Si tratta di un lavoro importante, evidentemente pensato per intervenire nel dibattito internazionale e imprimere una precisa direzione alla storiografia sul filosofo. Nel volume, costituito da otto articoli e da un repertorio bibliografico per un totale di circa duecento pagine, converge l'impegno, oltre

²⁵ GARIN 1974(1). Sul Galileo di Garin cfr. TORRINI 2021, 305-322 («I 'Galilei' di Eugenio Garin»).

²⁶ Fa eccezione il saggio in due parti di Stefano Caroti su Nicole Oresme come possibile precursore di Galilei e Descartes, in cui però non è Galilei l'oggetto principale di studio: cfr. CAROTI 1977.

che dello stesso Dal Pra, di molti tra i contributori più di spicco della *Rivista*: Carlo Augusto Viano (1929-2019), Franco Alessio (1925-1999), Eugenio Garin (1909-2004), Norberto Bobbio (1909-2004), Mario Cattaneo (1934-2010) e, infine, quella che diventerà un'autorità indiscussa nel campo degli studi hobbesiani, Arrigo Pacchi (1933-1989). Il fascicolo accoglie inoltre un articolo in inglese di Howard Warrender (1922-1985) sulla morale hobbesiana e uno in francese di Raymond Polin (1910-2001) su giustizia e ragione in Hobbes. Su posizioni opposte, Warrender e Polin erano i principali protagonisti del dibattito storiografico su Hobbes al momento della pubblicazione del numero della *Rivista*. Il libro di Polin *Philosophie et politique chez Thomas Hobbes* (1953), tra l'altro, era stato oggetto di un'attenta recensione apparsa sulle pagine della *Rivista*, che, pur non risparmiando le critiche, riconosceva allo studioso francese «il grande merito di additare in Hobbes uno dei primi filosofi che abbiano sentito il valore eminentemente pratico-politico della filosofia»²⁷. La presenza dei saggi di Polin e Warrender all'interno del numero monografico è indicativa, da un lato, dell'apertura al panorama europeo a cui la *Rivista* ha aspirato sin dalle sue origini, e dall'altro della sua apertura interpretativa, che le ha permesso di accogliere al suo interno posizioni storiografiche molto diverse e talvolta opposte tra loro.

Negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione del fascicolo, la *Rivista* offre altri due importantissimi contributi agli studi su Hobbes, ospitando le edizioni di due inediti hobbesiani: nel 1963, la prima edizione integrale del *Tractatus opticus*, a cura di Franco Alessio²⁸, che degli scritti di Hobbes sull'ottica si era già occupato nel suo saggio per il numero monografico; nel 1965, a cura di Arrigo Pacchi, un elenco di libri redatto personalmente da

²⁷ TISATO 1953, 624. A distanza di quasi tre decenni, anche il nuovo libro di Polin, intitolato *Hobbes, Dieu et les hommes* (1981), sarà recensito sulla *Rivista*, questa volta da Arrigo Pacchi: cfr. PACCHI 1983.

²⁸ ALESSIO 1963.

Hobbes nel 1634 e conservato nell'archivio dei Duchi del Devonshire, fonte di preziose informazioni sugli interessi del filosofo in un periodo poco noto della sua biografia intellettuale²⁹. Nel 1978 un nuovo fascicolo monografico, questa volta dedicato a Epicuro e all'epicureismo, offre a Pacchi un'occasione per tornare a parlare di Hobbes: se i suoi contributi precedenti erano stati di carattere bibliografico e filologico³⁰, nel saggio su Hobbes e l'epicureismo l'accuratezza filologica e la ricchezza dello studio sulle fonti si coniugano con una grande finezza interpretativa³¹. Nel secondo fascicolo dello stesso anno, Warrender dà notizia della propria edizione completa delle opere del filosofo, all'epoca in corso di pubblicazione e destinata a diventare quella di riferimento³². Infine, completano il quadro della presenza di Hobbes nella *Rivista* numerose recensioni di edizioni e studi hobbesiani, apparse con regolarità lungo tutto l'arco temporale qui esaminato. Nel complesso, insomma, si può certamente dire che Hobbes sia tra gli autori del Seicento che sono al centro degli interessi e dell'impegno della *Rivista*. Questo impegno si esprime in tutte le direzioni possibili: la pubblicazione di inediti, la compilazione di rassegne bibliografiche, il resoconto costante sulla bibliografia recente, l'indagine sulle fonti e, infine, il contributo critico, spesso mirato a intervenire nel dibattito internazionale. Il fascicolo monografico del 1962 rappresenta certamente lo sforzo più significativo compiuto dalla *Rivista* in questo senso. Tra i saggi raccolti al suo interno, molti entreranno a far parte della bibliografia di riferimento sul filosofo. La sua uscita si colloca in un momento particolare della storia degli studi hobbesiani³³: dopo una lunga fase di stagnazione, negli anni '30 del Novecento un'opera decisiva di Leo Strauss aveva impresso al dibatti-

29 PACCHI 1965.

30 Cfr. PACCHI 1962; PACCHI 1965.

31 PACCHI 1978.

32 WARRENDER 1978.

33 Per la ricostruzione che segue, facciamo riferimento soprattutto a PACCHI 1995, 125-197. Cfr. anche PACCHI 1966, PACCHI 1968, PACCHI 1983 e VIOLA 1988.

to una svolta, la cui spinta era stata poi rinvigorita un ventennio più tardi proprio dagli interventi di Warrender e Polin. Agli inizi degli anni '60, insomma, la discussione su Hobbes si presentava più viva che mai. In effetti, una prima rivalutazione di Hobbes dopo l'ovvia svalutazione operata da Hegel era avvenuta negli ultimi decenni dell'Ottocento sulla spinta di Victor Cousin e poi di correnti diverse, il positivismo, il neokantismo, il pragmatismo e il marxismo. A questa rinascita aveva dato un interessante contributo anche la storiografia italiana con Rodolfo Mondolfo e il suo *La morale di Thomas Hobbes* (1903)³⁴. Monografie fondamentali erano state pubblicate in Germania e Inghilterra, ma nel giro di qualche decennio il dibattito aveva finito per sclerotizzarsi in una sterile contrapposizione tra i sostenitori di un Hobbes empirista e quelli di un Hobbes razionalista, e sulla questione connessa della dipendenza o meno della sua filosofia da quella di Francis Bacon. In questo contesto si collocava anche una delle prime e rare monografie in lingua italiana, *La filosofia di Tommaso Hobbes* (1929) di Adolfo Levi³⁵, che, pur contenendo analisi profonde e originali di alcuni punti della filosofia hobbesiana, risentiva della stagnazione del dibattito, cui non aggiungeva nulla di sostanzialmente nuovo. Il momento di svolta è segnato invece nel 1936 appunto da Leo Strauss, la cui fortunata e controversa *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*³⁶ sposta l'asse della discussione su una questione nuova e ricca di sviluppi: quella del rapporto, in Hobbes, tra filosofia della natura e filosofia politica. Strauss sostiene la tesi dell'autonomia e della priorità della teoria politica hobbesiana rispetto alla filosofia naturale. L'effetto sugli studi negli anni che seguono è di un «generale declino di interesse per il materialismo e la concezione della natura dell'autore del *De Corpore*, a tutto

34 MONDOLFO 1903.

35 LEVI 1929.

36 STRAUSS 1936.

vantaggio dell'etica e della politica, che a partire da questo periodo incominciano a sollecitare l'interesse pressoché esclusivo degli studiosi», soprattutto di quelli anglosassoni. Questa tendenza, definita da Pacchi «scissionista» e contrapposta a quella «continuista», minoritaria, mirata invece a preservare un'unità del pensiero hobbesiano³⁷, trova il suo rappresentante più estremo in Warrender, la cui *Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (1957)³⁸, pubblicata appena cinque anni prima del fascicolo della *Rivista*, conoscerà un'ampia fortuna e resterà a lungo al centro delle discussioni hobbesiane. L'esponente principale del fronte dei critici di Warrender e della tesi scissionista sarà Polin. I due, come si è visto, si trovano riuniti in un dialogo ideale nel fascicolo hobbesiano della *Rivista*, la cui pubblicazione si colloca dunque proprio nel vivo di questo dibattito e mira a intervenire. Al momento della pubblicazione del fascicolo, il panorama italiano degli studi su Hobbes non si presentava come particolarmente ricco, anche se c'erano stati contributi di qualche rilevanza nel corso dei decenni precedenti, come quelli menzionati di Mondolfo e Levi. Si può dunque immaginare che la scelta di realizzare un numero monografico che riunisse alcuni tra i più grandi storici della filosofia e specialisti di Hobbes, tra cui i due protagonisti del dibattito in corso, mirasse a porre rimedio a questa lacuna. Nessuna dichiarazione d'intenti esplicita appare nel fascicolo che, privo di qualunque introduzione, si apre direttamente con il saggio di Viano intitolato «Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes»³⁹. Tuttavia, il titolo e il contenuto del saggio di apertura dichiarano da sé una presa di posizione confermata poi dagli altri articoli: nonostante lo spazio dato al saggio di Warrender, il volume preso nel suo insieme si schiera nettamente a favore della visione conti-

37 PACCHI 1995, 134.

38 WARRENDER 1957.

39 VIANO 1962.

nuista della filosofia di Hobbes. Del resto, lo stesso Warrender evita, in questa occasione, di entrare esplicitamente nel merito del dibattito tra continuisti e scissionisti, proponendo piuttosto un'analisi interna della morale hobbesiana, di cui intende sottolineare l'aspetto sistematico e fondato su postulati⁴⁰. Vi entra, al contrario, Polin, il cui esame del concetto di giustizia in Hobbes prende le mosse dall'affermazione del filosofo nell'epistola dedicata al conte di Newcastle degli *Elements of Law Natural and Politic* (1640), secondo cui lo scopo dell'opera era «to reduce this doctrine [of justice and policy] to the rules and infallibility of reason»⁴¹.

Quanto a Viano, il suo saggio di apertura affronta proprio la questione al centro del dibattito, quella del rapporto tra scienza matematica e naturale e teoria etico-politica in Hobbes. Significativamente, il punto di partenza è la stessa citazione degli *Elements of Law* richiamata da Polin, cui Viano aggiunge un'ulteriore specificazione, e cioè che quei principi cui Hobbes intendeva ridurre la scienza politica sono proprio «i principi della geometria e della meccanica», e che all'elaborazione di questa idea Hobbes era giunto attraverso la scoperta di Euclide. L'intento di Viano è, di fatto, quello di smentire la tesi straussiana attraverso un'accurata ricostruzione e «ridiscussione di certi aspetti della formazione filosofica di Hobbes»⁴². Se Strauss aveva insistito su una presunta fase aristotelica del pensiero di Hobbes, incentrata sulla lettura della *Rhetorica* di Aristotele, che a suo parere spiegherebbe la priorità della sua teoria morale-politica rispetto ai successivi interessi per le scienze matematiche, Viano dimostra invece che l'interesse per gli *Elementi* di Euclide risale alla giovinezza di Hobbes e rappresenta il fondamento della sua dottrina politica. L'interesse per la *Rhetorica* aristotelica sarebbe invece successivo e si-

40 Cfr. WARRENDER 1962.

41 Cit. in POLIN 1962, 450.

42 VIANO 1962, 357.

gnificativo di un ridimensionamento da parte di Hobbes della teoria politica di Aristotele, il cui valore sarebbe ridotto a pura retorica proprio perché priva di un fondamento nella scienza naturale. Nel contesto di questa discussione, Viano affronta anche l'altro tema classico, quello del rapporto del filosofo con Bacon. Una continuità va in effetti individuata tra i due, e va individuata proprio nella comune critica alla morale aristotelica e nell'esigenza di «una teoria scientifica delle emozioni, che Aristotele, esaminando le emozioni in sede di retorica, non ha formulato»⁴³. Infine, le conclusioni della sua analisi portano lo studioso a prendere posizione anche rispetto a un'altra questione da tempo al centro delle discussioni tra gli interpreti di Hobbes, quella del suo essere o meno un teorico dello Stato totalitario: contro le interpretazioni che, sulla scia di Carl Schmitt⁴⁴, lo vedevano come tale, Viano dimostra che, al contrario,

L'organizzazione politica della società umana che egli propugna, ha come scopo proprio quello di rendere possibile un'esatta delimitazione dei poteri dei singoli e dei mezzi cui questi possono fare appello. Da ciò risulta subito evidente come molte polemiche contemporanee che accusano la politica di Hobbes di difendere lo stato totalitario o che dipingono a tinte fosche il sovrano, così come è concepito da Hobbes, non hanno tenuto presenti questi presupposti del pensiero politico hobbesiano. Per Hobbes, l'istituzione della sovranità assoluta è la realizzazione di una condizione che permette la prevedibilità del configurarsi delle relazioni tra i membri di un gruppo umano, cioè è la condizione che permette di far conto sul comportamento degli altri uomini, prima che esso si verifichi. In questo senso Hobbes ha sempre difeso i vantaggi che i singoli uomini possono ricavare dall'istituzione di uno stato, quale egli auspica⁴⁵.

Quest'ultima questione, a proposito della quale Viano rimanda a Polin, è ripresa e affrontata con grande approfondimento e attenzione al quadro storico nel saggio di Cattaneo. Questi si interroga sul tema classico di Hobbes come teorico dell'assolutismo da una prospettiva originale: cercando, cioè, di co-

43 VIANO 1962, 362.

44 Cfr. SCHMITT 1938.

45 VIANO 1962, 391.

gliere il significato storico della dottrina politica hobbesiana e esaminando i suoi rapporti col pensiero democratico, a partire dall'esame delle opinioni del filosofo sulla rivoluzione inglese e di quelle dei rivoluzionari francesi sul filosofo. La conclusione a cui giunge Cattaneo rispecchia la ricchezza e complessità della sua analisi:

Volendo trarre due conclusioni molto generali, queste potrebbero essere le seguenti. Da un punto di vista storico, bisogna riconoscere un generale carattere progressista e predemocratico, in quanto antifeudale, della dottrina di Hobbes. Da un punto di vista teorico, il fatto che la dottrina di Hobbes abbia un fondamento giusnaturalistico e contrattualistico, fa sì che questa «prenda la mano» a volte alle sue intenzioni ideologiche, e ponga delle premesse e degli elementi che vengono poi sviluppati da correnti giusnaturalistiche e contrattualistiche di carattere democratico e rivoluzionario⁴⁶.

