

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATA
DA
GIOVANNI GENTILE

SETTIMA SERIE VOLUME XVIII
ANNO CI (CIII), FASC. I

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

SOMMARIO DEL FASCICOLO

CLAUDIO CESA STORICO DELLA FILOSOFIA

LUCA FONNESU, <i>Ritratto di un maestro</i>	9
MAURO MORETTI, <i>Documenti dell'esperienza giovanile</i>	16
GIOVANNI BONACINA, <i>Un modello di esercizio della storia della filosofia</i>	35
CARLA DE PASCALE, <i>Interpretazioni di Fichte</i>	54
FRANCESCO TOMASONI, <i>Gli studi su Feuerbach</i>	74
ALESSANDRO SAVORELLI, <i>Percorsi inconsueti della filosofia italiana</i>	93

Studi e ricerche:

TOMMASO DE ROBERTIS, <i>Per una storia della ricezione del Liber de bona fortuna nel Cinquecento italiano: Crisostomo Javelli e Girolamo Garimberti</i> ...	112
MARIALUISA PARISE, <i>Francesco Colangelo, un controrivoluzionario napoletano</i> ...	132
GIUSEPPE RUSSO, <i>Logica ed etica nella teoria del giudizio di Carlo Antoni</i>	152

Discussioni e postille:

SAVERIO RICCI, <i>Attraverso Galileo, un'idea dell'Italia</i>	165
GIUSEPPE COSPITO, <i>Marx in Italia</i>	172
FEDERICO RAMPININI, <i>Attualità e prospettive della filosofia di Ernst Bloch</i>	180

Note e notizie:

<i>Early Modern Aristotle. On the Making and Unmaking of Authority</i> (Marco Sgarbi)	189
<i>Dalla «femme savante» alla madre di famiglia. La donna nell'Illuminismo francese</i> (Elena Giorza)	192
<i>The Dialogues of the Dead of the Early German Enlightenment</i> (Antonella Del Prete)	195
<i>Kant e la metafisica della forza</i> (Edoardo Raimondi)	197

NOTE E NOTIZIE

Early Modern Aristotle. On the Making and Unmaking of Authority, (Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2020) di Eva Del Soldato rappresenta il contributo più significativo sulla storia dell'aristotelismo nella prima modernità dal classico *Aristotle and the Renaissance* (1983) di Charles B. Schmitt. Se dall'opera di Schmitt si era immediatamente capito che ormai era diventato impossibile parlare di un'univoca storia dell'aristotelismo, ma si dovevano prendere in considerazione più aristotelismi al plurale, con il lavoro di Del Soldato impariamo che non esiste un solo Aristotele, ma più Aristoteli. Non solo, dunque, la tradizione è molteplice e frammentata in molte correnti filosofiche diverse, ma anche la figura di Aristotele risulta poliedrica, ambigua e malleabile.

Il libro si dipana lungo cinque capitoli che coprono un periodo che va dalla fine del Trecento agli inizi del Settecento. Il primo capitolo ripercorre la questione della *comparatio* tra Platone e Aristotele nel Quattrocento per ricostruire l'identità dello Stagirita. Se gli autori trattati in questa sezione sono ormai da tempo noti alla critica, si pensi ad esempio ad un Giorgio Gemisto Plitone, ad uno Scolario, ad un Giorgio di Trebizonda, ad un Bessarione, nuova è la lente attraverso cui essi vengono letti cercando di capire come Platone è stato usato per circoscrivere la figura di Aristotele. Il capitolo quindi diviene un grande affresco non solo della storia dell'aristotelismo, ma anche del plato-

nismo e ruota intorno al concetto di Aristotele come autorità filosofica in relazione al suo maestro. In particolare l'autrice si sofferma sulle diverse strategie adottate dagli autori per sminuire o elevare l'autorità di Aristotele. L'apice della ricerca sulla comparazione fra Platone e Aristotele si raggiunge nel secondo capitolo dove vengono prese in considerazione le opere di pensatori quali Bernardino Donato, Andrea Camuzio, Sebastian Fox-Morcillo e Gabriele Buratelli, dalle quali emerge in maniera evidente il tentativo di cercare un equilibrio nel rapporto fra Platone e Aristotele, considerati la massima espressione della filosofia, e la fede. La conciliazione però non è l'unico atteggiamento avanzato da questi autori. Infatti, soprattutto fra i Gesuiti, il paragone fra Aristotele e Platone va a detrimento di quest'ultimo per mostrare la sua empietà. È questo il caso degli scritti di Antonio Possevino o di Giovan Battista Crispo. I Francescani, al contrario, erano molto più ben disposti verso il platonismo come suggerisce l'esame del pensiero di Livio Galante. Il terzo capitolo affronta il tema del paragone fra Platone e Aristotele all'interno di un contesto istituzionalizzato come quelle delle università. Del Soldato analizza in maniera approfondita le ripercussioni del *De placitis naturalibus Platonis et Aristotelis, ac inter eos de illis consensione et dissensione* di Francesco Vimercati, la prima opera ad offrire all'interno delle università un confronto serrato fra le filosofie naturali di Platone e di Ari-

