

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA

ANNO LXXIII

NUOVA SERIE

1/2018

sociale dei comuni italiani. Lambertini mostra, ad esempio, che a riprendere l'*Etica Nicomachea* e gli altri testi del *corpus* politico di Aristotele non furono i maestri bolognesi, ma i frati degli *Studia* domenicani e francescani, per definire la loro posizione in merito ai rapporti, sempre conflittuali, tra potere temporale e religioso nel contesto cittadino.

Il nono capitolo (*La filosofia dal latino al volgare*), a firma di Sonia Gentili, mette e fuoco un tema che sarebbe riduttivo circoscrivere alle questioni tecniche e filologiche legate alla traduzione in volgare dei testi filosofici. Il passaggio dal latino alle lingue volgari, nel caso delle opere di filosofia, ha costituito ben più di una semplificazione divulgativa o anche solo una trasposizione linguistica. «Il volgarizzatore medievale – scrive l'autrice – [...] è uno che espone e spiega i temi e i contenuti del testo, concepito sostanzialmente come un blocco di idee e nozioni da precisare ed eventualmente integrare con aggiunte ulteriori, e non come un corpo testuale di cui rispettare la fisionomia originaria. Questo comporta quasi costantemente la rielaborazione del testo originario e l'inserzione di altre fonti» (p. 196), così che il volgarizzatore, nel produrre il testo "tradotto", attinge a un repertorio mobile di fonti, che poi integra e unifica nel testo finale. Il caso esemplare è quello della *Consolatio Philosophiae* di Boezio, che conobbe grande fortuna per tutto il medioevo e fu al centro di un'intensa attività di divulgazione e rielaborazione, in latino e in volgare, a partire dal XIII secolo. Il testo boeziano viene "aggiustato" da Arrigo da Settimello, che integra la visione di Boezio con suggestioni e modelli di origine biblica. Altro caso è quello della *Summa Alexandrinorum*, la cui rielaborazione latina dell'*Etica Nicomachea* sarà alla base della versione in volgare del testo di Aristotele: la *Summa* presenta un'evidente contaminazione di elementi estranei al testo originale, che vengono però integrati e utilizzati, nelle intenzioni del volgarizzatore, per completare e rendere più coerente il discorso aristotelico. La lettura di Gentili consente di superare l'impostazione per cui discutere sulle traduzioni medievali significa chiedersi, ad esempio, quale versione della *Nicomachea* abbia utilizzato Dante o quando le traduzioni aristoteliche di Giacomo Veneto abbiano ceduto il passo a quelle di Guglielmo di Moerbeke. I testi filosofici, invece – quantomeno quelli aristotelici presi in considerazione –, sono fruiti tramite una pluralità di fonti e traduzioni: Taddeo Alderotti, per esempio, medico fiorentino *magister* a Bologna, lavora al contempo sulla *Summa Alexandrinorum*, sulla *Nicomachea* e sulle glosse greche tradotte da Roberto Grossatesta.

I due capitoli che chiudono il volume sono dedicati rispettivamente al *Convivio* di Dante (a firma di Paolo Falzone) e a Petrarca (*Petrarca e la filosofia*, di Sonia Gentili). L'idea che guida l'interpretazione di Falzone, in dissonanza con la lettura classica di Bruno Nardi, è quella di una sostanziale continuità tra il *Convivio* e la *Commedia*, sulla base di una cultura filosofica che resta aristotelica, pur dovendo adattare le categorie dello Stagirita alle esigenze di un poema sacro e della dottrina che lo sostiene. La letteratura secondaria su Dante e la filosofia, dagli studi classici di Étienne Gilson e Nardi fino ai lavori più recenti, è ormai vastissima, e molto discusso è il rapporto tra il poeta e quell'aristotelismo, definito di volta in volta averroista o radicale, professato da *magistri* parigini come Sigieri di Brabante. La tesi di Falzone rilegge la posizione di Dante alla luce di un paradigma istituzionale del sapere: libero da interessi corporativi in quanto intellettuale "debole", Dante assume alcune questioni legate all'assimilazione del pensiero aristotelico, quale l'accordo e l'armonia tra filosofia e fede, come un dato ovvio e naturale, privo di quelle tensioni che, senza alimentare ancora una volta il mito storiografico della "doppia verità", avevano comunque attraversato i dibattiti parigini. Il capitolo su Petrarca, infine, rovescia il punto di vista dal qua-

