

Nicolaus Taurellus, *Philosophiae Triumphus, hoc est, Metaphysica Philosophandi Methodus*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Heinrich Wels, Editionen zur Frühen Neuzeit. Lateinisch-deutsche Quelleneditionen, Band 3, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012, pp. XLV + 596, 265,00.

Questo imponente volume contiene il trattato considerato all'origine della "Scolastica protestante": dopo l'interdetto di Lutero e grazie evidentemente alla decisiva mediazione di Melantone, proprio con l'opera di Taurello si registra nelle accademie protestanti un significativo "ritorno della metafisica", come ha mostrato ad es. Walter Sparr (*Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Calwer, Stuttgart 1976). Scolastica protestante ch'ebbe un peso rilevante nella storia del pensiero, sia dal punto di vista "quantitativo", vista l'ampia area interessata dalla Riforma protestante e un arco temporale che arriva sino al tardo Settecento, sia da quello "qualitativo", per l'originalità della sintesi e delle prospettive offerte, come mostrano i neologismi ch'essa coniò per definire nuove discipline specifiche: on-

tologia, antropologia, psicologia ecc., tuttora in uso, e altre, come somatologia, gnostologia, noologia ecc., che hanno invece conosciuto una vita molto più breve. Infine, e forse soprattutto, la Scolastica protestante fu almeno in parte il retroterra nel quale si formarono alcune delle maggiori figure della modernità, come Leibniz, Hobbes, Spinoza, Wolff e Kant.

Il Curatore di questa nuova edizione dell'opera del 1573 di Taurello apre l'Introduzione proprio con la celeberrima risposta di Kant alla domanda *Che cos'è l'Illuminismo?*: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità, che è da imputarsi a lui stesso». Lo Studioso infatti individua una linea, per la quale il principio di autonomia della ragione espresso nel titolo *Philosophiae Triumphus* arriva sino all'Illuminismo e a Kant, passando attraverso le citazioni di Taurello fatte ad es. da Bayle nel *Dictionnaire historique et critique* (1697), da Jakob Wilhelm Feuerlin, che nel *Taurellus defensus* (1734) scagiona l'autore dalle accuse di ateismo e deismo, e da Appiano Buonafede, che sotto lo pseudonimo di Agatapisto Cromaziano nel 1789 pubblicava *Della restaurazione di ogni Filosofia ne secoli xvi, xvii e xviii*, ove a Taurello era riservata un'ampia trattazione.

Heinrik Wels si sofferma sulla biografia di Taurello, evidenziandone gli studi di medicina a Basilea e poi quelli di teologia, fatti con Jakob Schegk a Tubinga. Dopo un passaggio come professore di etica e medicina a Basilea, dove pubblica il *Triumphus*, Taurello diviene famoso a Altdorf, dove viene chiamato nel 1580 come professore di fisica e medicina e dove, nel 1606, morì di peste. Wels espone le tesi principali dell'opera, soffermandosi in particolare sulle tesi di Taurello relative alla Provvidenza e agli attributi divini (in particolare sulla critica alle prove tradizionali dell'infinità e dell'onnipresenza di Dio).

Il *Triumphus* possiede innegabilmente tratti spiccati di modernità: difende l'autonomia della filosofia, cui attribuisce il diritto di occuparsi, almeno in parte, di materie teologiche; critica l'autorità di Aristotele e lascia spazio alla libera ricerca. Per questo, nonostante la esplicita e decisa ripresa della metafisica, solo in parte può definirsi "scolastico". Mentre infatti la Scolastica protestante è spesso stata identificata con l'"Aristotelismo tedesco", Taurello entrò in polemica con alcuni degli aristotelici dell'epoca, influenzati dall'ambiente padovano e da lui ritenuti eccessivamente razionalisti e averroisti. Significativa da questo punto di vista l'aspra discussione con Andrea Cesalpino, cui Taurello dedicò lo scritto polemico *Alpes Caesae* (la diatriba con Cesalpino è ricordata da Leibniz, che compì studi ad Altdorf, all'inizio della sua *Teodicea*), nonché con eminenti rappresentanti di un aristotelismo non lontano dalla tesi della doppia verità che furono attivi ad Altdorf; ad es. Philipp Scherb, che aveva studiato a Padova, e Michael Piccart. L'introduzione di Wels, tuttavia, non si sofferma su questo contesto di Altdorf, dove si ebbero anche presenze di socinianesimo, mentre invece sarebbe stato interessante studiare più approfonditamente questa sede accademica, molto vivace agli inizi del XVII secolo.