stotele. Si tratta di un progetto incompiuto da cui emergono altre opere come il *De dogmatibus* e il *De principiis* che segnano di fatto l'idea del primato aristotelico nel campo della filosofia naturale e di Platone in quello della teologia. La presa di distanza della filosofia aristotelica dalla teologia sottolineata da Vimercati è utile secondo Del Soldato per rispondere alle accuse mosse dal ramismo allo Stagirita, neutralizzando dunque le posizioni avverse. Vimercati fu così in grado di produrre uno spazio sicuro e neutrale per applicare la filosofia aristotelica alle indagini naturali. La prospettiva di Vimercati è sostenuta anche da Francesco Piccolomini nella sua *Universa philosophia de moribus* (1583). Tuttavia, spiega Del Soldato, laddove Vimercati utilizzava la dicotomia fra un Aristotele filosofo naturale e un Platone teologo per conciliare i due sistemi di pensiero, Piccolomini la sfrutta per sottolineare il loro fondamentale disaccordo. Questa dissonanza però non sfocia in uno scontro fra due differenti filosofie, piuttosto in una reciproca complementarietà che porta benefici ad entrambi i pensatori. Di questo avviso è anche Stefano Tiepolo nelle sue *Academicarum contemplationum libri X* (1576). Il *De differentia Platonis et Aristotelis* di Federico Pendasio, invece, mostra come il paragone fra Platone e Aristotele serva per stabilire la superiorità dello Stagirita nel campo della filosofia naturale. Chi invece, fra le mura universitarie, difende strenuamente la superiorità della filosofia platonica contro Aristotele è Francesco Patrizi, il quale considererebbe lo Stagirita come un mero plagiarizzatore e falsario delle opere di Platone. Diverso è l'approccio di Francesco de' Vieri nel suo insegnamento platonico presso l'Università di Pisa. Esso non era volto all'esaltazione di Platone quanto a mostrare la conformità di quest'ultimo con le tesi di Aristotele e della religione cristiana, in particolare riguardo il tema dell'immortalità dell'anima. Lo stesso Jacopo Mazoni è più interessato alla tecnica di

paragone dei due autori per legittimare l'importanza filosofica di Platone che per screditare la filosofia aristotelica. In definitiva il ritorno di Platone nell'Occidente latino è stata un'opportunità, secondo Del Soldato, per ripensare l'autorità di Aristotele e l'originalità del suo contributo filosofico.

È proprio sul problema dell'autorità che sono incentrati i successivi due capitoli, i più originali e innovativi del libro. L'autrice, infatti, mostra come le diverse tradizioni nazionali o religiose abbiano cercato di appropriarsi di Aristotele per legittimare la loro autorevolezza filosofica. Vengono così esaminate le leggende di un Aristotele 'ispanico', di un Aristotele 'ebreo' e di come queste narrazioni nate agli inizi del Quattrocento perdurino per tutto il Seicento. In reazione a queste leggende ne sorgono altre che vogliono sostanzialmente mostrare il carattere cristiano della filosofia aristotelica, dimenticando che Aristotele fu autore pagano. Fra le creazioni identitarie più interessanti troviamo quella del gesuita Melchior Cornaeus che vuole mostrare il carattere 'papista' e anti-luterano di un rinato Aristotele o quella del teologo luterano Johan Conrad Dannhauer in cui questo nuovo Aristotele non sarebbe nient'altro che un fantoccio privato di ogni autorità. L'importanza di pensare Aristotele come un'autorità viva è il fulcro dell'ultimo capitolo che ruota infatti sull'appropriazione e sfruttamento dell'espressione «se Aristotele fosse vivo...» da parte di autori anche molto lontani dalla tradizione aristotelica. Il primo aspetto chiarito dall'autrice è che l'utilizzo di questa espressione non è una pura *imitatio Aristotelis*, ovvero una semplice ripresa delle dottrine aristoteliche. Al contrario sono tutti interventi volti a mostrare come Aristotele e la sua autorità avrebbero dato ragione alle idee propugnate a quel tempo, alla luce delle nuove scoperte. Ad esempio Del Soldato ricorda come Antonio Bernardi della Mirandola fosse convinto che Aristotele si sarebbe convertito al cristianesimo se solo avesse conosciuto

il messaggio salvifico di Cristo. Della medesima opinione era Nikolaus Taurellus sostenendo che alla luce della verità cristiana, Aristotele avrebbe purgato le sue dottrine dagli errori. L'aspetto però più interessante dell'utilizzo dell'espressione «se Aristotele fosse vivo...» riguarda il suo impiego per difendere lo Stagirita e soprattutto per attaccare i suoi pedanti seguaci. Si viene a creare così una distinzione fra Aristotele e aristotelici e in questo il contributo di Del Soldato si segnala come particolarmente significativo nell'integrare il lavoro di Schmitt. La distinzione fra Aristotele e aristotelici emerge con la nascita di una maggiore consapevolezza filologica della lettura delle opere peripatetiche. Ad esempio, l'umanista Juan Luis Vives attaccava i peripatetici che negavano ogni contributo alla filosofia di altri autori che non fossero Aristotele stesso. Lo stesso Pierre Gassendi, certo non favorevole alla filosofia aristotelica, utilizza il topos «se Aristotele fosse vivo...» contro gli aristotelici a lui contemporanei. Anche Nathanael Carpenter stabilisce una netta distinzione fra aristotelici legati meramente all'*ipse dixit* e la vera filosofia di Aristotele che dovrebbe preservare la *libertas philosophandi*. Anche *novatores* come Girolamo Cardano e Tommaso Campanella, che certamente non erano propugnatori della filosofia aristotelica, sfruttavano l'espressione per affermare che se Aristotele fosse vissuto al loro tempo avrebbe rivisto le sue dottrine alla luce delle nuove scoperte. Il loro attacco era contro la filosofia universitaria più che contro Aristotele stesso, quella filosofia che rifiutava ogni innovazione e si fermava al mero commento. Questo tipo di critica era sviluppata soprattutto in campo astronomico con Georg Joachim Reticus e Johannes Kepler, ma poi principalmente con Galileo Galilei che è uno degli autori che sfrutta in maniera più estensiva il concetto di una rinascita di Aristotele sostenitore delle 'novità celesti'. Come segnala però giustamente Del Soldato, la novità galileiana del topos aristoteli-