le le tradizioni aristoteliche sono state considerate nel volume, fornendo una preziosa prospettiva che parte dallo sguardo critico e ironico del poeta italiano. Un esempio che fa luce, ancora una volta, sull'intreccio di riferimenti testuali e l'uso di una pluralità di fonti mobili: la filosofia dell'aristotelismo scolastico appare a Petrarca "vana" alla luce della tradizione agostiniana, che lo porta a leggere il modello di perfezione filosofica descritto nel libro X della *Nicomachea* secondo un diverso paradigma di completezza e virtù, quello monastico.

Come bilancio delle analisi raccolte nel volume, nell'ultima parte della prefazione (pp. XIX-XXI) i curatori si interrogano su quali possano essere state le conseguenze del ritorno della pratica filosofica nella vita cittadina italiana agli inizi del Trecento. La risposta è che la filosofia che si andrà definendo avrà i tratti di un sapere teorico e specialistico, separata dalla vita sociale e politica della città, benché essa si costituisca fin dall'inizio come disciplina insegnata all'interno di una istituzione pubblica e quindi riconosciuta come elemento costitutivo nella formazione delle diverse professionalità necessarie alla società urbana. Per questo sarebbe auspicabile un'indagine, a tutt'oggi impossibile per mancanza di documenti, sugli "scolari" di quei maestri bolognesi, al fine di valutare l'efficacia e la persistenza del loro insegnamento. Questo libro ha comunque il merito di aver definito – mostrandone anche l'efficacia sul terreno dell'indagine filologica – un diverso approccio storiografico a un problema, quello delle fonti, che costituisce da sempre un tema centrale nella riflessione storico-filosofica sulle tradizioni medievali.

Roberto Limonta*

Catherine König-Pralong, *Médiévisme philosophique et raison moderne de Pierre Bayle à Ernest Renan*, Vrin, Paris 2016, pp. 176, € 19,00.

Abbozzato in un ciclo di tre conferenze tenute nel 2014 al «Centre Pierre Abélard» dell'Università Paris-Sorbonne, questo volume rientra nel progetto europeo di ricerca MEMOPHI – *Medieval Philosophy on Modern History of Philosophy*, collocandosi in un filone di studi (la storia della storiografia filosofica) che dopo una lunga incubazione sta suscitando un notevole interesse, con particolare riguardo alla genesi degli studi sul pensiero medievale (in tale campo vanno ricordati due valenti studiosi morti prematuramente: Riccardo Quinto dell'Università di Padova e Thomas Ricklin della Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera). Docente presso l'Università di Friburgo in Brisgovia, Catherine König-Pralong ha già al suo attivo due monografie – sulla ricezione dell'aristotelismo nel medioevo cristiano (2005) e sul nesso tra riflessione etica, rappresentazione del sapere e politica culturale nella teologia universitaria fra il 1250 e il 1330 (2011) –, ed ha fra l'altro pubblicato insieme con Ruedi Imbach un saggio che è disponibile anche in traduzione italiana (*La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, Carocci, Roma 2016).

Il presente volume si articola in quattro capitoli, preceduti da una introduzione (pp. 9-13) che già nel titolo («L'invenzione del medioevo filosofico») indica una precisa chiave di lettura: il cosiddetto medioevo, in particolare quello filosofico, è il risultato di una serie di massicce operazioni interpretative, di segno sovente opposto e volte a conferire ordine e significato a un arco di tempo amplissimo (un millennio) che viene