La questione del giusnaturalismo di Hobbes è affrontata poi nel saggio di Bobbio⁴⁷, mentre Dal Pra propone una raffinata serie di osservazioni sulla logica di Hobbes⁴⁸ e Garin si sofferma invece sulla sua ricezione nel Settecento italiano⁴⁹. In generale, a parte quello di Warrender, tutti i saggi contenuti nel fascicolo si collocano nella cornice interpretativa tracciata da Viano: in particolare quello di Alessio, che attraverso un'indagine filologicamente accurata sugli studi di ottica di Hobbes conferma l'idea di una continuità tra l'aspetto scientifico e quello politico delle sue dottrine⁵⁰.

In conclusione, si può dire che l'importanza del contributo offerto dalla *Rivista* al panorama italiano degli studi su Hobbes consiste, in primo luogo, nel proporre una trattazione aggiornata rispetto al dibattito internazionale recente; in secondo luogo, nell'offrire a questo dibattito un contributo, il cui ca-

46 CATTANEO 1962, 513.

47 BOBBIO 1962.

48 DAL PRA 1962.

49 GARIN 1962.

50 ALESSIO 1962.

rattere di originalità deriva direttamente dallo spirito proprio della *Rivista*. È infatti sulla base di analisi filologiche rigorose, dello studio di testi poco noti, dell'indagine sulle fonti e del rifiuto di ogni preconconcetto interpretativo che la *Rivista* arriva ad arricchire il panorama degli studi, anche in un ambito in cui fino ad allora la storiografia italiana era stata poco presente.

Il Francis Bacon di Paolo Rossi: una svolta interpretativa

La gran parte dei contributi di Paolo Rossi (1923-2012) pubblicati sulla *Rivista di storia della filosofia* riguardano Francis Bacon. Il suo primo intervento sul periodico, nel 1950, è una recensione di un testo introduttivo a Bacon in francese, *Pour connaître la pensée de Bacon* di Pierre-Maxime Schuhl⁵¹. Nel 1953 Rossi pubblica un primo breve studio monografico sull'interpretazione baconiana delle favole antiche all'interno della collana delle Pubblicazioni della *Rivista critica di storia della filosofia*, seguito l'anno successivo da un articolo sullo stesso tema apparso nelle pagine della *Rivista*⁵². Inaugura così una lunga serie di lavori su Bacon, pubblicando sulla *Rivista* altri cinque saggi sul filosofo e un repertorio bibliografico nell'arco di un quindicennio⁵³. Insieme ad altri tre articoli, rispettivamente di Marco Macciò nel 1962, di Valeria Giachetti Assenza nel 1980 e di Mariafranca Spallanzani nel 1982, e a numerose recensioni di scritti su e di Bacon, gli articoli di Rossi fanno della *Rivista* una delle sedi scientifiche di riferimento più importanti per gli studi baconiani.

Che Paolo Rossi abbia scelto la *Rivista* come sede privilegiata per la pubblicazione dei suoi studi su Bacon si spiega con la piena coerenza tra il suo metodo di indagine e il programma di Dal Pra. Francis Bacon apparteneva, d'altronde, a quel gruppo di pensatori che, «trascurati dalla filosofia idea-

⁵¹ ROSSI 1950.

⁵² Rispettivamente, ROSSI 1953 e ROSSI 1954.

⁵³ ROSSI 1956, ROSSI 1957(1), ROSSI 1957(2), ROSSI 1960(2), ROSSI 1974 e ROSSI 1977.

listica o qualificati come irrilevanti per la filosofia [,] diventarono oggetti di un allargamento o di una estensione dell'oggetto "filosofia"»⁵⁴, come dirà lo stesso Rossi anni più tardi, accostando il caso della riscoperta di Bacon a quelli analoghi di Newton, Leonardo e Conti. Molti degli articoli di Rossi apparsi sulla *Rivista* saranno poi rifusi nei suoi lavori monografici, tra cui i fondamentali *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, pubblicato per la prima volta nel 1957 (a ridosso del primo gruppo di articoli apparsi sulla *Rivista*)⁵⁵, *Clavis universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (1960)⁵⁶ e *I filosofi e le macchine: 1400-1700* (1962)⁵⁷. Queste opere segnano una svolta interpretativa e diventeranno classici imprescindibili nel panorama internazionale degli studi su Bacon e sulla nascita della scienza moderna. Si può dunque dire che sia proprio sulle pagine della *Rivista* che questa svolta si prepara e trova la sua prima espressione. Fino a che punto questi lavori rappresentassero una rottura con gli schemi storiografici precedenti lo spiega lo stesso Rossi nella Prefazione alla seconda edizione di *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*. La fortuna di Bacon era stata segnata da sempre da una contrapposizione netta, sterile e spesso dettata da ragioni ideologiche, tra esaltazioni e esecrazioni. Osannato dall'Illuminismo e dai suoi simpatizzanti come precursore e fondatore della scienza moderna, era stato condannato dalle parti a vario titolo avverse all'Illuminismo come responsabile delle degenerazioni della "secca" scienza moderna, fino a raggiungere il culmine dell'appiattimento con l'idealismo, la cui storiografia

54 ROSSI 1999, 118.

55 Il volume, diventato ben presto un classico di riferimento per gli studi baconiani, conosce una seconda edizione del 1974 e una terza nel 2004, oltre che traduzioni in diverse lingue. Per una lista degli studi baconiani di Rossi, in cui sono segnalate anche le rifusioni degli articoli all'interno di volumi, cfr. ROSSI 2004, 48-50.

56 ROSSI 1960(1).

57 ROSSI 1962.

condusse da un lato a una sistemazione di comodo della filosofia di Bacone all'interno di una storia "dinastica" della filosofia e dall'altro portò a vedere in Bacone solo il costruttore di una gigantesca "macchina logica" destinata a restare inutilizzata. Identificando l'intera opera di Bacone con il secondo libro del *Novum Organum*, l'impresa di una totale liquidazione si presentava come non eccessivamente difficile⁵⁸.

Contro queste semplificazioni, riprese in modi diversi da scuole diverse, da quella di Popper a quella di Francoforte, dettate spesso da motivi ideologici e per lo più poco attente ai testi, si assiste nel corso della prima metà del Novecento a una serie di tentativi di riportare Bacon alla sua verità storica, considerando la sua opera in maniera più fedele al testo e per la prima volta nella sua interezza. Tra questi tentativi Rossi individua tre precedenti significativi delle proprie ricerche: anche in questo caso, come per Hobbes, un contributo importante in Italia era stato dato da Adolfo Levi, che nel 1925 aveva pubblicato una voluminosa monografia su *Il pensiero di Francesco Bacone considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano*⁵⁹; in ambito anglosassone, invece, si segnalavano soprattutto il libro di Fulton Anderson intitolato *The Philosophy of Francis Bacon* (1948)⁶⁰ e quello di Benjamin Farrington, tradotto in italiano nel 1952 con il titolo di *Francesco Bacone, filosofo dell'età industriale*⁶¹. Rossi afferma, a proposito del suo *Francesco Bacone* – ma il discorso è valido naturalmente anche per gli articoli che lo avevano preparato – che «l'impianto del [...] libro era molto diverso da quello delle precedenti monografie»: come gli autori di quest'ultime, Rossi si serviva di tutti i testi di Bacon e li esaminava con cura filologica, ma, a differenza loro, si sforzava di inserirli in un contesto e di mostrare «come la filosofia di

58 ROSSI 2004, 72.

59 LEVI 1925.

60 ANDERSON 1948.

61 FARRINGTON 1952.

Bacone si sviluppò dalla tradizione culturale della sua età⁶². Così facendo, Rossi spostava «il centro della discussione»⁶³ e restituiva un'immagine del tutto inedita di Bacon, che da semplice precursore della scienza moderna diventava, invece, anche espressione di una cultura rinascimentale legata al magismo e all'alchimia. Questo significava modificare la comprensione storica non soltanto di un autore, ma della nascita stessa della scienza moderna, a cui non si poteva più guardare prescindendo dai suoi legami con il pensiero magico-alchimistico rinascimentale. Allo stesso tempo, rimanendo fedele al suo rigore di storico, Rossi non cadeva neanche nell'eccesso opposto, in cui sarebbero caduti altri sulla scia dei suoi studi, di esaurire la scienza moderna nella sua riduzione alla tradizione ermetica e magico-alchimistica. Al contrario, una vera comprensione storica tanto di Bacon quanto della scienza moderna doveva essere in grado di tenere insieme elementi di continuità e elementi di rottura, senza cedere alla tentazione di interpretazioni troppo facili.

Il modo in cui Rossi tratta di Bacon è insomma del tutto inedito, e lo è precisamente in virtù di quella prospettiva che condivide con la direzione della *Rivista*: da un lato, l'attenzione filologica al corpus, considerato nella sua interezza e non solo per gli scritti maggiori o più noti; dall'altro lato, una ricostruzione del contesto in cui quei testi si collocano, che sia in grado di valorizzare tanto gli elementi di continuità con il passato quanto quelli di rottura e di anticipazione degli sviluppi successivi. Questo atteggiamento ha un esito particolarmente dirompente nel caso di una figura come quella di Bacon, che della rottura col passato aveva fatto un vanto e un fondamento dichiarato della propria filosofia, e che la storiografia era a sua volta abituata a considerare più come un anticipatore del pensiero successivo (scientifico) che come un erede di quello precedente (magico). Articolo dopo articolo, Rossi rivela

62 ROSSI 2004, 11.

63 ROSSI 2004, 13.

un Bacon diverso, che allo stesso tempo reagisce alla tradizione e ne è debitore. Non è un caso che le prime ricerche baconiane di Rossi, che, come si è visto, trovano espressione prima nella collana della *Rivista* e poi nella *Rivista* stessa, si soffermino sull'uso baconiano delle favole antiche: un tema che evidentemente spinge a interrogarsi sul nodo problematico della questione, cioè il rapporto di Bacon con il passato. L'articolo sulle favole antiche apparso nel 1954 è già esemplare del nuovo atteggiamento metodologico di Rossi: prende le mosse infatti dalla rivalutazione di un'opera di Bacon che a lungo era stata considerata dagli studiosi come un mero esercizio di stile, il *De Sapientia Veterum* (1609). Rossi ne sostiene, al contrario, la rilevanza filosofica, mostrando come questo scritto consenta «una più precisa valutazione del naturalismo e del materialismo baconiano»⁶⁴. L'importanza del *De Sapientia Veterum* era già stata riconosciuta, negli anni precedenti a quelli in cui scrive Rossi, da Anderson e Levi, ma i limiti dei loro lavori stavano nel non aver saputo cogliere lo snodarsi di più fasi nel pensiero di Bacon sulla mitologia antica, e soprattutto «in una insufficiente ambientazione culturale dell'opera». Quell'ambientazione che appunto, da questo articolo in poi e attraverso tutti quelli che seguiranno, farà la forza della nuova interpretazione di Bacon proposta da Rossi. Altri temi che lo studioso pone per primo al centro della discussione dalle pagine della *Rivista* sono quello dell'arte della memoria e della sua importanza nella costruzione della teoria del metodo⁶⁵, e quello dei rapporti tra filosofia, scienza e arti meccaniche nel pensiero di Bacon e dei suoi contemporanei⁶⁶. Anche in questi casi si tratta di indagini che rientrano perfettamente nello spirito della *Rivista*, per la loro attenzione a un contesto storico fatto non solo di pura speculazione filosofica, ma anche di pratiche scientifiche e sperimentali e

64 ROSSI 1954, 164.

65 ROSSI 1960(2).

66 ROSSI 1956.

di intersezioni tra i saperi.

Come si è accennato, Rossi non fu l'unico a pubblicare saggi su Bacon nella *Rivista*, ma certamente la traccia segnata dalla sua interpretazione è visibile, in un modo o nell'altro, anche nei lavori degli altri contributori. Quello di Macciò, dedicato all'atomismo di Bacon, in parte adotta le conclusioni di Rossi a proposito dell'influsso esercitato sul filosofo dal pensiero magico-alchimistico, ma in parte ne prende le distanze e ne sottolinea le lacune⁶⁷. La *Rivista* si dimostra insomma aperta ad accogliere posizioni interpretative diverse, anche quando si tratta di mettere in discussione alcuni tra i suoi più prestigiosi collaboratori. Nel caso, invece, del contributo di Giachetti Assenza, a partire dagli studi di Rossi, che fanno da punto di riferimento indiscusso, la studiosa colma alcune lacune tramite ricerche documentarie approfondite, un esempio tipico e molto ben riuscito del modo in cui la *Rivista* contribuì all'avanzamento delle conoscenze⁶⁸. Infine, il saggio di Spallanzani tratta l'aspetto della ricezione, e in particolare Bacon come fonte dell'idea di *arbor scientiarum* alla base dell'enciclopedismo settecentesco, offrendo così un solido fondamento di analisi storico-filologica a quel rapporto dell'Illuminismo con Bacon che aveva così profondamente segnato le vicende della fortuna del filosofo⁶⁹.