co è fondata su un'attenta lettura del *De coelo* (270 b 13-17) in cui l'immutabilità dei cieli sarebbe difesa sulla base delle osservazioni fino ad allora fatte e registrate. Secondo Galileo questo passo dimostrerebbe che in caso di evidenze contrarie, Aristotele sarebbe stato aperto a rivedere le proprie dottrine. Il topos viene così utilizzato da Galileo per sottolineare l'importanza dell'approccio empirico alla scienza e le mancanze di Aristotele vengono giustificate dalla sua impossibilità ad utilizzare uno strumento come il telescopio per fare le osservazioni. La stessa argomentazione volta a scusare Aristotele è usata da Giovanni Camerota per riprendere le critiche di Giuseppe Biancani nei suoi *Aristotelis loca mathematica* (1614). L'ultimo caso di utilizzo dell'espressione «se Aristotele fosse vivo...» esaminato da Del Soldato è quello legato alla tradizione e trasmissione testuale dei testi aristotelici. Spesso l'espressione veniva utilizzata per denunciare l'alterazione dei testi aristotelici e come Aristotele, se fosse stato in vita, non sarebbe stato in grado di riconoscere il proprio pensiero in quelle opere. I casi portati alla luce sono diversi da Enea Silvio Piccolomini che denuncia le cattive traduzioni del corpus aristotelico, ad Vives che critica l'eccessiva interpretazione averroistica delle opere peripatetiche. In altri termini vengono mosse accuse *ex Aristotele contra Aristotelicos*. Lo stesso Martin Luther utilizza questa strategia per negare l'uso sbagliato della metafisica aristotelica nel dibattito teologico sulla eucaristia, denunciando come i dottori scolastici fossero in contraddizione con il testo aristotelico. In qualsiasi modo questa espressione venisse impiegata metteva in luce comunque come Aristotele fosse percepito, da aristotelici e no, come una vera autorità.

Il libro di Del Soldato si chiude con una serie di utili appendici come la trascrizione della prefazione di Alfonso Pandolfi contenuta nel Ms. Lat. 6701 preservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana o quella del *De differentia Platonis et Aristotelis* di Federico Pen-

dasio conservata nel Ms. S 87 alla Biblioteca Ambrosiana di Milano. Questo volume offre dunque uno spaccato di come Aristotele fosse utilizzato e concepito in un'epoca di fondamentale transizione in cui la sua autorità veniva minacciata dalle nuove filosofie.

Marco Sgarbi

Dalla "femme savante" alla madre di famiglia. La donna nell'Illuminismo francese di Anna Maria Marchini (Roma, Aracne 2020) prende in esame le immagini ideologiche e filosofiche del femminile che emergono nella Francia del XVIII secolo, illustrando come si tratti in parte di istanze del tutto tradizionali, in parte del maturare dell'ideale femminile borghese – codificato da Rousseau e dalla Rivoluzione francese – che privilegia la funzione domestica e materna, finendo per escludere un ruolo pubblico, 'esterno' e politico per le madri-mogli. In questa cornice, l'Autrice individua gli aspetti che chiariscono in che senso il Settecento francese costituisca il 'secolo della donna': la filosofia dei Lumi, la morale cattolica, la scienza medica, biologica e anatomica, il romanzo, i periodici e, infine, la dimensione giuridica.

Il primo capitolo delinea la dualità – anticipata dal titolo e *fil rouge* dell'intera indagine – tra il modello aristocratico-pubblico, rappresentato dalla *femme savante* protagonista dei salotti illuministici, e quello borghese-privato, cui risponde la figura della madre di famiglia. Nel corso del Settecento, infatti, nella borghesia agiata l'istituzione familiare tende a perdere quella funzione pubblica e sociale che continua a rivestire parzialmente nell'ambito contadino e, parallelamente, in quello aristocratico.

Il secondo capitolo è di particolare rilevanza perché prende in considerazione le posizioni dei *philosophes*: l'impresa illuministica dà origine a una se-

rie di caratterizzazioni normalizzatrici della donna, che affondano le radici nel timore per la confusione tra i sessi e per un possibile ribaltamento dei ruoli. Marchini individua quattro nuclei principali intorno ai quali questo progetto si articola. Il primo insiste sull'alterità tra la razionalità e la forza fisica e morale tipicamente attribuite all'uomo e l'aura di mistero, l'irrazionalità e la debolezza associate alla donna: emerge qui il rimando, in questa direzione, ad alcuni passi di Montesquieu, alla voce *Femme* dell'*Encyclopédie* – Marchini fa riferimento a tre delle quattro che compaiono nel *Dictionnaire raisonné*, escludendo la *Femme*, (*Jurisp.*) di Boucher d'Argis – e all'articolo omonimo delle *Questions sur l'Encyclopédie* di Voltaire – citato qui come *Dictionnaire philosophique*, seguendo un'edizione ottocentesca delle opere di Voltaire in cui le voci delle *Questions* e del *Dictionnaire* non sono opportunamente distinte. Il secondo nucleo, come emerge nello scritto di Diderot *Sur les femmes*, accentua, da una parte, la rilevanza dell'elemento biologico nel determinare l'asimmetria femminile nella riproduzione, dall'altra, l'eterno infantilismo della donna. Il terzo, invece, che trova espressione in d'Holbach, Helvétius e Condillac, è volto a sottolineare la relatività della donna rispetto all'uomo, mentre il quarto nucleo, rintracciabile nell'*Emile* e nella *Nouvelle Héloïse* rousseauiani, sancisce, sulla base dello statuto fisiologico della donna, la legittimità della superiorità del sesso maschile nella gerarchia sociale. In questa cornice ideologica, vale la pena di ricordare che i *philosophes* non mancano di prendere in esame anche i fenomeni 'esotici' che emergono dai racconti di viaggio presso popolazioni extra-europee e che attestano la relatività dei costumi. Anche qui, però, se l'incesto e la poligamia maschili vengono guardati con una certa ambiguità e, in alcuni casi, perfino tollerati, la poliandria trova una condanna unanime.