* roberto.limonta@unibo.it; Istituto "Ettore Majorana" di Cernusco sul Naviglio/Università di Bologna

dopo l'antichità greco-romana. L'uso stesso, da parte dell'autrice, del termine *médiévi-sme* anziché di *moyen âge* (che nel corso del tempo ha assunto un'intonazione "oggettiva"), sottolinea l'esigenza di cogliere le motivazioni ideologiche e politiche, oltre che strettamente culturali, che sono alla base dell'attenzione, vuoi negativa vuoi positiva, che a questo periodo storico è stata riservata lungo tutta l'età moderna a partire dal Quattrocento. Di qui il nesso assai stretto che unisce il "medievismo filosofico" (ossia la storiografia che ha come oggetto il pensiero medievale) e la "ragione moderna", al di là della tradizionale contrapposizione di stampo manualistico: «La comparsa del medievismo filosofico fa in effetti parte integrante delle imprese di costruzione e legittimazione della razionalità moderna a partire dal XVII secolo» (p. 10).

L'indagine ha due precise figure di riferimento, che bene esprimono un complesso percorso interpretativo che va da Pierre Bayle (ovvero dalla crisi della coscienza europea, per dirla con Paul Hazard) a Ernest Renan, cui si deve quello che con espressione brutta ma efficace si può definire lo "sdoganamento intellettuale" di Averroè e dell'averroismo latino. Bayle e Renan: due figure senza dubbio centrali nella storia intellettuale dell'età moderna, ma che nella storia della filosofia *stricto sensu* occupano tradizionalmente un posto assai defilato rispetto ad altre coppie ben più importanti, come ad es. Descartes e Hegel. Eppure il ruolo svolto da Bayle e Renan nella costruzione della medievistica filosofica è di gran lunga superiore a quello svolto da Descartes e Hegel, il che può essere interpretato per lo meno in due modi: come una conferma della intrinseca marginalità del pensiero medievale (che rimarrebbe periferico rispetto alla "storia della filosofia propriamente detta") o come una spia della inadeguatezza di un canone storico-filosofico gestito in maniera troppo autoreferenziale e che sarebbe ora di rivedere a fondo.

Ma veniamo ai contenuti del volume. Il cap. I («Il medioevo negli scenari della storiografia filosofica», pp. 15-46) ricostruisce la genesi e le varie fasi dell'atteggiamento che i "moderni" nutrono verso il pensiero dell'età di mezzo, a partire dalla "creazione" stessa di tale categoria ad opera degli umanisti e poi degli autori protestanti (al riguardo sarebbe stata opportuno ricordare lo studio di avanguardia di Delio Cantimori, *Umanesimo e luteranesimo di fronte alla scolastica*, apparso nel lontano 1937 e poi ristampato in Id., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1975, pp. 88-111). Attraverso autori come Adam Tribbechow e Bayle, André-François Boureau-Deslandes e Johann Jakob Brucker, Christoph Meiners, Johann Gottfried Herder e i fratelli Friedrich e Wilhelm August Schlegel, e poi i tedeschi Dietrich Tiedemann, Johann Gottlieb Buhle e Wilhelm Gottlieb Tennemann e i francesi Joseph Marie Degérando e Victor Cousin, si assiste così al passaggio da una condanna senza appello dello *sterquilinum scholasticum* (Brucker) ad una maggiore attenzione ai testi e al metodo degli autori medievali e quindi a una vera e propria "riabilitazione" del loro pensiero, che assume però direzioni assai diverse. In Germania Friedrich Schlegel proclama «la superiorità della filosofia medievale su quella greco-antica, giacché essa possiede la verità grazie alla Rivelazione e dispone inoltre del sapere aristotelico» (p. 33); viene così avviato un processo di recupero e di «nazionalizzazione della mistica medievale» (a partire da Giovanni Scoto Eriugena fino a Meister Eckhart), che avrà il suo culmine nella *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (1874-1893) di Wilhelm Preger (p. 113). Invece nella Francia post-rivoluzionaria e post-napoleonica Victor Cousin sottopone la storia della filosofia a tre massicce operazioni interpretative: la prima consiste nel «cancellare il Rinascimento, un'età priva di novità che si accontenta di imitare l'Antichità», sottolineando invece la continuità fra il medioevo e l'età moderna. «In secondo luogo, Cousin seleziona una figura di filosofo