Le «Schede» di Eugenio Garin: il Seicento dei "minori", il Seicento dei medici

I casi di Galilei, Hobbes e Bacon sono significativi del contributo dato dalla *Rivista* allo studio di pensatori che, a vario titolo, rappresentano la corrente empirista. Nel caso di Galilei si tratta di prendere posizione in un dibattito

67 MACCIÒ 1962.

68 GIACHETTI ASSENZA 1980.

69 SPALLANZANI 1982.

già avviato da tempo in Italia, per Hobbes di aprirsi alle discussioni storiografiche più recenti e vive nella scena europea, mentre per Bacon si tratta di costruire quasi da principio una storiografia italiana, in grado di non solo di confrontarsi con quella internazionale, ma di diventarne indispensabile punto di riferimento. Pur nelle differenze dovute agli oggetti di studio e alle sensibilità dei singoli studiosi, nel trattamento riservato a questi autori si possono rintracciare alcune costanti: l'importanza attribuita alla base documentaria, che spesso comporta anche la scoperta o la valorizzazione di testi ignoti o poco noti; la centralità del rapporto tra filosofia e scienza; la convinzione dell'appartenenza a tutti gli effetti dell'empirismo alla storia della filosofia; la grande attenzione dedicata alla ricostruzione del contesto; la precisa volontà di intervenire nel dibattito storiografico, italiano e internazionale, proponendo quadri interpretativi originali, spesso di ampio respiro.

Tutto ciò, però, non esaurisce il contributo dato dalla *Rivista* al rinnovamento della storiografia filosofica sul Seicento empirista. I tre autori presi in esame, per quanto fossero stati trascurati (o, nel caso di Galilei, interpretati ideologicamente) dalla storiografia italiana precedente, restavano comunque figure maggiori. Una parte essenziale del Seicento esplorato e riscoperto dalla *Rivista* è invece fatto di autori minori e di correnti di pensiero filosofico e scientifico marginali. Queste figure e correnti occupano certo un posto importante negli studi già esaminati, perché formano quel contesto che spiega i pensatori cosiddetti maggiori, ma hanno anche, nella *Rivista*, un posto a sé, non necessariamente legato alla trattazione dei grandi filosofi. D'altronde, come si è visto, oltre che nei confronti della storia della scienza, la *Rivista* intendeva promuovere un'apertura verso la storia delle idee. Quest'ultima, avendo per caratteristica «non soltanto la determinazione di nuclei concettuali semplici, capaci di entrare in composizioni più complesse, ma anche la ca-

pacità di tali idee di agire e penetrare nei campi conoscitivi e pratici più diversi»⁷⁰, comporta la considerazione di un corpus di testi molto più ampio di quello della vecchia storia della filosofia fatta per grandi autori; in questa prospettiva i minori e i marginali assumono un'importanza inedita.

Nelle celebri «Schede» di Garin, apparse con regolarità nella *Rivista* tra il 1971 e il 1988, questo nuovo sguardo capace di coniugare storia della filosofia, storia della scienza, storia delle idee e filologia si esprime al meglio. Questa rubrica dal titolo anonimo, sobrio e aperto alla maggiore varietà possibile di temi, rappresenta il vero spirito di quel rinnovamento della storiografia filosofica promosso dalla *Rivista di storia del filosofia* – ma anche dal *Giornale critico della filosofia italiana*, dove pure troveranno spazio prima, dal 1947 al 1963, le «Note e notizie» di Garin e poi, a partire dal 1980, le sue «Schede». Leggere le «Schede» è come entrare nell'officina dello storico del pensiero, osservare la pratica concreta del suo mestiere. Il passato è un mosaico, che si ricostruisce pezzo a pezzo ma senza mai perdere di vista il disegno generale. Le «Schede» fanno questo: se alcune sono dedicate alla ricostruzione minuziosa di un tassello, altre sorvolano l'insieme, rivendicandone i legami interni e la complessità. Qui si tratta di portare alla conoscenza della comunità scientifica un documento inedito, lì di rivelare l'interesse di un autore oscuro i cui scritti testimoniano però di un clima generale, altrove di dispiegare i risultati che un'idea ha prodotto nel corso del tempo, altrove ancora di arricchire di nuovi elementi un certo quadro interpretativo. Quello dello storico del pensiero è un lavoro al tempo stesso documentario e interpretativo, senza che nessuno dei due aspetti possa prescindere dall'altro; richiede, per essere svolto con cognizione di causa, competenze multiple, per cui diventa indispensabile la collaborazione tra lo storico della filosofia, quello della scienza, quello delle idee,

70 DAL PRA 1971, 444.

il filologo e il paleografo. Questo è quanto mai vero per epoche di filosofi-scienziati come il Cinque e Seicento. Nella scheda dedicata a un medico del Cinquecento, Antonio Benivieni, Garin esprime molto bene la difficoltà della sfida rappresentata dallo studio di questi secoli:

La storia delle scienze, e del pensiero scientifico, è disciplina ardua; a volerla fare bene converrà uscire dalla fase encomiastica, edificante e programmatica. Nel lavoro 'sul campo' si concreteranno difficoltà e risultati. Per questo è sommamente da lodare chi, invece di generiche professioni di fede metodologiche, o di discorsi tanto generali quanto vuoti, pubblica i documenti, anche una 'pratica' medica incompiuta, ma con la consapevolezza del quadro generale, e di tutta la sua complessità. La indagine storica procede nella misura in cui concezioni generali e dati fattuali si incontrano. Senza le idee, i fatti non solo non si scoprono, ma neppure si cercano; senza i fatti, le idee, le ipotesi, sono vuote. Il vecchio Kant non va mandato in soffitta. Le tesi generali, i 'grandi discorsi', che non si accompagnano a dati precisi, a ricerche concrete, a tecniche adeguate e raffinate, sono chiacchiere fastidiose⁷¹.

Il secolo della rivoluzione scientifica non può che essere al centro di questo «lavoro 'sul campo'». Il Seicento è molto presente, in particolare, nelle «Schede» apparse sulla *Rivista* negli anni 1971-1976. Tra queste, si possono distinguere tre tipologie principali: quelle documentarie, quelle interpretative e quelle storiografiche. Nel primo gruppo rientrano le «Schede» destinate a dare notizia di documenti e scritti poco noti oppure di edizioni recenti di testi fino ad allora inediti. È il caso, per esempio, delle note sulla corrispondenza di Locke, in cui tra l'altro Garin richiama gli specialisti del Seicento e Settecento allo studio dei carteggi, che «sono spesso non meno rilevanti delle opere maggiori, e sono indispensabili per ricostruire il tessuto da cui nacquero»⁷². A questo gruppo appartiene anche la scheda sull'edizione critica a cura di Paolo Cristofolini di un testo pseudo-malebranchiano, il *Trattato dell'infinito*

71 GARIN 1975(1), 96.

72 GARIN 1971(3), 455.

*creato*⁷³.

Nel secondo gruppo di note, Garin fa il punto su un certo argomento di storia delle idee. In molti casi, affronta temi di ampio respiro tenendo insieme autori diversi: per esempio, la questione tipicamente sei-settecentesca dell'anima delle bestie, su cui torna in più occasioni⁷⁴, oppure il dibattito sui preadamiti⁷⁵, o, ancora, la nuova scienza seicentesca e il suo rapporto con tradizioni ritenute meno «rispettabili» da una prospettiva contemporanea, come l'alchimia o la tradizione ermetica⁷⁶. Ci sono poi «Schede» dedicate a singoli autori. Questi, però, o sono figure poco note che Garin intende tirare fuori dall'oscurità – spesso filosofi-scienziati, e comunque sempre intellettuali a cavallo tra più ambiti del sapere, come per esempio i filosofi e medici Luca Tozzi⁷⁷ e Tommaso Cornelio⁷⁸; oppure, se si tratta di pensatori maggiori, le note di Garin hanno sempre come scopo di metterli in relazione con figure minori, di contestualizzarli all'interno dei dibattiti filosofici e scientifici della loro epoca o di arricchirne la lettura tenendo insieme elementi diversi. L'idea di fondo è che una comprensione storicamente fondata del pensiero del Seicento sia possibile soltanto a due condizioni: che non si consideri la scienza come un sapere isolato dalle altre sfere del pensiero, e che non si guardi alla storia del pensiero filosofico-scientifico come a un progresso lineare corrispondente all'avanzamento della verità, perché la storia è fatta invece anche e soprattutto di passi indietro e di passi falsi. Un'espressione chiara di questo punto di vista si trova nelle riflessioni dedicate a Newton e alla *prisca theologia* in una delle prime «Schede»:

73 GARIN 1975(2).

74 GARIN 1971(1) e GARIN 1974(2).

75 GARIN 1972(2).

76 Cfr. GARIN 1976(1), ma temi analoghi compaiono anche in GARIN 1973(1) e GARIN 1974(1), che abbiamo qui incluso nella terza tipologia di «Schede» in quanto si tratta di recensioni.

77 GARIN 1972(1).

78 GARIN 1976(2).

Scindere, come a volte si fa, in Newton come in ogni altro 'scenziato', la 'scienza' pura, e rispettabile, da un complesso tessuto di teorie generali, di ideologie, di credenze religiose, di illusioni di ogni sorta, significa non solo falsificare la storia, ma precludersi l'accesso alla realtà del pensiero scientifico⁷⁹.

Lo svolgimento del pensiero scientifico non è un processo chiaro e lineare, ma è un intreccio complesso in cui entrano concezioni di insieme, il coraggio di operare dei mutamenti, il «gioco delle idee». Altri grandi pensatori del Seicento presi in esame da questa prospettiva sono Descartes, Leibniz e Malebranche: del primo Garin tratta, oltre che in riferimento al dibattito sugli animali macchine, a proposito dello scambio con il medico, mago e astrologo francese Lazare Meyssonier⁸⁰; di Leibniz, esplora i rapporti con l'arte della memoria e l'occultismo rinascimentale⁸¹; quanto a Malebranche, si interessa delle sue fonti, in particolare italiane⁸².

Infine, l'ultimo gruppo di «Schede» è costituito da note critiche su studi recenti. Se in alcuni casi le note sono di apprezzamento, in molti altri Garin denuncia la parzialità e l'eccesso di semplificazione, dovuti a una base documentaria o a competenze linguistiche e filologiche insufficienti. Non si limita però alla critica: suggerisce linee di ricerca e arricchisce il quadro di elementi non presi in considerazione dall'autore dello studio in questione. Il caso della già menzionata nota critica sul saggio di Shea su Galilei è, da questo punto di vista, esemplare: Garin esprime molte perplessità sulla ricostruzione del clima culturale italiano del Seicento fatta da Shea, che giudica schematica e riduttiva. Laddove Shea individua due gruppi di intellettuali, riferentesi gli uni ad Aristotele, gli altri a Platone, Garin sottolinea invece la molteplicità e ricchezza degli orientamenti culturali diffusi nelle accademie e università italia-

79 GARIN 1971(2), 452-453.

80 GARIN 1973(2).

81 GARIN 1971(1).

82 GARIN 1975(3).

ne. La critica all'eccesso di semplificazione di Shea è ancora una volta l'occasione per ribadire che «la vicenda umana è un progresso lineare solo nel Ballo Excelsior; nella realtà è fatta di errori, di sconfitte, di scelte sbagliate, di condanne e di scomuniche inflitte a teorie valide e feconde: di ritorni, magari dopo secoli, su posizioni cadute o bloccate»⁸³.

Quello di Garin è, insomma, un richiamo continuo all'accuratezza della conoscenza documentaria e alla complessità di quadri interpretativi non riducibili al binomio verità/errore. Ne emerge un'immagine del Seicento brulicante di figure minori, dove le maggiori vengono ridimensionate quanto alla loro unicità o genialità e vincolate sempre, comunque, alle fonti e alla ricostruzione del contesto storico-intellettuale, che sarebbe poi la ricostruzione di «situazioni culturali scomparse»⁸⁴. È anche un Seicento in cui gli scienziati (con una certa predilezione per i medici), prevalgono sui filosofi speculativi, anche se con la filosofia continuamente interagiscono, quando non sono loro stessi a farla: la filosofia del Seicento è prima di tutto la filosofia dei medici e degli scienziati.

Conclusioni

Il Seicento attraversato dalla *Rivista di storia della filosofia* è un mondo tutt'altro che monocorde, che si fa fatica a raccogliere attorno a figure maggiori o a pochi, grandi, sistemi di pensiero. L'immagine del Seicento che la *Rivista* lascia impressa ai suoi lettori è variegata e mobile, ma non per questo vaga o indefinita. È, semmai, fin troppo definita, nei dettagli, nei fatti contingenti, nelle piccole scoperte e nell'avvicinarsi di tesi e idee. Passando in rassegna gli articoli su temi seicenteschi, emergono con chiarezza alcune convinzioni:

83 GARIN 1974(1), 334.

84 GARIN 1971(2), 453.

che la filosofia del Seicento è inspiegabile senza la sua scienza; che le grandi figure del pensiero sono incomprensibili senza il loro contesto fatto anche di personaggi minori e teorie fallimentari; che l'empirismo è stato, non meno del razionalismo, una corrente fondamentale del pensiero seicentesco e dei suoi successivi sviluppi; che la stessa distinzione tra razionalismo ed empirismo non porta lontano se utilizzata come una categoria interpretativa rigida. L'empirismo privilegiato dalla *Rivista* è quello degli scienziati o comunque quello più direttamente derivante dalle scienze naturali: quello di Bacon, di Galilei, di Newton e di un Hobbes in primo luogo scienziato e poi scienziato della politica⁸⁵. Se la necessità di recuperare da un lato i testi nella loro verità, e dall'altro di allargare il più possibile lo sguardo ai contesti, è dichiarata dalla *Rivista* rispetto allo studio della storia della filosofia in generale, sembra emergere con urgenza particolare rispetto allo studio del Seicento, che nelle sue pagine smette di essere l'epoca dei sistemi e delle rotture con il passato, perché le rotture non esistono senza le continuità e i sistemi si costruiscono dai frammenti e sono sempre lì lì per tornare a frantumarsi.

LAURA NICOLI

VOLTAIRE FOUNDATION, OXFORD – FONDAZIONE 1563 PER L'ARTE E LA
CULTURA, TORINO*

⁸⁵ È interessante notare che, a fronte degli otto articoli e due recensioni dedicati a Bacon e del numero monografico consacrato a Hobbes (insieme ad altri articoli e recensioni), negli anni che qui prendiamo in considerazione la *Rivista* dedica a Locke numerose recensioni, ma soltanto un articolo, riguardante un episodio della ricezione settecentesca, le *Notae ad Lockium* di Francesco Maria Zanotti (DE ZAN 1983). Quanto a Newton, la sua presenza nella *Rivista* è dovuta soprattutto a Clelia Pighetti, autrice di una rassegna bibliografica e di un articolo sulla ricezione italiana (PIGHETTI 1960 e PIGHETTI 1961), cui vanno aggiunte alcune recensioni.