In contrasto con l'avversione delle *précieuses* seicentesche al vincolo ma-

trimoniale – vera e propria forma di schiavitù – gli illuministi francesi, in linea con il modello familiare borghese, considerano il matrimonio, in quanto libero contratto, una delle istituzioni alla base dell'ordine sociale. Per quanto riguarda la scelta del coniuge, al futuro marito viene riconosciuto un ruolo più attivo: egli deve saper selezionare accuratamente una moglie che non costituisca una minaccia per la gerarchia dei ruoli. D'altra parte, il timore per il sovvertimento dell'ordine tra i sessi è anche alla base della pressoché generale stigmatizzazione della superiorità femminile nel governo della casa, perfino in quegli autori – come d'Holbach – che si mostrano disposti, in linea di principio, ad accettare un governo femminile – peraltro non previsto dalla legislazione francese. Infine, se l'adulterio femminile suscita reazioni diverse seppur sempre negative da parte dei *philosophes* – si va dalla critica all'intransigenza tradizionale alla preoccupazione per una fecondità incontrollata della donna, che minerebbe la concezione borghese della famiglia – viene generalmente riconosciuta l'esigenza della promulgazione di una legge che consenta il divorzio, manifestata da Diderot a Caterina II di Russia.

Il terzo capitolo è dedicato al tema dell'educazione della donna e si apre con il richiamo alla seicentesca *querelle des Alphabets* e alla polemica portata avanti dalle *précieuses* nei confronti delle *femmes savantes*, rimproverate per l'eccessiva e sconveniente esibizione pubblica delle proprie conoscenze libresche. Marchini traccia un quadro ricco e articolato della questione dell'educazione femminile tra Seicento e Settecento, mostrando come molte delle suggestioni illuministiche si rivelino coerenti con i progetti educativi più e meno radicali di autori secenteschi come de la Barre, Fleury e Fénelon, ma anche con le tesi di chi, come La Bruyère, attribuisce alla debolezza naturale delle donne la responsabilità della loro inferiorità intellettuale – convinzione ripresa, tra gli altri, da Voltaire e La Mettrie.

D'altra parte, il problema dell'istruzione femminile si colloca nell'ambito dell'interesse più ampio che il secolo dei Lumi, e in particolare la corrente empiristica e sensistica dell'Illuminismo francese, mostra per il problema pedagogico. L'educazione, lungi dal mettere in discussione la specificità femminile, deve rivelarsi utile alla società, formando madri e mogli – ben esemplificate dalla Sophie dell'*Emile* – capaci di svolgere nell'ambito privato una funzione moralizzatrice sugli altri membri della famiglia e pacificamente sottomesse all'autorità e al piacere maschili. Al rifiuto dell'educazione conventuale, giudicata inefficace e dannosa, fa da contraltare la promozione di un'educazione domestica a carattere 'ornamentale' e morale, volta a controllare il tempo femminile, affidata alla madre e valida per ogni classe sociale. Anche se il modello rappresentato da Sophie viene incarnato da donne della borghesia, non mancano *femmes savantes* seguaci di Rousseau, come M.me d'Epina y e M.me Roland. I contenuti pedagogici sono rigidamente circoscritti: leggere, scrivere, fare di calcolo, svolgere alcune attività pratiche – anche sulla base dell'idea rousseauiana che la razionalità femminile sia essenzialmente 'pratica' e intuitiva, a differenza di quella maschile, astratta e speculativa – e, in particolare, coltivare la docilità e l'obbedienza.

Il quarto capitolo è dedicato all'immagine femminile nella morale cattolica del Settecento. Nel corso del XVIII secolo, infatti si assiste a una graduale modificazione della considerazione della donna: se, a partire dall'epoca medioevale, aveva prevalso una sorta di colpevolizzazione della donna – un'Eva peccatrice e sensuale – ora anche i moralisti cattolici le riconoscono una funzione positiva per il ruolo materno e coniugale. Marchini ritiene che sia tale rivalutazione della virtù domestica a dare luogo alla fioritura delle «filosofie del pudore femminile», nelle quali è evidente l'influenza delle riflessioni delle *précieuses* e dei libertini eruditi se-

centeschi, per i quali il pudore costituisce uno strumento di dissimulazione del sapere e mezzo di seduzione. Perfino i *philosophes* – Montesquieu, Hévétius, Diderot, d'Holbach, Desmahis e Rousseau – riconoscono al pudore un ruolo fondamentale: il comportamento della *femme galante*, implicando il rifiuto dell'ideale familiare borghese, rappresenta un pericolo per l'ordine dello Stato.

Nel quinto e sesto capitolo l'Autrice si occupa delle riflessioni che emergono in quest'epoca in ambito scientifico, con inevitabili ripercussioni nei testi filosofici. Una nuova concezione del femminile deriva dalla biologia, dall'anatomia e dalla medicina (con particolare riferimento all'ostetricia e alla ginecologia). Tuttavia, le considerazioni scientifiche finiscono per riproporre la gerarchizzazione del modello borghese, basata sulle paure e le ideologie tradizionalmente accettate, e producono nuove forme di controllo della corporeità riproduttiva femminile. Basti pensare al ruolo attribuito agli influssi dell'immaginazione femminile nel causare le malformazioni del feto o alla funzione terapeutica che molti medici riconoscono al matrimonio e al parto nella cura di alcune 'patologie' ritenute tipicamente femminili – isteria, onanismo e ninfomania *in primis*.