medievale, Abelardo, che gli consente di nazionalizzare la scolastica medievale. Il metodo "scolastico" di Abelardo, un metodo critico e dialettico, figura in effetti come l'incarnazione medievale dell'ecllettismo e dell'*esprit* francese. La scolastica medievale è dunque francese. In terzo luogo, Cousin descrive questa filosofia scolastica francese come la fonte luminosa (*le foyer*) da cui sono irraggiate le proposte filosofiche che daranno origine alla razionalità moderna. La Francia medievale è così il focolare e l'origine dell'Europa moderna. Descartes è presentato come la seconda tappa di un processo di razionalizzazione avviato da Abelardo nel secolo XII» (p. 45).

Il tradizionale racconto della progressiva affermazione della ragione universale a partire dai tempi più remoti, anteriori allo stesso diluvio universale, cede così il passo a una ricostruzione sempre più incentrata sulla identità nazionale, di cui la filosofia viene a costituire un elemento fondante. Di qui due figure-simbolo con cui si mira a cogliere e valorizzare, in Germania e in Francia, lo specifico del pensiero medievale: il "mistico" e lo "scolastico", che incarnano una sorta di «bipolarità Nord-Sud» sino a costituire delle vere e proprie categorie, funzionali a un disegno ideologico-politico che vede l'Europa continentale divisa fra due grandi aree d'influenza, quella germanica e quella francese (e non è qui il caso di sottolineare la persistente attualità di questo bipolarismo).

È questo l'argomento trattato diffusamente e con grande finezza nei cap. III («La scolastica e la mistica: una bipolarità europea», pp. 99-129) e IV («Pietro Abelardo: dal romanzo cavalleresco alla ragione filosofica», pp. 131-163). Verrebbe da chiedersi, al riguardo, se non sia il caso di smussare questa diarchia cultural-nazionale franco-tedesca, allargando la prospettiva ad altri ambiti nazionali, a partire da quello italiano. Quest'ultimo presenta una sua autonoma idea di tradizione filosofica nazionale, nella quale il richiamo ad autori medievali occupa un posto di rilievo: è significativo che nella celebre opera di Vincenzo Gioberti, *Del primato morale e civile degli Italiani* (1843), si affermi che «il realismo metafisico dei Pitagorici, redato e maturato da Platone e dagli Alessandrini [...], passò alla scuola cristiana, dove fu svolto e netto da ogni macchia di panteismo, per industria speciale di Agostino, di Anselmo, di Bonaventura e di Tommaso, i quali compongono la tetrarchia della speculazione cattolica che precedette il redivivo gentilesimo di Lutero e di Cartesio» (cit. in Luciano Malusa, *La storiografia filosofica in Italia nella prima metà dell'Ottocento*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. IV/II, a cura di Giovanni Santinello (†) e Gregorio Piaia, Antenore, Roma 2004, p. 281). Né si tratta solo di tardive reazioni a quanto si affermava al di là delle Alpi, poiché già nella *Idea della storia dell'Italia letterata* (1723) dell'abate pugliese Giacinto Gimma si rivendica il ruolo svolto dai filosofi italiani, in particolare da Pietro Lombardo e Tommaso d'Aquino, i quali riformarono la teologia e combatterono «contro le eresie e le deviazioni verificatesi in Francia con Abelardo, Roscellino e con gli Albigesi» (Luciano Malusa, *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Tilgher, Genova 1989, pp. 9-10).

Accanto a questo rapporto nord-sud tutto europeo, la nascente medievistica filosofica è contrassegnata dal nesso assai stretto che viene posto tra la filosofia "araba" (e quindi l'"Oriente") e il "medioevo", in una sorta di giuoco degli specchi che diventa oggetto di valutazioni assai differenti ed anche ambigue. Nella temperie illuministica si parla in termini negativi di «metodo arabo-scolastico» (p. 53) e la sottomissione intellettuale ad Aristotele è accostata al dispotismo turco, mentre ai «pseudo-lumi di Bagdad» viene contrapposta la «vera *Aufklärung*» (p. 56); ma si assiste pure (in funzione antiscolastica e anticattolica) a una rivalutazione del pensiero arabo, visto come una anticipazione della scienza moderna e dello stesso ateismo. Fra Sette e Ottocento il