* lauranicoli85@gmail.com; Voltaire Foundation, 99 Banbury Road, OX2 6JX Oxford, United Kingdom.

BIBLIOGRAFIA

ALESSIO 1962 = FRANCO ALESSIO, «*De Homine e A Minute or first Draught of the Optiques* di Thomas Hobbes», *Rivista critica di storia della filosofia* 17 (1962), 393-410.

ALESSIO 1963 = FRANCO ALESSIO (ed.), «Thomas Hobbes: *Tractatus opticus* (Harley Mss. 6796, ff. 193-266). Prima edizione integrale», *Rivista critica di storia della filosofia* 18 (1963), 147-228.

ANDERSON 1948 = FULTON H. ANDERSON, *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948.

BOBBIO 1962 = NORBERTO BOBBIO, «Hobbes e il giusnaturalismo», *Rivista critica di storia della filosofia* 17 (1962), 470-485.

BORGHERO 2022 = CARLO BORGHERO, «L'Italia e Galileo», *Noctua* 9 (2022), 222-244.

CAMBI 1998 = FRANCO CAMBI, «Mario Dal Pra uomo di scuola e "pedagogista" laico», in MARIA ASSUNTA DEL TORRE (ed.), *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della «Rivista di storia della filosofia»*, 19-31, Milano, Franco Angeli, 1998.

CAROTI 1977 = STEFANO CAROTI, «Nicole Oresme precursore di Galileo e di Descartes?», *Rivista critica di storia della filosofia* 32 (1977), 11-23, 413-435.

CATTANEO 1962 = MARIO A. CATTANEO, «Hobbes e il pensiero democratico nella rivoluzione inglese e nella rivoluzione francese», *Rivista critica di storia della filosofia* 17 (1962), 486-513.

DAL PRA 1946(1) = MARIO DAL PRA, «Premessa», *Rivista di storia della filosofia* 1 (1946), 1-3.

DAL PRA 1946(2) = MARIO DAL PRA, «La teoria storiografica di Mably», *Rivista di storia della filosofia* 1 (1946), 60-83.

DAL PRA 1951 = MARIO DAL PRA, «Cinque anni di vita», *Rivista critica di storia della filosofia* 6 (1951), 1-7.

DAL PRA 1962 = MARIO DAL PRA, «Note sulla logica di Hobbes», *Rivista critica di storia della filosofia* 17 (1962), 411-433.

DAL PRA 1971 = MARIO DAL PRA, «Storia e verità della filosofia», *Rivista critica di storia della filosofia* 26 (1971), 439-449.

DAL PRA, MINAZZI 1992 = MARIO DAL PRA, FABIO MINAZZI, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Milano, Rusconi, 1992.

DE ZAN 1983 = MAURO DE ZAN, «Un inedito di F. M. Zanotti: le *Notae ad Lockium*», *Rivista critica di storia della filosofia* 38 (1983), 470-495.

FARRINGTON 1952 = BENJAMIN FARRINGTON, *Francesco Bacone, filosofo dell'età industriale*, Torino, Einaudi, 1952. Prima edizione inglese 1949.

GARIN 1962 = EUGENIO GARIN, «Appunti per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano», *Rivista critica di storia della filosofia* 17 (1962), 514-527.

GARIN 1971(1) = EUGENIO GARIN, «Schede. I. L'anima delle bestie», *Rivista critica di storia della filosofia* 26 (1971), 450-452.

GARIN 1971(2) = EUGENIO GARIN, «Schede. II. Newton e la "Prisca Theologia"», *Rivista critica di storia della filosofia* 26 (1971), 452-454.

GARIN 1971(3) = EUGENIO GARIN, «Schede. III. La corrispondenza di Locke», *Rivista critica di storia della filosofia* 26 (1971), 454-455.

GARIN 1972(1) = EUGENIO GARIN, «Schede. I. Luca Tozzi o la filosofia dei medici», *Rivista critica di storia della filosofia* 27 (1972), 75-78.

GARIN 1972(2) = EUGENIO GARIN, «Schede. IV. I preadamiti», *Rivista critica di storia della filosofia* 27 (1972), 230-232.

GARIN 1973(1) = EUGENIO GARIN, «Schede. I. Arte della memoria, enciclopedia e classificazione delle scienze», *Rivista critica di storia della filosofia* 28 (1973), 196-199.

GARIN 1973(2) = EUGENIO GARIN, «Schede. II. Lazare Meyssonier e Descartes», *Rivista critica di storia della filosofia* 28 (1973), 199-201.

GARIN 1974(1) = EUGENIO GARIN, «Schede. I. La nuova scienza e il simbolo del 'libro'», *Rivista critica di storia della filosofia* 29 (1974), 328-334.

GARIN 1974(2) = EUGENIO GARIN, «Schede. II. Gli animali macchine», *Rivista critica di storia della filosofia* 29 (1974), 335-339.

GARIN 1975(1) = EUGENIO GARIN, «Schede. I. Antonio Benivieni», *Rivista critica di storia della filosofia* 30 (1975), 95-97.

GARIN 1975(2) = EUGENIO GARIN, «Schede. III. Il "Trattato dell'infinito creato"», *Rivista critica di storia della filosofia* 30 (1975), 99-102.

GARIN 1975(3) = EUGENIO GARIN, «Schede. IV. Filosofi italiani citati da Malebranche», *Rivista critica di storia della filosofia* 30 (1975), 102-103.

GARIN 1976(1) = EUGENIO GARIN, «Schede. II. Divagazioni ermetiche», *Rivista critica di storia della filosofia* 31 (1976), 462-466.

GARIN 1976(2) = EUGENIO GARIN, «Schede. III. A proposito di Tommaso Cornelio», *Rivista critica di storia della filosofia* 31 (1976), 467-470.

GARIN 1993 = EUGENIO GARIN, «Mario Dal Pra», *Rivista di storia della filosofia* 48 (1993), 231-237.

GIACHETTI ASSENZA 1980 = VALERIA GIACHETTI ASSENZA, «Bernardino Telesio: il migliore dei moderni. I riferimenti a Telesio negli scritti di Francesco Bacone», *Rivista critica di storia della filosofia* 35 (1980), 41-78.

LEVI 1925 = ADOLFO LEVI, *Il pensiero di Francesco Bacone considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano*, Torino, Paravia, 1925.

LEVI 1929 = ADOLFO LEVI, *La filosofia di Tommaso Hobbes*, Milano-Genova-Roma-Napoli, Società editrice Dante Alighieri, 1929.

MACCIÒ 1962 = MARCO MACCIÒ, «A proposito dell'atomismo nel *Novum organum* di Bacone», *Rivista critica di storia della filosofia* 17 (1962), 188-196.

MINAZZI 2018 = FABIO MINAZZI (ed.), *Mario Dal Pra nella "scuola di Milano". La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche)*, Milano-Udine, Mimesis, 2018.

MONDOLFO 1903 = RODOLFO MONDOLFO, *Saggi per la storia della morale utilitaria, I: La morale di Thomas Hobbes*, Verona, F.lli Drucker, 1903.

MORPURGO TAGLIABUE 1946 = GUIDO MORPURGO TAGLIABUE, «I processi di Galileo e l'epistemologia», *Rivista di storia della filosofia* 1 (1946), 129-162, 257-300.

MORPURGO TAGLIABUE 1947 = GUIDO MORPURGO TAGLIABUE, «I processi di Galileo e l'epistemologia», *Rivista di storia della filosofia* 2 (1947), 11-37.

MORPURGO TAGLIABUE 1963 = GUIDO MORPURGO TAGLIABUE, *I processi di Galileo e l'epistemologia*, Vicenza, Edizioni di Comunità, 1963.

PACCHI 1962 = ARRIGO PACCHI, «Bibliografia hobbesiana dal 1840 ad oggi», *Rivista critica di storia della filosofia* 17 (1962), 528-547.

PACCHI 1965 = ARRIGO PACCHI, «Ruggero Bacone e Roberto Grossatesta in un inedito hobbesiano del 1634», *Rivista critica di storia della filosofia* 20 (1965), 499-502.

PACCHI 1966 = ARRIGO PACCHI, «Cinquant'anni di studi hobbesiani», *Rivista di filosofia* 57 (1966), 306-335.

PACCHI 1968 = ARRIGO PACCHI, «Studi hobbesiani negli ultimi venticinque anni in Italia», *Cultura e Scuola* 28 (1968), 118-126.

PACCHI 1978 = ARRIGO PACCHI, «Hobbes e l'epicureismo», *Rivista critica di storia della filosofia* 33 (1978), 54-71.

PACCHI 1983 = ARRIGO PACCHI, «Recensione di RAYMOND POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes* (PUF 1981)», *Rivista critica di storia della filosofia* 38 (1983), 233-237.

PACCHI 1995 = ARRIGO PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 1995. Prima edizione 1971.

PAPI 1998 = FULVIO PAPI, «Dal Pra e il dibattito filosofico nel dopoguerra», in MARIA ASSUNTA DEL TORRE (ed.), *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della «Rivista di storia della filosofia»*, 69-85, Milano, Franco Angeli, 1998.

PIGHETTI 1960 = CLELIA PIGHETTI, «Cinquant'anni di studi newtoniani (1908-1959)», *Rivista critica di storia della filosofia* 15 (1960), 181-203, 295-318.

PIGHETTI 1961 = CLELIA PIGHETTI, «Per la storia del newtonianesimo in Italia: aspetti e problemi di un importante incontro», *Rivista critica di storia della filosofia* 16 (1961), 425-434.

POLIN 1962 = RAYMOND POLIN, «Justice et raison chez Hobbes», *Rivista critica di storia della filosofia* 17 (1962), 450-469.

RONCHETTI 2018 = EMANUELE RONCHETTI, «Hume e l'empirismo moderno nel giudizio di Mario Dal Pra», in FABIO MINAZZI (ed.), *Mario Dal Pra nella "scuola di Milano". La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche)*, 280-291, Milano-Udine, Mimesis, 2018.

ROSSI 1950 = PAOLO ROSSI, «Recensione di PIERRE-MAXIME SCHUHL, *Pour connaître la pensée de Bacon* (Bordas 1949)», *Rivista critica di storia della filosofia* 5 (1950), 235-236.

ROSSI 1953 = PAOLO ROSSI, «L'interpretazione baconiana delle favole antiche», Pubblicazioni della *Rivista critica di storia della filosofia*, Roma-Milano, Bocca, 1953.

ROSSI 1954 = PAOLO ROSSI, «Le "favole antiche" nel pensiero di F. Bacone», *Rivista critica di storia della filosofia* 9 (1954), 156-182.

ROSSI 1956 = PAOLO ROSSI, «Sulla valutazione delle arti meccaniche nei secoli XVI e XVII», *Rivista critica di storia della filosofia* 11 (1956), 126-148.

ROSSI 1957(1) = PAOLO ROSSI, «Sul carattere non utilitaristico della filosofia di F. Bacone», *Rivista critica di storia della filosofia* 12 (1957), 22-41.

ROSSI 1957(2) = PAOLO ROSSI, «Per una bibliografia degli scritti su Francesco Bacone (1800-1956)», *Rivista critica di storia della filosofia* 12 (1957), 75-89.

ROSSI 1960(1) = PAOLO ROSSI, *Clavis universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960.

ROSSI 1960(2) = PAOLO ROSSI, «Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento. La memoria artificiale come sezione della logica: Ramo, Bacon, Cartesio», *Rivista critica di storia della filosofia* 15 (1960), 22-62.

ROSSI 1962 = PAOLO ROSSI, *I filosofi e le macchine: 1400-1700*, Milano, Feltrinelli, 1962.

ROSSI 1974 = PAOLO ROSSI, «Note baconiane», *Rivista critica di storia della filosofia* 29 (1974), 32-51.

ROSSI 1977 = PAOLO ROSSI, «Francis Bacon, Richard Hooker e le leggi della natura», *Rivista critica di storia della filosofia* 32 (1977), 72-77.

ROSSI 1999 = PAOLO ROSSI, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1999.

ROSSI 2004 = PAOLO ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bologna, Il Mulino, 2004. Prima edizione 1957.

SCHMITT 1938 = CARL SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatlehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

SPALLANZANI 1982 = MARIAFRANCA SPALLANZANI, «Sull'albero enciclopedico delle conoscenze: una classificazione del sapere tra Bacone e Descartes», *Rivista critica di storia della filosofia* 37 (1982), 307-324.

STRAUSS 1936 = LEO STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

TISATO 1953 = RENATO TISATO, «Recensione di RAYMOND POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (PUF 1953)», *Rivista critica di storia della filosofia* 8 (1953), 619-624.

TORRINI 2021 = MAURIZIO TORRINI, *Galileo nel tempo*, Firenze, Olschki, 2021.

UNTERSTEINER 1946 = MARIO UNTERSTEINER, «Note sul pensiero contemporaneo: Giuseppe Rensi interprete del pensiero antico», *Rivista di storia della filosofia* 1 (1946), 4-59.

VIANO 1962 = CARLO AUGUSTO VIANO, «Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes», *Rivista critica di storia della filosofia* 17 (1962), 355-392.

VIOLA 1988 = FRANCESCO VIOLA, «Hobbes en Italie (1976-1987)», *Archives de philosophie* 51 (1988), 254-264.

WARRENDER 1957 = HOWARD WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, New York, Oxford University Press, 1957.

WARRENDER 1962 = HOWARD WARRENDER, «Hobbes's Conception of Morality», *Rivista critica di storia della filosofia* 17 (1962), 434-449.