Il settimo e l'ottavo capitolo indagano l'immagine della donna borghese e aristocratica nell'ambito delle pubblicazioni settecentesche che la vedono protagonista o la individuano addirittura come pubblico privilegiato. L'eroina femminile della letteratura narrativa appare spesso preda passiva di un destino che la mette alla prova, mentre nascono i primi periodici indirizzati specificamente alle donne. Essi testimoniano con evidenza il progressivo imporsi dell'ideale femminile borghese. Infatti, a partire dalla seconda metà del Settecento, le rivendicazioni volte alla parità di istruzione e la serrata critica verso l'istituzione matrimoniale – oggetto degli articoli dei giornali dei primi decenni del secolo – lasciano il posto a

considerazioni su contenuti frivoli (in particolare, la moda) e alla celebrazione della funzione privata di madre e moglie.

Il medesimo processo che porta all'affermazione del modello rousseauiano – e napoleonico – è rintracciabile nell'ultimo ambito preso in considerazione dall'Autrice, quello giuridico. Anche all'interno della codificazione giuridica, infatti, è possibile individuare un momento di svolta. Se le norme emanate durante il primo periodo rivoluzionario tendono ad esprimere l'emancipazione conquistata dalle donne, grazie alla partecipazione attiva alla lotta politica, l'esito finale va nella direzione opposta. Con la soppressione dei club e dei giornali femminili rivoluzionari e con la drastica limitazione del concetto di sovranità popolare, sancita dalla Costituzione dell'anno III, viene definitivamente decretato il successo dell'ideale femminile che relega la donna nello spazio 'interno' e privato, escludendola dalla dimensione pubblica e politica.

Il merito dello studio condotto da Marchini è di affrontare una questione ampia, complessa e stratificata come la collocazione della figura femminile nell'Illuminismo francese, individuando un convincente elemento di unità e di sintesi di molteplici istanze – l'affermazione del modello familiare privato e borghese, la cui massima espressione teorica è costituita da Rousseau – senza passare sotto silenzio contraddizioni e ambiguità che confermano ancora una volta il carattere tutt'altro che compatto e omogeneo dell'epoca dei Lumi. La scelta dell'Autrice di far dialogare i diversi ambiti disciplinari si rivela efficace nel mostrare le loro connessioni. Se la letteratura secondaria non aveva mancato di interrogarsi sulla figura delle *femmes savantes*, animatrici dei salotti parigini, e, alternativamente, sulle donne della *populace* – all'interno della quale la distinzione tra i due sessi risulta meno rilevante – il libro di Marchini, ponendo al centro la madre-moglie della nuova borghesia, declina il tema sulla base di una prospettiva artico-

lata che arricchisce la nostra conoscenza di un argomento di non facile decifrazione.

Elena Giorza

The Dialogues of the Dead of the Early German Enlightenment, di Riccarda Suitner (Leiden-Boston, Brill 2022). Da qualche decennio, grazie soprattutto all'opera di Martin Mulsow, lo studio della *Frühaufklärung* è stato completamente rinnovato, ha acquisito importanza all'interno della storiografia dedicata all'Illuminismo e ha contribuito potentemente a riconfigurare la nostra interpretazione di questo fenomeno. Il libro di Riccarda Suitner si inserisce in questo vivace filone di ricerca e getta luce su un aspetto nascosto del dibattito intellettuale tedesco dei primi decenni del Settecento: l'esistenza di un *corpus* eterogeneo, ma al tempo stesso chiaramente riconoscibile, di dialoghi dei morti pubblicati tra il 1729 e il 1734. Si tratta di 'scritti di strada', una sorta di *pamphlet* o *instant book* particolarmente apprezzati dal pubblico dell'epoca perché intervengono in genere su avvenimenti o polemiche di stretta attualità. Sono opere almeno in parte già note, ma Suitner precisa e amplia il numero degli esemplari conosciuti e li analizza dimostrando competenze in campi di studio diversificati come la storia del libro, l'iconografia, la storia intellettuale e la storia della filosofia. Per l'approccio interdisciplinare, ma anche per il suo grande impatto sulla nostra conoscenza del primo Illuminismo, si può dire che questo studio mostri diverse affinità con quelli dedicati alla letteratura filosofica clandestina francese, sebbene lì si tratti di manoscritti, qui di stampe. Un elemento comune tra questi due prodotti culturali è l'anonimia, sebbene questa scelta sia dettata da motivazioni differenti. Nel caso dei trattati clandestini, è sicuramente dovuta a ragioni precauzionali; nel caso dei dia-

loghi dei morti vi concorrono invece probabilmente più cause. Da un lato i loro autori, con ogni probabilità appartenenti ad ambienti universitari, non desiderano mettersi in mostra per evitare ogni forma di ritorsione; dall'altra le stesse caratteristiche di questi dialoghi ne fanno un prodotto pensato per rispondere a un interesse puntuale del pubblico, e quindi iscritto in un circuito di produzione intellettuale che incoraggia l'uso dell'anonimato. Infine, come osserva Suitner, questa scelta era molto comune nella Germania della prima metà del Settecento e non necessitava di motivazioni specifiche. Lo studioso di questi 'libri di strada' si trova così di fronte a problemi simili a quelli sollevati dai manoscritti clandestini: deve identificare un autore, o almeno un ambiente di provenienza, in base alle caratteristiche interne del testo (argomenti trattati, stile usato, riferimenti di carattere storico o culturale), o esterne (dati materiali attinenti al tipo di stampa; soprattutto, le illustrazioni che li accompagnavano, una caratteristica tipica di questo tipo di produzione letteraria). Un altro elemento che accomuna i trattati clandestini e questi dialoghi dei morti è il fatto che i testi siano considerati a disposizione dei diversi attori del mondo editoriale: possono dunque essere oggetto di svariati tipi di riuso e manipolazione, proprio perché il senso della loro autorialità era scarso. Infine, nella composizione stessa dell'opera entrano in campo fattori collegati al mercato del libro: per i dialoghi dei morti, ad esempio, anche quando vengono affrontati temi filosofici di indubbia rilevanza, la scelta degli argomenti e dei protagonisti è chiaramente influenzata dall'interesse degli editori di mettere in vendita un prodotto di successo, seppure effimero, inserendosi nel più breve tempo possibile in polemiche e dibattiti in atto.