discorso si arricchisce con l'affermarsi dei concetti di "nazione" e di "razza", e con il grande sviluppo assunto dall'orientalistica: Herder e poi Hegel e Franz August Schmölders riconoscono il ruolo di mediazione culturale svolto dagli Arabi, che però sono considerati "altro" rispetto alla civiltà indoeuropea, mentre Arnold Heeren attribuisce un posto centrale nella trasmissione della cultura antica ai monasteri benedettini e ai rapporti con Bisanzio, suscitando la reazione di autorevoli storici della filosofia come Buhle e Tennemann, che sottolineano il contributo degli Arabi allo sviluppo del pensiero.

In tale quadro un ruolo di primo piano è svolto da studiosi come Salomon Munk (cui si deve in particolare la riscoperta della filosofia giudaica) e Renan, nel quale le profonde competenze nel campo della semitistica interagiscono, con esiti talora paradossali, con una filosofia fortemente progressiva della storia. Di qui l'immagine di Averroè quale «eccezione filosofica in un mondo arabo dominato da una cultura religiosa antirazionalista», con la conseguente creazione della «categoria storiografica di "averroismo latino" per esclusione di un possibile averroismo arabo» (p. 89). Renan riprende così la tesi bayliana dell'ateismo di Averroè, distinguendo nettamente fra l'averroismo latino del Duecento («un soprassalto della ragione, tosto soffocato dall'apparato scolastico e dal potere ecclesiastico») e l'averroismo "istituzionalizzato" dei secoli successivi, dal Trecento al Cinquecento, visto come una «degenerazione scolastica» (p. 90). Se si prescinde da Averroè, per Renan il medioevo continua dunque a rappresentare una «lunga parentesi» tra la filosofia greca e il razionalismo moderno (p. 97). A più di un secolo e mezzo dalla comparsa di *Averroès et l'averroïsme* (1852), la questione del rapporto fra mondo islamico e razionalità moderna, e quindi fra le civiltà d'Oriente e la civiltà occidentale, si presenta oggi di estrema attualità. Anche da questo punto di vista l'indagine svolta con grande rigore da Catherine König-Pralong consente di illuminare parecchie zone d'ombra, offrendo buoni spunti di riflessione.

Gregorio Piaia*

Emanuela Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015, pp. 260, € 23,00.

Questa ricerca di Emanuela Scribano – nata dall'interesse per il tema della conoscenza inadeguata così come si presenta nel sistema di Baruch Spinoza –, si sviluppa a partire dalla constatazione della «coesistenza in Cartesio di due anime parallele, quella metafisica e quella dello studio neurofisiologico» (p. 10). Queste due anime vengono puntualmente fatte risaltare ripercorrendo i testi del filosofo, e presentate in maniera per nulla preconcepita, senza cioè avere la pretesa di delineare una eventuale evoluzione lineare di pensiero o una coerenza piena tra di esse, ma piuttosto accettando nel filosofo il prevalere nel corso degli anni ora di certe preoccupazioni, ora di altre. Le due anime «non si amalgamano facilmente» (p. 11) e coesistono in una «difficile convivenza». È un Cartesio, dunque, al quale si lascia la licenza di «cambia[re] idea» – scrive la Studiosa, alludendo al titolo (*Descartes's Changing Mind*) di un libro del 2009 di Peter Machamer e J.E. McGuire – riguardo ad aspetti rilevanti del suo pensiero. Questi cambiamenti sono principalmente legati al tentativo di dare una struttura forte, metafisicamente e teologicamente inattaccabile, ai risultati raggiunti attraverso una indagine di natura più strettamente scientifica.