WARRENDER 1978 = HOWARD WARRENDER, «Thomas Hobbes: the Collected Works, and a Note on a New Critical Edition», *Rivista critica di storia della filosofia* 33 (1978), 242-246.

INDICE DEI MANOSCRITTI

Parigi

Bibliothèque Nationale de France

Ms. lat. 9324 556, 557

Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne. Bibliothèque Victor Cousin.

Mss. Xavier Léon. Correspondance et documents divers

Ms. Léon 309 167

Ms. Léon 338 174

Ms. 368 183

INDICE DEI NOMI

- ABBAGNANO NICOLA XVII-XIX, 342, 352, 373, 375, 552, 622
- ABELA JOSEPH M. 520
- ABRAHAM ROBERT D. 421
- ABRANCHES CASSIANO 447, 477, 480, 481, 484, 485
- ACHELIS THOMAS 255
- ACKERMANN TERENCE F. 599
- ACQUAVIVA CLAUDIO 482
- ADAM CHARLES III, 175, 177, 181, 199, 221, 255, 283, 284, 350
- ADLER MORTIMER J. 412
- ADORNO THEODOR W. 402
- AGAZZI EMILIO 355, 356, 362
- AGOSTINO 343, 345, 381, 457
- AKKERMAN FOKKE 421
- AL-GAZALI 279
- ALAIN V. CHARTIER ÉMILE-AUGUSTE
- ALBERTELLI PILO XXIII, 396
- ALBERTI ANTONINA M. 302
- ALDAMA JOSÉ ANTONIO DE 448
- ALDERISIO FELICE 294
- ALEJANDRO JOSÉ MARÍA 464, 465
- ALESSIO FRANCO 549, 630, 636
- ALEU BENÍTEZ JOSÉ 468, 469
- ALIOTTA ANTONIO 383
- ALPI FEDERICO 386
- ALQUIÉ FERDINAND 308, 412, 413, 417-420, 511, 523
- ALTHUSSER LOUIS 523
- ÁLVAREZ BALTHASR 466
- ALVAREZ DE LINERA ANTONIO 447
- ANDERSON FULTON H. 639, 641
- ANSELMO D' AOSTA 510
- ANTOINE-MAHUT DELPHINE 413
- ARBIB DAN 432
- ARDIGÒ ROBERTO 338, 340
- ARISTOTELE X, XI, 263, 276, 381, 452-454, 457, 477, 478, 500, 504, 505, 514, 634, 635, 647
- ARMOGATHE JEAN-ROBERT 310, 414
- ARNAULD ANTOINE 290, 293, 385, 428

ARRIAGA RODRIGO 444
 ARTESE LUCIANO 565
 ATLAN HENRI 414
 AUBERT ROGER 499
 AUROUX SYLVAIN 426, 429
 AUXIER RANDALL E. 212
 AVERROÈ 279, 450, 457
 AVICEBRON 450
 AVICENNA 279, 301
 AZAÑA MANUEL 447
 BAADER FRANZ XAVIER B. VON 280
 BACELAR E OLIVEIRA JOSÉ 475
 BACHELARD GASTON 412, 414, 421
 BACINETTI FLORENZI WADDINGTON
 MARIANNA 385
 BACON FRANCIS XIX, XXV, 176,
 255, 290, 351, 354, 375, 417, 629, 632,
 635-643, 649
 BACONE RUGGERO 299
 BADALONI NICOLA 545
 BAILLET ADRIEN 210
 BALDWIN JAMES MARK 241
 BALIBAR ÉTIENNE 532
 BARMES JAIME 448
 BAMBACH CHARLES 280
 BÁÑEZ DOMINGO 443
 BANFI ANTONIO 288, 312
 BARATONO ADELCHI XIX, XXII, 365
 BARBERINI FRANCESCO 570, 612
 BARDOUT JEAN-CHRISTOPHE 432
 BARIÉ GIOVANNI EMANUELE VIII, XXI,
 285, 397, 398
 BARILLARI MICHELE 313, 387
 BARNOUW JEFFREY 598
 BARONE FRANCESCO 295, 298
 BARSOTTI GIUSEPPE 385
 BARUZZI JEAN 369
 BARZELLOTTI GIACOMO 389
 BATTISTA ANNA MARIA 545, 546, 574
 BATTISTI GIUSEPPA 301, 302
 BAYLE PIERRE 283, 293, 295, 303, 422,
 427, 551, 552, 555, 561, 563, 566, 603
 BEAULAVON GEORGES 188
 BECK LESLIE JOHN 353, 354
 BEECKMAN ISAAC 308
 BEINER RONALD 594

BELAVAL YVON 180, 313, 400, 401, 426
 BELGIOIOSO GIULIA 181, 310, 414
 BELLARMINO ROBERTO 443, 444, 626
 BENDER SEBASTIAN 264, 265
 BÉNÉZÉ GEORGES 188, 201
 BENINCÀ ALBERTO 508
 BENITEZ MIGUEL 571, 572, 578
 BENIVIENI ANTONIO 645
 BENSE MAX XXIII, 286
 BERDIAEFF NIKOLAJ A. 507
 BERGMANN JULIUS 251
 BERGSON HENRI 169, 188, 353, 419, 518
 BERKELEY GEORGE VI, 176, 207, 239
 BERNHARDT JEAN 422, 423
 BERNIER FRANÇOIS 575
 BERTELLI SERGIO 545, 546
 BERTEN ANDRÉ 500
 BERTHÉ DE BESAUCÈLE LOUIS 288
 BERTHET J. 179
 BERTI SILVIA 573, 578
 BÉRULLE PIERRE DE 343, 351
 BEYSSADE JEAN-MARIE 430
 BIANCA DOMENICO O. 296
 BIANCHI LORENZO 560, 563, 575
 BIASUTTI FRANCO 357
 BIGALLI DAVIDE 551, 570
 BINET PIERRE 273
 BLANCHET LÉON 275, 277, 289, 308
 BLOCH OLIVER RENÉ 568, 572
 BLONDEL CHARLES 416
 BLONDEL MAURICE 180, 284, 524
 BLOUNT CHARLES 568
 BOADLE DONALD 220
 BOBBIO NORBERTO XVII-XIX, XXI, 352, 355, 364, 371, 372, 375, 548, 630, 636
 BOERHAAVE HERMAN 388
 BÖHM FRANZ XXIII, 280, 281, 282
 BONANATE UGO 553, 554, 567
 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO 209
 BONETTI IGNAZIO 472
 BONNOT DE MABLY GABRIEL XXIV, 622
 BOODIN JOHN ELOF 212
 BOOLE GEORGE 429
 BOORSCH JEAN 417
 BORDAS DEMOULIN JEAN-BAPTISTE 412

BORGHERO CARLO 272, 347, 413, 542, 579, 626
 BORKENAU FRANZ 280
 BOSANQUET BERNARD 207, 209
 BOSCO DOMENICO 545, 546, 575
 BOSSUET JACQUES BÉNIGNE 385, 450
 BOUCHER DAVID 206
 BOUCHILLOUX HÉLÈNE 430
 BOUGLÉ CÉLESTIN 175
 BOUILLIER FRANCISQUE 176, 412, 416
 BOULAINVILLIERS HENRI DE 564, 565
 BOURDIN PIERRE 210, 211
 BOUREAU-DESLANDES ANDRÉ-FRANÇOIS 413
 BOUTROUX ÉMILE 167, 170, 175-177, 182, 187, 239
 BOUVERESSE JACQUES 425, 427
 BOUVERESSE RENÉ 528
 BOWSMA OETS KOLK VII, 235-238
 BRADLEY FRANCIS HERBERT 207
 BRAMHALL JOHN 603, 609
 BRECHT BERTOLD 287
 BREGER HERBERT 255, 259
 BRÉHIER ÉMILE 167, 175, 185, 202, 284, 285, 412
 BRENTANO FRANZ 242, 429
 BRETON STANISLAS 520-522, 527, 529, 530
 BRINDLEY HORACE WILLIAM 239
 BROAD CHARLIE DUMBAR VI, 198, 215, 222-224, 239
 BROGI STEFANO 564
 BROWN KEITH C. 594
 BRUCIOLI ANTONIO 550
 BRUCKER JACOB 289, 413
 BRUNELLO BRUNO 282
 BRUNN LEOPOLD 385
 BRUNO GIORDANO XVIII, 289, 290, 294, 306, 342, 357, 520, 544, 559, 569
 BRUNSCHVICG LÉON II, 166-169, 180, 182-185, 188, 202, 274, 283, 286, 307, 308, 311, 412, 419, 431
 BUCHENAU ARTUR 257
 BULLÓN Y FERNANDEZ ELOY 449
 BUONAIUTI ERNESTO 621
 BURIDANO GIOVANNI 255
 BURMAN FRANS 308

BURTT EDWIN A. 230
 BUSSE LUDWIG 273
 BUSSON HENRI 557
 CAETANO MARCELO XII, 447
 CAFFARENA JOSÉ GÓMEZ 448
 CAIETANO V. DE VIO TOMMASO
 CALOGERO GUIDO XXIII, 282, 396
 CALOPRESE GREGORIO 290
 CAMBI FRANCO 621
 CAMPANELLA TOMMASO XVI, XXVII,
 289, 290, 298, 306, 342, 343, 367, 543,
 544, 552, 574
 CAMPBELL FRASER ALEXANDER 176,
 CAMPBELL KEITH 212, 221
 CANET LOUIS 284
 CANGUILHEM GEORGES 421
 CANO MELCHOR 443
 CANONE EUGENIO 563, 564
 CANTELLI GIANFRANCO 303, 545
 CANTIMORI DELIO 286
 CANTONI CARLO 338
 CANZIANI GUIDO 544, 571
 CAPELLE WILHELM 256
 CAPREOLO GIOVANNI 457
 CARABELLESE PANTALEO XXIII, 282,
 291, 292, 294, 309, 314
 CARABELLI GIANCARLO 545, 569
 CARAMELLA SANTINO 397, 398
 CARAMUEL JUAN 300
 CARASSALE FRANCESCA 277
 CARDANO GIROLAMO 544
 CARLINI ARMANDO XX, 295, 307, 309,
 350
 CARLOTTI GIUSEPPE 276, 312, 386, 387
 CARNAP RUDOLF 425
 CAROTI STEFANO XXX, 629
 CARR HERBERT WILDON 239, 240
 CASATI LUDOVICO 254
 CASINI PAOLO 397, 569
 CASSIRER ERNST 258, 274, 280, 312, 308
 CASTELLI ENRICO XX-XXIII, 313, 383,
 395, 396, 397, 400, 401,
 CATELAN FRANÇOIS DE 427
 CATTANEO MARIO A. 630, 635, 636
 CAVAILLÉ JEAN-PIERRE 576
 CAVAILLÈS JEAN 414, 421