Incrociando dati raccolti grazie a grandi competenze interdisciplinari, Suitner riesce a dimostrare efficacemente che l'attribuzione di questo *corpus* a David Fassmann è una suggestio-

ne basata sulla semplice constatazione che si tratta dell'autore di altri fortunati dialoghi di questo genere, che tuttavia hanno tratti contenutistici e formali del tutto diversi. Eliminata questa ipotesi, l'autrice percorre altre strade e avanza alcune proposte di attribuzione, mantenendo sempre una saggia cautela, data la scarsità di elementi probatori. Sebbene manchi talora la possibilità di indicare un nome preciso, quello che emerge con chiarezza negli esempi esaminati in dettaglio è sempre un ambiente di appartenenza, un contesto culturale che illumina il testo e ne permette l'interpretazione. Si è detto che si tratta di opere che intervengono in dibattiti in corso e che sono strettamente connesse con alcuni ambienti universitari. Questo carattere spiega perché sia il contenuto sia le illustrazioni siano più raffinate e intellettualmente complesse di altra pubblicistica di strada. In molte occasioni, infatti, i testi presuppongono la conoscenza del dibattito filosofico contemporaneo e talora anche delle polemiche in atto un specifiche università tedesche. Non è un caso quindi che vi si trovi rappresentato e messo in scena uno degli scontri più vivi del periodo, quello che ha coinvolto Christian Wolff, espulso dall'università di Halle a causa di tesi filosofiche ritenute empie dai suoi colleghi pietisti. È proprio uno di questi, Johann Franz Budde, ad assumere il ruolo di protagonista di un dialogo pubblicato nel 1730, mentre le tesi di Wolff sono difese da un deuteragonista d'eccezione, Leibniz. Suitner sottolinea giustamente che da un lato l'accostamento tra Leibniz e Wolff era corrente all'epoca, dall'altro che si tratta di una scelta che ci dice molto di più di come venisse interpretata la filosofia di Leibniz nei primi decenni del Settecento, rispetto a quanto sia effettivamente rinvenibile nei testi. In rapida successione vengono affrontati alcuni dei temi che avevano in effetti caratterizzato la polemica tra Budde e Wolff: l'opportunità di aderire a una posizione apertamente eclettica; la liceità di usare la matematica come modello per

la filosofia (Spinoza è ovviamente sullo sfondo di questa polemica); il presunto ateismo di Wolff. L'autore del dialogo dimostra di conoscere approfonditamente la controversia che ha opposto Budde e Wolff, e di condividere una ben roduta genealogia filosofica, che invece viene rovesciata in un dialogo più tardo, in cui Leibniz compare di nuovo come protagonista, prende le distanze da Wolff e assume posizioni antistematiche e antimetafisiche, opponendosi al suo interlocutore, Ludwig Philipp Thümmig, un convinto difensore dell'ortodossia wolffiana. Leibniz del resto non è il solo padre nobile ad essere ingaggiato a favore della causa wolffiana: un dialogo pubblicato nel 1731 affida il ruolo di difensore del filosofo di Halle nientemeno che a Descartes, ancora una volta contrapposto a chi aveva effettivamente polemicizzato contro Wolff pochi anni prima, questa volta l'appena deceduto Andreas Rüdiger. Vediamo così Descartes difendere non solo l'utilità della matematica in filosofia, ma perfino una sua utilizzazione nell'interpretazione delle Scritture. La Bibbia andrebbe ridotta a un sistema di definizioni, basate sulla rivelazione ma poi usate per essere disposte in appropriate dimostrazioni. Si tratta ovviamente di tesi che Descartes non ha mai sostenuto e che anzi contrastano con quanto si trova chiaramente affermato nei suoi scritti. Stupisce meno invece l'attribuzione al filosofo francese di un rigoroso dualismo delle sostanze, a difesa dell'immaterialità e quindi immortalità dell'anima umana. Da parte di Rüdiger invece emerge una posizione per certi versi affine a quella di Henry More: anche le sostanze spirituali sono estese, anzi si può dire che siano materiali, ma non corporee. Se questo permette di stringere il legame tra l'anima e il corpo, rischia anche di avere decise conseguenze mortaliste: nelle opere realmente pubblicate da Rüdiger quando era in vita questa conseguenza è evitata ipotizzando che l'anima venga resa immortale dall'intervento della grazia divina, ma di questa

soluzione non c'è traccia nel dialogo in cui compare come protagonista.

Molti altri percorsi si potrebbero disegnare all'interno di questo libro, che è ricco di informazioni, di acute analisi testuali e di preziosissime illustrazioni, e che ha giustamente avuto una grande fortuna editoriale: Brill stampa ora la traduzione inglese del saggio apparso originariamente in tedesco nel 2016, ma nel frattempo ne è stata pubblicata anche una versione italiana (*I dialoghi dei morti nel primo Illuminismo tedesco*, Pisa, ETS 2021). Si tratta di un lavoro che si segnala per la limpidezza con cui è scritto, nonostante l'alta tecnicità di alcune parti; per la capacità dell'autrice di usare competenze molto diverse in un approccio realmente interdisciplinare; per l'apertura di nuove linee di ricerca sull'Illuminismo tedesco.