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

Nelle *Meditationes*, il filosofo persegue un progetto fondativo che implica, quando si guarda ai processi cognitivi dell'uomo, un intervento attivo della mente. Una prima fondazione metafisica della scienza era stata tentata da Cartesio nel *Discours de la Méthode* appoggiandosi «su tre pilastri: *cogito*, dualismo mente-corpo ed esistenza di Dio». L'insoddisfazione per questa prima soluzione (un «vicolo cieco», p. 20) porterà ad una revisione nella quale diviene centrale la difesa della veracità divina di fronte alle accuse che le si sarebbero potute muovere a partire dalla constatazione della presenza dell'errore nella conoscenza umana. La «linea di difesa» (p. 18) scelta da Cartesio passa così attraverso la formulazione di una articolata teoria del giudizio e dell'errore, che si lega ad una vera e propria «virata mentalista», «all'invasione del mentale nella costruzione dell'esperienza», all'«intellettualizzazione dell'esperienza e del comportamento umano» (pp. 45, 47, 60). Le *Meditationes* presentano dunque una impostazione che riconosce al pensiero e all'intelletto un ruolo attivo nello strutturare l'esperienza: «Cartesio decide di rinsaldare la scienza intensificando il potere della mente sul corpo. La mente non si limita a registrare i messaggi che provengono dal corpo, ma li organizza e solo così questi assumono una carica conoscitiva» (p. 19). Si tratta di una direzione antiempirista secondo la quale «la stessa esperienza sensibile e la conoscenza del mondo materiale dipendono dall'attività della mente» (p. 18), dalla capacità della mente di organizzare e regolare gli impulsi che vengono dal corpo. Di conseguenza, per quel che riguarda il problema dell'errore conoscitivo, «la soluzione proposta da Cartesio punta ad addossare la responsabilità intera dell'errore alla libera scelta umana» (p. 18). La stessa facoltà di ricordare, spiegata nella prospettiva fisiologica come «memoria materiale» con sede nel cervello, viene rivista negli scritti posteriori (importante a tal proposito è una lettera a Marin Mersenne del 1640; cfr. p. 51) con il fine di definire i contorni di una «memoria intellettuale» che non sia «riducibile a quella corporea».

Ma questa è solo una faccia di Cartesio: l'altro Cartesio è infatti quello che già nelle fasi iniziali della propria riflessione coltiva e rivoluziona una scienza specifica, la neurofisiologia. L'indagine intorno alle modalità con le quali il corpo umano risponde alle stimolazioni provenienti dall'ambiente viene perseguito da Cartesio nel quadro di una strategia esplicativa che espunge l'intervento della mente sul corpo. Se il Cartesio metafisico si indirizza verso una soluzione "mentalista", gli scritti scientifici sviluppano una partitura per molti versi opposta: «il programma di fisiologia che Cartesio svolge nell'*Homme* segue una direttiva maestra: quella di studiare i poteri del corpo indipendentemente da qualunque principio psichico» (p. 23). Questo quadro è reso più complicato dalla particolare vicenda editoriale proprio delle pagine dell'*Homme*, che – scritte nel 1633-34 – saranno editate nel 1662 in traduzione latina e poi nel 1664 ad cura di Claude Clerselier. Questa edizione consentirà già ai primi proscrittori del cartesianesimo di avere a che fare con «un Cartesio diverso da quello delle *Meditationes*» (p. 77), e con conclusioni nel campo della fisiologia in realtà risalenti a una fase iniziale della speculazione del filosofo, ma che venivano presentate come conclusive e secondo alcuni da assumersi come coerenti con gli altri pezzi di un mosaico in realtà alquanto disomogeneo. L'edizione de *L'Homme* si rivela presto l'occasione per dare risalto ad un Cartesio fino ad allora nascosto, rimasto «nel cassetto». Per Louis de La Forge, Géraud de Cordemoy e Nicolas Malebranche questo testo si rivela decisivo: «Ora che l'opera di Cartesio è tutta aperta sul tavolo, e che l'*Homme* affianca le *Meditationes*, il corpo rivendica un suo ruolo da protagonista, e le stesse *Meditationes* vengono rilette alla luce dello scritto di neurofisiologia» (pp. 98-99); «solo nell'*Homme* il lettore poteva trovare una compiuta teoria degli effetti cognitivi degli stimoli nervosi e delle tracce cerebrali» (p. 128).