CAVALLERA HERVÉ A. 303

CAY LUDWIG G. K. BARON VON BROCKDORFF 188

CECCHI EMILIO 385

CEÑAL RAMON 479, 484

CERCHIAI GERI 367

CERQUEIRA LUIZ ALBERTO 484, 485

CESA CLAUDIO 347

CHAMBERLAIN HOUSTON STEWART 281

CHAMLA MINO 573

CHANUT PIERRE 187

CHARRON PIERRE 417564, 566, 575

CHARTIER ALAIN 308

CHARTIER ÉMILE-AUGUSTE 169, 175, 188

CHAVEZ-ARVIZO ENRIQUE 202, 222

CHERMES XAVIER 175

CHEVALIER JACQUS 274

CHIEREGHIN FRANCO 296

CHILLINGWORTH WILLIAM 610

CHRISTIANSEN BRODER 208

CLARENCE IRVING LEWIS 412

CLARKE SAMUEL 385

CLAUBERG JOHANN 291, 301, 462, 474

CLERSELIER CLAUDE 184

COHEN GUSTAVE 308

COHEN HERMANN 432

COHEN RENATO 286

COHEN ROSENFELD LEONORA VII, 204, 205

COLLINS ANTONY 575

COLOMBO CRISTOFORO 271

COLORNI EUGENIO XIX, XXII, 342, 367-371, 373

COMPARATO VICTOR IVO 545, 546

COMPTE-SPONVILLE ANDRÉ 431

COMTE AUGUSTE 171

CONDILLAC ÉTIENNE BONNOT DE 285, 426

CONFUCIO 556

CONTI ANTONIO 638

CONZE WERNER 293

COOK WILSON JOHN 239

COPERNICO NICOLÒ 608

CORDOVANI MARIANO F. 285

CORNELIO TOMMASO 290, 298, 646

COROMINAS JORDI 448

CORSANO ANTONIO XVIII, 272, 274-276, 293, 295, 299, 300, 303, 304, 312, 313, 351, 352, 374, 562, 563, 565, 567

CORVAGLIA LUIGI 565

COSTA FILIPPO 298, 312

COTRONEO GIROLAMO 340

COTTINGHAM JOHN 209, 431

COURTENAY WILLIAM J. 443

COUSIN VICTOR III, 172, 176, 183, 285, 412, 413, 632

COUTURAT LOUIS XX, XXI, 172, 174, 258, 262, 298, 312, 386, 390

COXITO ANTÓNIO AMÂNDIO 480

CREMONINI CESARE 559, 570

CRISTINA REGINA DI SVEZIA 187

CRISTOFOLINI PAOLO 303, 545, 567, 645

CRITON V. CHARTIER ÉMILE-AUGUSTE

CROCE BENEDETTO 288, 290, 340, 342, 399, 412, 628

CUDWORTH RALPH 240

CUESTA SALVADOR 455, 470

CURLEY EDWIN M. XIV, 311, 606, 607, 609-612

CUSANO NICOLÒ 263

D'ACUNTO GIUSEPPE 345

D'ASCENZO MIRELLA 388

DA MONTE GIOVANNI BATTISTA 299

DAL POZZO CASSIANO 571

DAL PRA MARIO XVI, XVII, XXIII-XXVI, 314, 544, 549, 571, 619-624, 636, 637, 644

DAMASIO ANTONIO 431

DANIEL GABRIEL 231

DANIEL STEPHEN H. XIV, 598, 599

DARBON ANDRÉ 521, 524

DARBOUX VICTOR 175

DARLU ALPHONSE II, 166, 170, 172, 174

DAURIAC LIONEL 173

DAVILLÉ LOUIS IV, 261, 262

DAWES HICKS GEORGE 412

DE ANGELIS ENRICO 291

DE BERGERAC CYRANO 543, 552, 553

DE BLYEMBERGH GUGLIELMO 276

DE BUDÉ EUGÈNE GUILLAUME THÉODORE 176

DE CAPRARIIS VITTORIO 559

DE CARVALHO MÁRIO SANTIAGO 441, 482
 DE CORDEMOY GÉRAUD 301, 429
 DE DIJN HERMAN 510
 DE FEO NICOLA MASSIMO 295
 DE GIULI GUIDO VIII, XVIII, 272-274, 282, 307, 343-345, 373
 DE LA FORGE LOUIS 301, 429
 DE LA RAMÉE PIERRE 423
 DE MAILLET BENOÎT 572
 DE MICHELIS PINTACUDA FIORELLA 304
 DE MONTPELLIER GÉRARD 522
 DE NEGRI ENRICO 276, 312
 DE RAEYMAEKER LOUIS 507
 DE RUGGIERO GUIDO 272, 274, 307, 385
 DE RUVO VINCENZO 509
 DE SAUSSURRE FERDINAND 426
 DE VATTEL EMMERICH 372
 DE VIAU THÉOPHILE 566
 DE VIO TOMMASO 443, 454, 457, 460, 471, 480, 484
 DE WAELHENS ALPHONSE 507
 DE WITT JAN 365
 DE ZAN MAURO 649
 DEBUICHE VALÉRIE 264
 DECLOUX SIMON 509
 DEL BOCA SUSANNA 313
 DEL NOCE AUGUSTO XVIII, 345-350, 353, 373
 DEL PRETE ANTONELLA 579
 DEL TORRE MARIA ASSUNTA 549, 575, 576
 DELBOS VICTOR 199, 200, 534
 DELEUZE GILLES X, XI, 311, 502, 518-522, 524-528, 530, 533
 DENTICE D'ACCADIA CECILIA 277
 DEPLOIGE SIMON 507
 DES BOSSES BARTHOLOMEW 385
 DESCARTES RENÉ III, V, VI, VIII, IX, XI, XII, XVI-XVIII, XXIII, XXIX, 166-189, 196-250, 255-257, 263, 271-275, 277-317, 342-355, 360, 369, 373, 374, 388, 394, 400, 401, 411-426, 428, 430, 431, 446, 454, 485, 508, 542, 544, 561, 647
 DESCHEPPER JEAN-PIERRE 519
 DESGRIPPES GEORGES 283
 DEVAUX PHILIPPE 414

DI GIOVANNI PIERO 382
 DI VONA PIERO 311, 421
 DIAS DE OLIVEIRA JOSÉ 483
 DIBON PAUL 508
 DIDEROT DENIS 603, 604
 DIELS HERMANN 251, 259, 260
 DIGBY KENELM 290
 DILTHEY WILHELM IV, 251, 254-256,
 258, 259, 279, 280
 DINET JACQUES 210
 DINI ALESSANDRO 554, 560
 DIODATI ELIA 546
 DO SANTOS ALVEZ MANUEL 481, 482,
 483
 DOMINCY MARC 429
 DOMINGUEZ ATILANO XI, 530, 531
 DOMÍNGUEZ JOAQUÍN MARÍA 448
 DONATI GIACOMO 386
 DONEY WILLIS 198
 DOPP JOSEPH 508, 513, 514, 519
 DORIA PAOLO MATTIA 290
 DOTTORI RICCARDO 400
 DREWITT JOHN ARTHUR J. 235
 DREYFUS-LE FOYER HENRI 188
 DROETTO ANTONIO XIX, 359, 360
 DUBOUCLEZ OLIVIER 432
 DUCASSE CURT JOHN 223
 DUCHESNEAU FRANÇOIS 253, 426, 427
 DUEÑAS JOSÉ DE 448
 DUFOUR-KOWALSKA GABRIELLE 524
 DUHEM PIERRE 351
 DUMERY HENRY 531
 DUNIN-BORKOWSKI STANISLAUS 286
 DUNS SCOTO GIOVANNI 451, 453, 455,
 457, 464, 465, 469, 479
 DUPUY FRATELLI 570, 571
 DURANDO DI S. POURÇAIN 457
 DUTENS LOUIS 384
 EINSTEIN ALBERT 240
 ELISABETTA PRINCIPESSA DI BOEMIA 187,
 343, 348
 ELLIS ROBERT L. 176
 ELORDUY ELEUTERIO 448, 466-468, 480
 ÉMERY JACQUES-ANDRÉ 385
 ENGELS FRIEDRICH 287, 422
 ENRIQUES FEDERIGO 187, 188, 202, 340

EPICURO XXV, 317, 631
 ERDMANN BENNO 251, 255, 260
 ERNST GERMANA 545, 550, 570, 573, 574
 ESPINAS ALFRED 169, 180, 274, 275, 343, 344
 ESPOSITO COSTANTINO 452
 ÉTIENNE JACQUES 519, 520, 523, 531
 EUCKEN RUDOLF 208, 255
 FABRO CORNELIO XII, 295, 451, 453
 FAGGI ADOLFO 339
 FARDELLA MICHELANGELO 278, 290
 FARIAS VICTOR 280
 FARRINGTON BENJAMIN
 FATTORI MARTA 384
 FAUCCI DARIO 293
 FAVINO FEDERICA 560
 FAZIO-ALLMAYER VITO 279
 FÉNÉLON FRANÇOIS DE 416
 FERRARI GIUSEPPE MICHELE XX, 387, 388
 FERRARI MASSIMO 374, 375, 432
 FERREIRA GOMEZ JOAQUIM 482
 FERREIRO LOPEZ 447
 FERRO ANDREA 286
 FÉVRIER NICOLAS 534
 FEYERABEND PAUL KARL 424
 FEYS ROBERT 507
 FICHANT MICHEL 253
 FICHTE JOHANN GOTTLIEB 168, 264
 FICINO MARSILIO 559
 FIELD GUY C. 211, 212
 FILIASI CARCANO PAOLO 294, 295
 FINAZZO GIANCARLO 295
 FINK EUGEN 280
 FIRPO LUIGI 342
 FISCHER KUNO 176, 177, 518
 FONSECA PEDRO DA XIII, 443, 444, 446, 447, 457, 465, 474-486
 FONTENELLE BERNARD LE BOVIER DE 303
 FORLIVESI MARCO 442, 443
 FORMIGARI LIA 295, 561, 562
 FOUCAULT MICHEL XXX, 421
 FOUCHER DE CAREIL LOUIS-ALEXANDRE 176, 177, 255, 384
 FOUCHER SIMON 427

FOUILLÉ ALFRED 274

FOX N. J. 239

FRANCÈS MADELEINE 286

FRANCO FRANCISCO XII, 447

FREGE GOTTLOB 429

FRÉRET NICOLAS 573

FREUD SIGMUND 525

FREUDENTHAL JACOB 228

FRIEDMANN GEORGES 311, 313

FRIEDRICH HUGO 283

FUCHS LEONHART 301

FURLANI GIUSEPPE 279

GABAUDE JEAN-MARC 522, 523, 531

GALENO 301

GALILEI GALILEO XVIII, XXIV, XXV, 188, 290, 299, 303, 342, 351, 388, 446, 544, 561, 608, 625-629, 642, 643, 649

GALLI GALLO XX, 295, 350, 389, 390, 392-395

GALLICET CALVETTI CARLA 528

GALLUPPI PASQUALE 272, 290

GARCÍA MARTÍNEZ FIDEL 450

GARCIA ROLANDO 424

GARGANI ALDO 593

GARIN EUGENIO XVI, XVII, XXIV, XXVI, 278, 287-290, 296-298, 303, 310, 314-317, 342, 367, 375, 383, 543, 544, 548, 559, 560, 567, 569, 621, 623, 629, 630, 636, 642, 644-648

GARNIER ADOLPHE 175

GARULLI ENRICO 295

GASSENDI PIERRE XXVII, 290, 299, 302, 428, 544, 546, 551, 553, 559, 561, 566, 568, 574, 612

GATTI ANDREA 563, 564

GAUDENZI PAGANINO 560

GAUTHIER LÉON 279

GAWLICK GÜNTER 529

GEBHARDT CARL 277

GEMELLI AGOSTINO XVI, 308, 383, 445, 448, 458

GENTILE GIOVANNI XVI, XVII, XVIII, XXII-XXIV, 271, 272, 277, 282, 287-290, 293, 297, 305, 306, 310-312, 314, 316, 339, 340, 342, 368, 387, 389, 396, 399, 548, 627, 628

GENTILE MARINO 295

GERDIL GIACINTO SIGISMONDO 290
 GERHARDT CARL IMMANUEL IV, 176, 253, 254, 384, 421
 GEULINCX ARNOLD 301, 429, 510
 GEWIRTH ALAN 425
 GEYMONAT LUDOVICO XVIII, 341, 350, 351, 374
 GIACHETTI ASSENZA VALERIA 637, 642
 GIACOMO 362
 GIACON CARLO 442-444, 464, 476, 477, 481, 509, 513
 GIANCOTTI BOSCHERINI EMILIA XVII, 287, 294-296, 304, 311, 422
 GIANNONE PIETRO 299, 562, 563
 GIBIEUF GUILLAUME 225
 GIBSON ALEXANDER BOYCE 217-219, 221, 241
 GIBSON JAMES 231
 GIBSON WILLIAM RALPH BOYCE VI, 179, 186, 187, 200, 206, 207, 208, 220
 GIL CRISTOVÃO 444, 484
 GILBERT WILLIAM 290
 GILSON ÉTIENNE XII, 186, 187, 199, 200, 201, 214, 215, 221, 234, 274, 279, 284,
 285, 289, 307, 316, 344, 346, 348, 354, 355, 412, 416, 444, 469, 470, 472-474, 507
 GIOBERTI VINCENZO 290, 306
 GIORGIANTONIO MICHELE 389
 GIOVANNI 362
 GIOVANNI DI S. TOMMASO V. POINSOT
 GLUCKSMANN ANDRÉ III, 413
 GOBETTI PIERO XXII, 398
 GOETHE JOHANN WOLFGANG 261, 277
 GOMES DOS SANTOS DOMINGOS MAURÍCIO 482, 483
 GOMEZ CAFFARENA JOSÉ 448
 GOMEZ ROBLEDO 447
 GORHAM GEOFFREY 207
 GOUHIER HENRI 180, 186, 187, 201, 202, 274, 279, 283-285, 302, 308, 344, 346, 353, 412, 413, 417, 418, 431
 GRABMANN MARTIN 454
 GRACIA JORGE J. E. 465, 466
 GRASSI BERTAZZI GIAMBATTISTA 386, 387
 GRASSI LEONARDO 277, 282, 285, 286
 GRAVINA GIAN VINCENZO 303

GREGORY TULLIO XVII, XXVI, 291, 299, 316, 317, 384, 541-546, 549, 551, 552, 556-559, 564, 566, 577-579

GRIFFIN-COLLART EVELYNE 414

GROVER ROBINSON XIV, 598, 600

GRUA GASTON 313

GUEROULT MARTIAL III, X, XI, 168, 180, 188, 201, 202, 308, 311, 413, 418, 420, 502, 513, 518, 519, 523-528, 530

GUERRERO EUSTAQUIO 447, 448

GUIDI DI BAGNO GIANFRANCESCO 571

GUIDI SIMONE 471

GUILLAUME ÉTIENNE 572

GUZZO AUGUSTO 276, 277, 295, 311, 359, 364, 365

HALBWACHS MAURICE 262

HALDANE ELIZABETH S. 199, 209, 210, 238

HALÉVY ÉLIE II, 166-169, 171, 173, 183

HALLETT HAROLD FOSTER VI, 229, 230, 311

HAMELIN OCTAVE 201, 274, 275, 307, 345, 350, 504

HANNEQUIN ARTHUR 180

HARTENSTEIN GUSTAV 176

HAZARD PAUL 295

HEATH DOUGLAS D. 176

HEBBEL FRIEDRICH 260

HEGEL GEORG WILHELM F. XVI, XXIX, 182, 264, 271, 280, 281, 305, 310, 344, 352, 357, 364, 395, 401, 446, 473, 513

HEIDEGGER MARTIN XII, XXX, 242, 280, 310, 432, 451, 452, 462, 507

HEINEMANN FRITZ 279

HELLÍN LAS HERAS JOSÉ 446, 448, 449, 451, 453, 456, 458-463, 467, 470-473, 480

HENRARD ROGER 501, 531

HENRY MICHEL 514

HERBART JOHANN FRIEDRICH 387, 429

HERDER JOHANN GOTTFRIED 296

HERTLING GEORG VON 256

HESSING SIEGRID 303

HEUVEL GERD VAN DEN 259

HILDEBRANDT KURT 292

HINTIKKA JAAKKO IX, 430

HOBBS THOMAS IX, XIII-XV, XIX, XXV, XXX, 264, 290, 354, 365, 375,

422, 423, 527, 556, 570, 593-614, 629-636, 639, 642, 643, 649

HOEKSTRA KINCH 594

HOENDORF VON GEORG WILHELM 562

HOFFMANN ERNST 280

HOLZHAUSER GIANBATTISTA 387

HOTTOIS GILBERT 423

HOUTEVILLE CLAUDE FRANÇOIS A. 572

HUBBELING HUBERTUS G. 421, 510

HUBER KURT 292

HUET PIER DANIEL 293, 302

HUGO VICTOR 173

HUME DAVID VI, 176, 206, 207, 209, 264, 423, 598, 624

HURTADO DE MENDOZA DIEGO 444

HUSSERL EDMUND VI, XII, XXIX, 216, 218, 232, 241, 278, 280, 309, 459

HUYGENS CHRISTIAAN 308

IOFRIDA MARIO 545

IRIARTE JOAQUÍ 448

ISHIGURO HIDÉ 425

ITELSON GREGOR 255

ITURRIOZ JESUS 448, 454, 457, 458, 471

IWANICKI JOSEPH 283

JACOBI FRIEDRICH HEIRICH 312

JANET PAUL 172

JASPERS KARL 280, 309, 418, 507

JEANSON FRANCIS 515

JOACHIM HAROLD HENRY 198, 226

JOLLEY KELLY DEAN 235

JONES EMILY ELIZABETH 238

JOSEPH HORACE WILLIAM BRINDLEY 239

JUDOVITZ DALIA 431

JUVALTA ERMINIO XIX, 366, 367

KAMBOUCHNER DENIS 166, 414

KANT IMMANUEL V, VI, XII, XXIX, 171, 176, 178, 179, 201, 207, 209, 255, 264, 272, 274, 307, 352, 359, 381, 395, 452, 459, 465, 469, 510, 645