Antonella Del Prete

Kant e la metafisica della forza di Emanuele Cafagna è, come indica il sottotitolo del libro, un'interpretazione dei primi scritti di Kant, in particolare di alcuni testi del cosiddetto periodo 'dogmatico' e 'precritico' del filosofo tedesco. Secondo le analisi canoniche, infatti, Kant sarebbe stato allora totalmente influenzato se non dal «complesso delle dottrine» di Leibniz e di Wolff, quantomeno dalla «mentalità propria della filosofia leibniziano-wolffiana» (letture simili si ritrovano soprattutto in Fischer, in Erdmann, in Adickes e in Riehl: cfr. E. Cafagna, *Kant e la metafisica della forza. Un'interpretazione dei primi scritti*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2020, p. X). Gli scritti qui esaminati nel dettaglio, dunque, sono i *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* del 1749, la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* e la dissertazione *Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, entrambe del 1755, insieme

alla *Monadologia physica* del 1756. In tal senso, benché l'autore non intenda affatto sostenere che questi testi di Kant possano considerarsi del tutto estranei alla tradizione leibniziana, egli vuole nondimeno dimostrare come essi abbiano ricompreso in modo organico e unitario alcuni degli elementi fondamentali delle dottrine di Leibniz e di Wolff (ma non solo). Il tutto, in sintesi, per definire una nuova teoria della forza fisica capace di fondare una dottrina dell'atto libero. Questi primi scritti, nella loro unitarietà, tenterebbero così di rispondere a una vecchia domanda filosofica, che si chiedeva se fosse possibile la metafisica come scienza. Una questione che, a quel punto, occorre affrontare in funzione di diverse finalità programmatiche, *in primis* quella di superare un certo 'essenzialismo' ontologico di per sé inadatto a render conto di una vera metafisica della forza. Non stupisce, quindi, come questo libro si ponga in una prospettiva inevitabilmente critica verso tutte quelle interpretazioni che, come dimostra un'attenta ricostruzione bibliografica, hanno finito per restituire «l'immagine di un primo Kant 'scienziato'» per nulla interessato al «metafisico» (pp. XII-XIII).

Per l'autore è precisamente quest'immagine di Kant che «va sottoposta a revisione», se non altro perché tutte le analisi 'empiristiche' che Kant opera nei suoi primi scritti trovano «il loro obiettivo di fondo in una nuova fondazione della psicologia razionale, della cosmologia e della teologia naturale (p. XIII). Ecco il progetto sistematico che il giovane Kant avrebbe avuto in mente almeno sino al 1762 (anno in cui esso entra definitivamente in crisi, come testimonia lo scritto *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*). Già al livello dei *Gedanken* si rivela effettivamente un Kant immerso nelle discussioni scientifiche e metafisiche del suo tempo. Si pensi solo alla *vexata quaestio* tra cartesiani e leibniziani sulla misurazione della forza motrice dei corpi (ora secondo

la velocità semplice, ora secondo la velocità al quadrato), da cui le originali interpretazioni kantiane del newtonianesimo.

I *Gedanken* pongono in nuce tutti gli obiettivi critici di Kant: si trattava di offrire una definizione di 'forza viva' dei corpi fisici, differenti dai corpi matematici, la quale tenesse conto dei risultati scientifici di un certo newtonianesimo, così da superare il precedente leibniziano. In quest'ottica, per Kant, la forza di un corpo fisico poteva essere misurata secondo il quadrato della velocità soltanto se si fosse riconosciuto, in primo luogo, che la forza motrice di un corpo non era, per così dire, giustapposta ad esso in virtù di un urto del tutto esterno; piuttosto, la forza di cui si poteva avere una rappresentazione fenomenica, secondo una determinata 'durata' temporale (concetto poi sviluppato nella *Nova dilucidatio*), è insita al corpo fisico stesso che, dopo un urto o un impulso esterno, è in grado di estrarre – in una specifica 'tipologia' di spazio – la forza che già è, in sé, in potenza (p. 70).

A partire da qui, si può allora capire perché questa stessa forza 'sostanziale' dei corpi, dinamicamente intesa, possa fungere da premessa principale per l'elaborazione di una nuova teoria dell'interazione tanto tra forze materiali – attrazione e repulsione – quanto tra anima e corpo. Andando oltre alla teoria dell'influsso fisico del suo maestro Knutzen, Kant intende mostrare come la forza spirituale (o morale) dell'anima possa acquisire un vero statuto di realtà soltanto qualora se ne attestino l'intrinseca 'dipendenza' dalla materia, l'unica, vera dimensione del reale che le permette di effettuarsi in una configurazione 'finita', spazio-temporalmente data. Da qui due assunti fondamentali che saranno sviluppati rispettivamente nella *Allgemeine Naturgeschichte* e nella *Monadologia*: nel primo caso, l'evoluzione concreta dell'universo è intesa nella sua dinamica unita, a testimoniare una strutturale analogia tra lo sviluppo delle forze materiali che determina

no un mondo fisico e il progresso di specifiche forze spirituali, che solo a determinate condizioni 'cosmologiche' potrebbero dar luogo a questa o a quell'altra modalità d'azione; nel secondo caso, nella *Monadologia* a emergere è una nuova definizione di 'monade', che anche in questo caso si differenzia dal precedente leibniziano. In sostanza, le monadi 'kantiane' non potrebbero mai costituire uno spazio fisico-geometrico semplicemente in virtù della loro singola essenza individuale, localizzata e (pre)determinata secondo un'armonia prestabilita. Lo 'spazio' che le monadi occupano, piuttosto, va ora a costituire lo 'schema' all'interno di cui esse, in costante azione reciproca, possono configurarsi in un modo e non in un altro. Tale interattività essenziale, dunque, può generare concrete configurazioni fisico-geometriche solo perché strutturabile in una precisa tipologia di spazio (e di tempo) unitari.

Insomma, questo complesso di teorie sembra permettere la tematizzazione di una nuova ontologia relazionale, che finisce per problematizzare radicalmente le dottrine essenzialiste di matrice leibniziano-wolffiana. Per Kant, infatti, non possono essere le singole sostanze individuali a determinare di per sé la struttura del reale, ma è 'l'insieme' delle loro interazioni – quantitativamente e qualitativamente possibili solo all'interno di una specifica 'datità' – a testimoniare in modo 'conseguente' l'esistenza di uno schema spazio-temporale originario e unitario (che per esempio, nel 'nostro' sistema-mondo, dà luogo alla 'tridimensionalità'). Tale schema, dunque, non può che trovare la propria ragione 'antecedente di verità' in Dio, cui Kant non può più attribuire una ragione antecedente di 'esistenza' meramente fattuale (si veda il capitolo VII). Dio, in buona sostanza, qui non resta un semplice creatore di 'fatti' o un mero garante di un'armonia prestabilita fra anima e corpo – in tal senso, radicalmente distinti. Dio, nella *Allgemeine Naturgeschichte*, si rende piuttosto un «ideale di perfezione»,

che, nella *Nova Dilucidatio*, si svela principio di ciò che Kant chiama per la prima volta 'il formale'. Il principio divino, in ultima analisi, si mostra come condizione di possibilità della possibilità, come principio in grado di orientare secondo ragione il nostro conoscere e il nostro concepire. In quest'ottica, ogni singolarità spirituale non potrebbe non partecipare di questo stesso principio di senso, che garantisce la 'coesistenza armonica' di tutto ciò che è a noi conosciuto. La testimonianza nel mondo della conservazione dell'atto divino di creazione, pertanto, non sta né in un presunto moto perpetuo dei corpi (come volevano i cartesiani) né nella permanenza costante della medesima quantità di forza, scaturente da singole sostanze fra esse isolate (come sostenuto dai leibniziano-wolffiani). Piuttosto, la conservazione dell'atto divino si rivela nella 'forza di coesistenza' originaria di tutte le cose, espressa dall'unitarietà e dall'uniformità del nostro 'spazio cosmico', come spiega in modo conseguente (potremmo già dire *a posteriori*) la legge di gravitazione universale.

Parallelamente, l'individuo capace di provare un sentimento verso tutto ciò che esiste, in grado di sentirsi parte di un cosmo fisicamente (e quindi metafisicamente) concepibile secondo i principi di una nuova dinamica razionale, sarà anche in grado di prendere coscienza della propria 'inclinazione naturale' alla moralità, libera secondo ragione e armonia, ma mai assicurata una volta per tutte in ogni punto dell'universo in via di evoluzione (qui il confronto/scontro è con Crusius: pp. 237-244). Per il Kant di Cafagna, dunque, esiste una ragione 'genetica' del Tutto, che l'individuo potrà ritrovare nella concretezza della contingenza solo se sarà in grado di farsi libero e morale a partire da determinate condizioni, a un tempo materiali e spirituali.

Ma non è forse questa la prospettiva di fondo che, seppur in un mutato orizzonte storico e teorico, sembrerà recuperare l'ultimo Kant della terza *Cri-*

tica? In questa sede, basti ricordare un passo dell'opera di Eric Weil *Problèmes Kantians* (1963), suscettibile, credo, di un legame teorico con l'interpretazione rigorosa e originale proposta da Cafagna. Per Weil, se nella *Critica del giudizio* è pur vero che «la supremazia della ragione nel suo aspetto pratico rimane [...] totale», bisogna aggiungere che questa «supremazia dell'essere finito si esercita e si comprende essa stessa in un mondo che si presta a questa attività e si rivela come creato in vista delle scelte sensate dell'essere finito e ragionevole, di un essere che senza dubbio supera ogni condizione e la nega fissandosi *il fine in sé*, la realizzazione di un mondo armonioso secondo quel fine della libertà che è la libertà stessa, ma che non oltrepassa ogni dato se non in quanto membro del mondo, di un essere finito che supera la condizione, perché la condizione lo prepara a questo superamento. Natura e libertà sono indissolubilmente legate» (E. Weil, *Problemi kantiani*, trad. it. di P. Venditti, Urbino, Quattroventi 1980, pp. 96-97).

Sarà proprio nel momento in cui il giovane Kant si renderà conto delle possibili conseguenze 'pratiche' di un certo 'monismo cosmologico' – quello prospettato, di fatto, nei primi scritti – che il suo progetto iniziale comincerà a vacillare, lì dove nel citato *Beweisgrund* la dimostrazione di un 'genetico' principio di ragione del Tutto, non a caso, scomparirà. Come Cafagna riconosce, sarà a quel punto che si aprirà la strada per la «divaricazione tra la 'sintesi' che fonda il tempo e lo spazio e la 'sintesi' che fonda la possibilità dell'atto libero» (p. XVIII).

Edoardo Raimondi

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI APRILE 2022
PER CONTO DI
EDITORIALE LE LETTERE
DALLA TIPOGRAFIA
BANDECCHI & VIVALDI
PONTEDERA (PI)