KEELER LEO WILLIAM 186

KEELING STANLEY VICTOR VI, VII, 186, 200, 202-205, 222-224, 232-234, 239

KEENE CAROL A. 238

KEMP JOHN 594

KEMP SMITH NORMAN VI 206-208, 353-355, 412

KENNY ANTONY 425
 KEPLERO 351
 KIERKEGAARD SØREN 264, 507
 KING WILLIAM 257
 KLINE GEORGE L. 295
 KORTHOLT CHRISTIAN 253
 KOYRÉ ALEXANDRE 274, 352, 374, 417, 421
 KRIECK ERNST 280
 KRIEG LUISE 258
 KRONMAN ANTONY T. 598, 602
 KUHN THOMAS 424
 LA METTRIE 176, 205
 LA MOTHE LE VAYER 546, 551, 566, 574, 575
 LA PEYRÈRE ISAAC 551, 562, 567, 570, 574
 LA SENNE RENÉ 412
 LABERTHONNIÈRE LUCIEN 284
 LACHELIER JULES 262
 LACROIX JEAN 531
 LADRIÈRE JEAN 499, 500, 502, 505, 522
 LAIRD JOHN 412
 LALANDE ANDRÉ 167, 183
 LAMPRECHT JACOB FRIEDRICH 385
 LAMY FRANÇOIS 416
 LAND JAN PIETER N. 176, 421
 LANDGREBE LUDWIG 280
 LANDUCI SEGIO 567, 573, 578
 LAPORTE JEAN XVIII, 186, 187, 201, 202, 241, 308, 345-348, 350, 413, 416
 LAUX HENRI 534, 535
 LAVELLE LOUIS 284, 412
 LE GUERN MICHEL 429
 LECALDANO EUGENIO 375
 LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM III, IV, IX, XVII-XXIII, XXIX, 176, 185, 206, 251-265, 276, 285, 290, 291-293, 295, 296, 298, 304, 305, 310, 312, 313, 343, 346, 349, 352, 367-373, 381-410, 424, 427, 428, 528, 569, 624, 627, 647
 LENOBLE ROBERT 419
 LENOIR RAIMOND 169, 173
 LENZ MAX 258
 LÉON XAVIER II, 166-169, 171, 173-175, 181, 183, 188
 LEONARDO DA VINCI 638

LEONE XIII 445
 LEONI BRUNO 372
 LEOPARDI GIACOMO 300
 LEOPOLD MAX 257
 LEROY MAXIME 277, 308, 344
 LESTIENNE HENRY 389
 LEVETT MARY JANE VII, 233, 234
 LEVI ADOLFO 632, 633, 639, 641
 LEVI ALESSANDRO 367, 371
 LEVIER CHARLES 572
 LEVY HEINRICH 279, 282, 309
 LEVY-BRUHL LUCIEN 284, 285
 LEWI CASIMIR 197
 LEWIS GENEVIÈVE v. RODIS-LEWIS
 GENEVIÈVE
 LEYS LEONARD 443, 444
 LI WENCHAO 259, 263
 LIARD LOUIS 175, 177, 274, 284, 307
 LICETI FORTUNIO 561, 570
 LIMENTANI LUDOVICO 278
 LIMITI GIULIANA 509
 LIOI TIZIANA 386
 LISSA GIUSEPPE 303
 LITTRÉ ÉMILE 173
 LOCKE JOHN IX, XIX, XXX, 176, 205,
 206, 231, 354, 401, 414, 426, 598, 645,
 649
 LORENZ STEFAN 263
 LORIA GINO 187, 188
 LOSACCO MICHELE 340, 342, 374, 389
 LOSSKIJ NIKOLAJ 262, 263
 LOTZ JOHANNES B. 444
 LOTZE RUDOLF HERMANN 429
 LÖWITH KARL 295
 LUCKSCHEITER STEFAN 259
 LUDOVICO I DI BAVIERA 385
 LUHMANN NIKLAS 414
 LULLO RAIMONDO 450
 LUSSU MARIALUISA 575
 LUTERO 306
 MACCIÒ MARCO 637, 642
 MACH ERNST 232
 MACHEREY PIERRE 413
 MACHIAVELLI NICCOLÒ 349, 528, 559
 MACKENZIE JOHN STUART 229, 239
 MACPHERSON CRAWFORD 599

MAETERLINK MAURICE 272
 MAGALOTTI LORENZO 562
 MAGNINO BIANCA 283
 MAHIEU LÉON 464, 466
 MAIMONIDE (MOSES BEN MAIMON) VI,
 230
 MALEBRANCHE NICOLAS IX, XVIII,
 XXIX, 176, 184, 185, 205, 257, 278, 280,
 288, 290, 296, 299, 301, 310, 313, 345,
 346, 349, 416, 424, 427, 429, 551, 567,
 647
 MALET ANDRÉ 531
 MALHERBE MICHEL 423
 MALPIGHI MARCELLO 290
 MANDER WILLIAM J. 209, 240
 MANZOLI PIER ANGELO 559
 MARCEL GABRIEL 507
 MARCHESINI GIOVANNI BATTISTA 340
 MARCIALIS MARIA TERESA 303, 545,
 558, 565
 MARÉCHAL JACQUES 444, 464
 MARION JEAN-LUC 310, 415, 430
 MARITAIN JACQUES XII, 344, 469
 MARTIN AIMÉ 176
 MARTÍN GOMEZ LUIS 448
 MARTINETTI PIERO XVII, XIX, XXI,
 XXII, 340-341, 355-365, 367, 369, 371,
 373, 374, 382, 397, 548
 MARTÍNEZ GÓMEZ 470, 471
 MARTINICH AKLOYSIUS PATRICK XIV,
 XV, 594, 606-612
 MARTINS ANTÓNIO MANUEL 480, 485
 MARTINS DIAMANTINO 447, 478
 MARX KARL 264, 287, 365, 422, 525
 MASSOLO ARTURO 278-281, 309
 MATHÉRON ALEXANDRE 311, 518, 530,
 532
 MATHIEU VITTORIO 296, 298
 MAUGAIN GABRIEL 288, 297
 MAURÍCIO DOMINGOS 447
 MAY LARRY XIV, 598, 600, 601
 MAZZANTINI CARLO 286
 MAZZILLI FRANCO 552
 MAZZINI GIUSEPPE 292
 MCKENNA ANTONY 578
 MECACCI LUCIANO 396
 MÉCHOULAN HENRI 414, 422

MEHL EDOUARD 432
 MELANTONE FILIPPO IV, 254, 256
 MELI FAUSTO 286
 MENÉNDEZ PELAYO MARCELINO 449, 456
 MERCIER DÉsirÉ IX, 444, 505, 507
 MERLEAU-PONTY XII, 421, 430, 507, 513, 514
 MERLLIÉ DOMINIQUE 169, 173, 174
 MERRYLEES WILLIAM A. 220, 221, 223
 MERSENNE MARIN 184, 222, 227, 302, 308, 612
 MESLIER JEAN 552, 553
 MESNARD PIERRE 283
 METZGER ARNOLD 280
 MEYER MICHEL 430, 432
 MEYSSONNIER LAZARE 647
 MICCOLIS STEFANO 389
 MICELI RICCARDO XXI, 397, 399
 MIGNINI FILIPPO XIX, 355, 356, 358, 360
 MILHAUD GASTON 177, 180, 181
 MILHAUD GÉRARD 221
 MILLET JEAN 177
 MINAZZI FABIO 620-624
 MINERBI BELGRADO ANNA 573, 574
 MISRAHI ROBERT 422
 MOLANUS GERHARD WALTER 385
 MOLESWORTH WILLIAM 604
 MOLINA LUÍS 443, 475, 476, 482, 483, 484
 MONACO NICOLAO 471
 MONDOLFO RODOLFO XIX, 341, 342, 365, 632, 633
 MONOD JACQUES 522
 MONSERRAT JAVIER 448
 MONTAIGNE 255, 283, 417, 553, 566
 MONTESQUIEU CHARLES-LOUIS DE SECONDAT 343
 MOORE GEORGE EDWARD V, VII, 197, 198, 212, 215, 235, 237
 MOORE STANLEY W. XIII, 595-599
 MORE HENRY 185
 MOREAU JOSEPH XI, 527
 MOREAU PIERRE-FRANÇOIS 529
 MORI GIANLUCA 558, 564, 572, 579, 612
 MORI MASSIMO 374, 375, 548

MORIN EDGAR 414

MORIN JEAN-BAPTISTE 283

MORPURGO TAGLIABUE GUIDO XXIV,
625-629

MORROW GLENN R. 263

MOTHU ALAIN 579

MOYAL GEORGES J.D. 215, 236

MUGNAI MASSIMO 313

MUGNIER-POLLET LUCIEN 529

MUIRHEAD JOHN HENRY 240

MÜLLER KURT 264

MUÑIZ FRANCISCO P. 471

MUÑOZ JESÚS 466

MURATORI LUDOVICO ANTONIO 385

MURDOCH DUGALD 209

MUSSOLINI BENITO XXII, XXIII, 383

MYRDAL PETER 264

NADLER STEVEN 429

NAGEL ERNEST 237

NAMER ÉMILE 565

NARDI BRUNO 565, 621

NATALE TOMMASO 385

NATORP PAUL 177, 179, 251, 274, 432

NAUDÉ GABRIEL XXVI, XXVII, 546,
551, 553, 559, 560, 563, 566, 570, 571,
578, 612

NDIAYE ALOYSE-RAYMOND 428, 429

NEGRI ANTONIO 532, 566

NEWTON ISAAC 232, 351, 627, 638, 649

NICCOLINI ELDA 278

NICOLE PIERRE 416

NIETZSCHE FRIEDRICH 264, 280, 296,
507, 518, 525

NIEWÖHNER FRIEDRICH 529

NIZAN PAUL 169

NOBLE CHRISTOPHER P. 265

NOÈ 557

NOËL LÉON 500, 501

NUMA POMPILO 557

O'NEILL CHARLES E. 448

OCKHAM WILLIAM 443, 457, 464, 465

OLAFSON FREDERICK A. XIII, 594, 595,
599

OLGIATI FRANCESCO 186, 282, 284, 308,
309, 345, 350, 417

ORESME NICOLE 299, 629

ORESTANO FRANCESCO XXIII, 383
 OSTWALT WILHELM 514
 OTTAVIANO CARMELO 288, 313
 PACCHI ARRIGO XIV, XXV, 549, 571, 575, 603, 606, 630, 631, 633
 PACCHIANI CLAUDIO 529
 PACI ENZO XXIV
 PAGALLO GIULIO F. 295
 PAGANINI GIANNI 544, 549, 568, 569, 572-576, 612
 PALADINO GIUSEPPE 342
 PALAIA ROBERTO 384
 PALINGENIO STELLATO MARCELLO v. MANZOLI PIER ANGELO
 PALMES FERNANDO 446
 PAP ARTHUR 237
 PAPI FULVIO 620
 PARIENTE JEAN-CLAUDE 429
 PARKIN JON 603
 PARKINSON RADCLIFFE GEORGE HENRY 422
 PARLATORE FRANCESCO 283
 PASCAL BLAISE IX, XVIII, XXVII, 283, 346, 349, 428-430, 574
 PASQUALI GIAMBATTISTA 575
 PASSMORE JOHN 238
 PASTINE DINO 300, 544, 545, 562, 567
 PATIN GUY 551, 558, 559, 612
 PECCORINI FRANCISCO L. 466
 PECHARMAN MARTINE 430
 PELLETTIER ARNAUD 432
 PELLOUX LUIGI 284
 PEREIRA JOSÉ 474
 PEREIRA MIGUEL BAPTISTA 480
 PERELMAN CHAÏM VIII, 411, 430
 PERERA BENTO 444
 PEREZ-ESTEVEZ ANTONIO 520
 PERRAULT CHARLES 253
 PERRINO ANTONIO 576
 PETRARCA FRANCESCO 305
 PETTENATI AMEDEO 554-556
 PFEIFFER JOHANNES 280
 PHEMISTER PAULINE 265
 PIAGET JEAN 424
 PIAIA GREGORIO 413

PIERCEY ROBERT 230
 PIERINI ALDO 283-285
 PIETRO ISPANO 476, 477
 PIGHETTI LELIA 649
 PIGUET JEAN CLAUDE 424
 PIKKERT OWEN 264
 PILLON FRANÇOIS III, 172, 173
 PINE MARTIN 576
 PINTARD RENÉ 541, 543, 546, 547, 550,
 551, 557, 568, 576, 577
 PIO XII 469
 PIOVANI PIETRO 287, 296, 298, 303, 314
 PLACCIUS VINCENT 254
 PLANT KATHRYN L. 225, 229
 PLATONE V, 174, 201, 211, 212, 232,
 255, 263, 365, 381, 647
 PLEBE ARMANDO 296
 PLOTINO 275
 POINCARÉ HENRI 175
 POINSOT JOÃO 444, 456, 474, 476
 POIRET PIERRE 416
 POLIN RAYMOND XIV, XXV, 606, 630,
 632, 634, 635
 POMPEO FARACOVÌ ORNELLA 544, 545,
 553
 POMPONAZZI PIETRO 544, 559, 565, 576
 POPPER KARL 639
 PORTEOUS A. J.D. 209
 POSER HANS 259
 PRADELLE DOMINIQUE 432
 PRETI GIULIO XVII, 313, 314, 549
 PRINI PIETRO 395
 PROCHASSON CHRISTOPHE 166, 170, 174,
 175
 PROCLO 211, 521
 PROUDHOMME SULLY 177
 PROUST MARCEL 172
 PUFENDORF SAMUEL 255, 372, 373
 PUPI ANGELO 311
 QUARANTA MARIO 340, 352
 QUARELLO ERALDO 471
 QUATTROCCHI LUIGI 294, 295, 309
 RABENECK JOHANNES 483
 RABOUIN DAVID 264
 RADETTI GIORGIO X, XXIII, 281-283,
 285, 286, 293, 295, 304, 311, 550

RAGGHIANI RENZO 166, 172
 RAK MICHELE 545
 RAMELLA FRANCESCO 471
 RAMOND CHARLES 534
 RAUH FRÉDÉRIC 174, 175
 RAVÀ ADOLFO 277
 RAVAISSON FELIX 170, 171, 188
 RAVIER ÉMILE 285
 REBALDE JOÃO 484
 REICHMANN JAMES B. 471
 REID THOMAS 176
 REIFFER RENÉ 517
 REIX ADRÉ 529
 RENOUVIER CHARLES 172, 173
 RENOUVIER CHARLES III, 412
 RENSI GIUSEPPE XXIV, 622
 RESTA RAFFAELE 365, 366
 RIBOT THÉODULE III, 169, 174
 RICE LEE C. 421
 RICHELIEU ARMAND-JEAN DU PLESSIS DE
 556
 RICKERT HEINRICH XXIII, 208, 280
 RICOEUR PAUL XII, 189, 510, 514, 55
 RICUPERATI GIUSEPPE 562
 RINTELEN FRIEDRICH 256, 258
 RITTER PAUL 259
 RIVAUD ALBERT 185, 258, 259, 262
 ROBERT GASTON 264
 ROBERTSON GEORGE CROOM 604
 ROBIN LÉON 307
 ROBINET ANDRÉ 253, 313, 345, 414, 421,
 423, 424
 RÖD WOLFGANG 421
 RODIS-LEWIS GENEVIÈVE 310, 353, 413,
 419, 420
 ROERO CLARA SILVIA 386
 ROIG GIRONELLA JUAN 448, 450, 451,
 456, 458-460, 464, 466
 ROMMEN HEINRICH 447
 RONCHETTI EMANUELE 621
 ROSEMBERG ALFRED E. 281
 RÖSLER E. 258
 ROSMINI ANTONIO 290, 306, 381
 ROSS GEORGE R.T. 199, 209-211, 238
 ROSSI ERNESTO XXII
 ROSSI PAOLO XXV, 313, 549, 621, 624,

636-642

ROSSI PIETRO 342, 353

ROTA GIANNI 549

ROTENSTREICH NATHAN 421, 422

ROTH LÉON VI, VII, 199, 200, 225-233,
239, 240, 279, 283, 308

ROUSSEAU JEAN-JACQUES 398

ROUSSET BERNARD 530

ROUSTAN DÉsirÉ 345

ROVERELLI GIUSEPPE 286

ROYCE JOSIAH 212

RUDOLPH HARTMUT 263

RUMMENS ANDRÉ 517

RUSSEL BERTRAND XX, XXI, 202, 241,
258, 312, 390

RYLE GILBERT V, VII, 197, 224, 241,
242, 294, 412

SABETTI ALFREDO 575

SACKSTEDER WILLIAM 598

SAINT-JOHN 176

SALAS JOÃO 484

SALASVICTIR M. 462

SALAZAR ANTÓNIO DE OLIVEIRA XII,
447

SALVIOLI MARCO 500

SANTINELLO GIOVANNI 413

SARTRE JEAN PAUL XII, 294, 309, 418,
507, 510, 514

SAVORELLI ALESSANDRO 548

SCARCELLA EMILIA 355

SCAZZOLA ANDREA 289

SCHAARSCHMIDT KARL 251

SCHAFFER SIMON 593

SHELLING FRIEDRICH 182, 264, 385

SCHEPERS HEINRICH 259

SCHILLER FERDINAND CANNING S. 207,
239

SCHILPP PAUL 235

SCHINO ANNA LISA 570, 571, 612

SCHMIT ROGER 429

SCHMITT CARL XIV, XXV, 604, 635

SCHNEIDER GERHARD 553, 534

SCHOULS PETER A. 426

SCHRECKER PAUL 416

SCHUHL PIERRE-MAXIME 637

SCHUHMANN KARL 519

SCIACCA MICHELE FEDERICO 295
 SEBBA GREGOR 204, 218, 220, 275
 SEGEV ALON 280
 SEGOND JOSEPH 274, 284
 SEIBT ANTON 257
 SELIGKOWITZ BENZION 255
 SEMERARI GIUSEPPE 293, 295, 304, 311
 SENECA 450
 SENOFONTE CIRO 429
 SERRES MICHEL 415
 SERRUS CHARLE 282
 SESTO EMPIRICO 566
 SHAPIN STEVEN 593
 SHAPIRO GARY 598
 SHAPIRO LISA 217
 SHEA WILLIAM 629, 647, 648
 SHERRATT YVONNE 280
 SHIOKAWA TETSUYA 431
 SICILIANI DE CUMIS NICOLA 384
 SICKEL PAUL IV, 260
 SIDONI ARMIDA 549
 SIEWERT GUSTAV 467
 SIGNORET EDMOND 188
 SIGWART CHRISTOPH 251
 SILVESTRI FRANCESCO 443, 457
 SIMON JULES 176
 SIRE LOUIS 262
 SIRVEN JACQUES 308, 344
 SIWEK PAUL X, 286, 503-509, 513, 514,
 516, 519, 523
 SIX KARL 448
 SMITH NORMAN v. KEMP SMITH
 NORMAN
 SOARES FRANCISCO 444
 SOKOLOV VASILIJ 422
 SOLANA GONZÁLEZ-CAMINO MARCIAL
 449, 450, 461, 462, 474, 475
 SOLARI GIOELE XIX, XXII, 342, 363-365,
 371, 372, 374, 548
 SORBIÈRE SAMUEL 612
 SORLEY W.R. 197
 SOTO DOMINGO DE 443, 457
 SOULIÉ STÉPHAN 166-169, 172, 175, 182,
 183
 SOUTH JAMES B. 465, 466

SPALLANZANI MARIAFRANCA 412, 413, 431, 637, 642
 SPAVENTA BERTRANDO 290, 293, 294
 SPEDDING JAMES 176
 SPENER PHILIPP JACOB 255
 SPINELLI ALTIERO XXII
 SPINELLI FRANCESCO MARIA 290
 SPINI GIORGIO XXVII, 545, 546, 550, 570, 576
 SPINK JOHN S. 295, 557, 561, 566, 568, 569
 SPINOZA VI, IX-XI, XVI-XIX, XXIX, 176, 184-186, 206, 225, 227-230, 254, 255, 261, 264, 276, 277, 285-287, 291, 293-296, 298, 303-306, 310-313, 343, 346, 348, 349, 352, 354, 355-367, 369, 370, 373, 381, 395, 401, 413, 420-422, 428, 461, 501-535, 551, 564, 565, 604, 605, 624
 SPIRITO UGO XVI, XVII, XXI, 271, 272, 287, 311, 314, 315, 548
 SPITZ JEAN-FABIEN 431
 SPRINGBORG PATRICIA 611
 STAHL GEORG ERNST 388
 STANCATI CLAUDIA 300
 STEIN ARTHUR IV, 262, 263
 STEIN LUDWIG IV, 251-254, 262
 STEPHEN LESLIE 604
 STIGLIOLA NICOLA ANTONIO 290
 STOOHOFF ROBERT 209
 STOUT ALAN KER VI, 200, 212-223, 227, 236, 239
 STOUT GEORGE FREDERICK V, 196-198, 207, 209, 212,
 STRAUSS LEO XIV, XXV, XXX, 363, 530, 532, 604, 605, 631, 632, 634
 STRAZZONI ANDREA, XXX
 STROWSKI FORTUNAT 275
 STURLESE RITA 569
 STURT HENRY 207
 SUÁREZ FRANCISCO XII, XIII, 430, 441-486, 528
 SWEET WILLIAM 201
 SYDENHAM THOMAS 426
 TAMASSIA FRANCO 387
 TANNERY PAUL III, 175-177, 181, 199, 221

TAROZZI GIUSEPPE 339, 340 500, 505
 TAVARES SEVERIANO 447, 479, 483, 484 TÖNNIES FERDINAND 604
 TAYLOR ALFRED E. V, XIV, 199-201, TORBIDONI MICHELA 356
 209-212, 241, 594, 596, 598, 605
 TEICHER JACOB 278, 279
 TELLES BALTAZAR 444, 475
 TESTA ALDO 282, 285
 THIERS ADOLPHE 172
 THIJSSSEN-SCHOUTE LOUISE 508
 THIRARD JACQUELINE 169
 THOMASUS CHRISTIAN 255
 TILTZKI CHRISTIAN 280
 TIMMERMAS BENOÎT 428
 TIMPANARO SEBASTIANO JR. 300
 TISATO RENATO 630
 TOCCO FELICE 178
 TOGNON GIUSEPPE 563
 TOLAND JOHN XXVII, 562, 569
 TOLEDO FRANCISCO 443, 457
 TOLOMEO CLAUDIO 627
 TOMMASO D'AQUINO XII, 200, 209, 263,
 343, 345, 442, 443-445, 452-454,
 457, 460, 465, 466, 469-472, 479, 486, 500, 505
 TORRINI MAURIZIO XVII, 272, 297, 298,
 310, 548, 626, 628, 629
 TOSCHI PAOLO 387
 TOSEL ANDRÉ 532
 TOTOK WILHELM 264
 TOZZI LUCA 646
 TREVES PAOLO 342
 TROILO ERMINIO XIX, 357, 374
 TROISFONTAINES CLAUDE XI, 524, 526-
 528, 531-534
 TROISFONTAINES ROGER 507
 TROUILLARD JEAN 520- 522
 TSCHIRNHAUS EHERENFRIED WALTER
 VON 255
 TUCK RICHARD 606
 UNTERSTEINER MARIO 549, 621, 622
 VACCA GIOVANNI 386
 VAILATI GIOVANNI 312
 VALENCIA GREGORIO DE 443
 VALENZA PIERLUIGI 382, 397

VALERY PAUL 416
 VAN DER WEY AMANDUS 280
 VAN HELMONT JEAN BAPTISTE 369
 VAN RIET GEORGES X, XI, 506, 511, 512,
 514-517, 519, 522, 523, 525, 529-531
 VAN VLOTEN JOHANNES 176 421
 VANDENBROUCK JEAN-LUC 534 369
 VANHOUTTE MAURICE 510, 511
 VANINI GIULIO CESARE 552, 553, 559,
 565, 566, 574, 576
 VARISCO BERNARDINO XXIII, 381, 383,
 389
 VARTANIAN ARAM 374
 VASOLI CESARE 445, 545
 VAYSSE JEAN-MARIE 534
 VÁZQUEZ GABRIEL 443
 VEITCH JOHN 209
 VENTURINO DIEGO 564
 VERBEEK THEO 415
 VERCUYSSE JEROOM 545, 572
 VERD CONRADI GABRIEL MARIA 448
 VERNIÈRE PAUL 311
 VERRA VALERIO 311, 312
 VERSFELD MARTHINUS VII, 202-204
 VESSIOT ERNEST 262
 VIANO CARLO AUGUSTO XXV, 347, 352-
 355, 374, 630, 633-636
 VICENS JOAN ALBERT 448
 VICO GIAMBATTISTA XVII, XVIII, 275,
 288-290, 298, 299, 306, 342, 364, 373-
 375, 543
 VIGORELLI AMEDEO 356
 VINTI CARLO 414
 VIOLA FRANCESCO 631
 VISENTIN STEFANO 360, 364
 VISENTINI ANTONIO 385, 386
 VITORIA FRANCISCO DE 443, 457
 VIVES JUAN LUIS 450
 VIVIANI VINCENZO 290
 VOLTAIRE 555, 561, 566
 VON LEYDEN WOLFGANG 283, 602
 WADE IRA O. 571
 WAGNER RUDOLPH CHRISTIAN 252, 253
 WAHL JEAN 419
 WARD JAMES 231
 WARD JAMES 238

WARRENDER HOWARD XIII, XIV, XXV, 594, 596, 598, 602, 605, 630-634, 636
WATTÉ PIERRE 524
WEBER LOUIS 167
WEIL SIMONE 287
WETZEL MARC 431
WHITEHEAD ALFRED NORTH 202, 212
WHITTAKER THOMAS 228
WIDGERY GREGORY ALBAN 201
WILPERT PAUL 263, 264
WILSON CATHERINE 427
WINKELMANN JOHANN JOACHIM 254
WINTER MAXIMILIEN 167
WITTGENSTEIN LUDWIG VII, 235, 425
WOLFF CHRISTIAN 285, 462, 474
WOLFSON HARRY A. 286
WORMS FRÉDÉRIC 188
WRIGHT GEORGE 610, 611
WUNDT WILHELM 264
YELA UTRILLA JUAN FRANCISCO 461, 462
YSAMBERT NICOLAS 444
ZAC SYLVAIN 311, 312, 509-511, 530
ZAMBELLI PAOLA 549
ZAMBONI ADOLFO 386
ZAMPETTI ENRICO 382
ZANFI CATERINA 188
ZANIER GIANCARLO 576
ZANOTTI FRANCESCO MARIA 649
ZELLER EDUARD IV, 251, 252
ZENONE 317
ZINGARI GUIDO 298, 401-403
ZOLI SERGIO 554, 555, 560
ZUBIRI XAVIER 448, 452