Nella prefazione del *Triumphus* Taurello sostiene una posizione concordista sulla questione del rapporto tra filosofia e teologia e afferma espressamente: «Ut enim rerum quae sunt, unicum est principium, unaque mens est hominis, quia philosophus est atque theologus, sic una est in eadem mente veritas, cui praeter mendacium nil possit esse contrarium» (p. 124). Perciò, sebbene alcune tesi permettano appunto di rinvenire in Taurello e nella sua opera una sorta di "anticipazione" dell'Illuminismo, per altro verso si tratta di uno scritto tradizionale di metafisica, che ha segnato il ritorno di questa disciplina in ambito protestante, ma con accenti spiccatamente antiaristotelici. Taurello è antiaristotelico non in quanto antimetafisico, ma in quanto difensore dell'ortodossia luterana; egli polemizza anche con la fisica aristotelica, scrivendo una *Kosmologia* e una *Uranologia* (entrambe pubblicate nel 1603), dirette in modo particolare contro le tesi di Francesco Piccolomini, mentre nel suo *De rerum aeternitate* (1604) confuta la tesi dell'eternità del mondo. Alla critica di Aristotele è dedicata molta parte delle molte pagine introduttive del *Triumphus*; soprattutto la sezione principale, intitolata *Trattato sulla filosofia o sulle capacità (Kräften, vires) dello spirito (Geist, mens) umano*. Seguono poi tre trattati: il primo, che tratta delle *Capacità dello spirito umano*, per un verso ha un'impostazione moderna, dato che apre uno scritto di metafisica non con una trattazione dell'ente, ma con l'analisi delle facoltà umane, ma per l'altro esprime posizioni affatto tradizionali, come la lunga discussione sulle conseguenze del peccato originale per la conoscenza e le facoltà umane e l'interpretazione della filosofia come premessa della teologia. Il secondo trattato discute le nozioni filosofiche di forma, materia, attività, passività, affermazione, negazione, etc..., ma ribadisce che la filosofia non può contraddire verità teologiche. Il terzo trattato è dedicato alla *Verità*

filosofica su Dio e sulla sua opera e tratta del governo provvidenziale del mondo. Taurello rifiuta la tesi di una assoluta dipendenza della natura e della realtà dalla volontà divina, poiché essa porterebbe al rischio di rendere Dio responsabile del male. Questa tesi della almeno relativa indipendenza del mondo ha attirato su Taurello l'accusa di (più o meno esplicito) deismo.

Il volume, infine, oltre all'*Indice* generale contiene in appendice l'*Index* tematico dell'edizione originale, che permette di comprendere quali temi Taurello considerasse più importanti; l'*Index* è infatti non per singoli sostantivi, ma per tesi; ad es. *Anima an sit corrupta post lapsum Adami*; *Conspectus Dei vera est foelicitas*; *Elementa quattuor non ex alijs esse composita*; *Homines omnes imperfecti nascuntur...* Infine, il volume è corredato da un utile glossario dei termini latino-tedeschi.

Francesco Valerio Tommasi*

Girolamo Rorario, *Gli animali pensano meglio degli uomini?*, a cura di Laura Carotti, Edizioni della Normale, Pisa 2015, pp. 152, € 10,00.

Girolamo Rorario (1485-1556), umanista eclettico e diplomatico di origine pordenonese, è noto soprattutto come autore del *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine*, opera in due libri di cui Laura Carotti ha curato questa nuova traduzione italiana. Del dialogo rorariano, redatto probabilmente intorno al 1539, è giunta sino a noi un'unica versione manoscritta, conservata nel codice Ms. H.IX.6 della Biblioteca Comunale di Siena. «Opera erudita, garbatamente retorica, autobiografica» (Girolamo Rorario, *Le opere*, a cura di Aidée Scala, Edizioni dell'Accademia San Marco, Pordenone

2004, vol. I, p. 98), il *Quod animalia* è tra gli scritti più rappresentativi di Rorario. Nelle epistole dedicatorie ad Antoine Perrenot di Granvelle (vescovo di Arras) e al cardinale Cristoforo Madruzzo (vescovo di Trento e di Bressanone) l'autore esplicita il fine precipuo del suo scritto, ovvero dimostrare – attraverso *exempla* tratti da fonti antiche quali la *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio e dalla propria esperienza personale – che gli animali sono dotati di ragione e spesso se ne avvalgono meglio dell'uomo: «mi è venuto da pensare che spesso gli animali fanno uso della ragione meglio degli uomini, tema che ho esposto in questi due libelli e che poteva essere meglio investigato e compreso con il ricorso a paragoni piuttosto che in sé e per sé» (p. 28).

L'argomento dell'opera non è affatto peregrino. Si tratta di una questione ampiamente dibattuta in seno al canone filosofico occidentale, si pensi ad es. al dialogo plutarco *Bruta animalia ratione uti*. Tuttavia, come chiarisce Carotti (cfr. pp. 8-9), emerge chiara l'originalità della riflessione rorariana rispetto alla tradizione che l'ha preceduta. Ad esempio Plutarco, al fine di mostrare la superiorità dello *status* animale su quello umano, pone l'accento sulla maggiore prossimità della condizione ferina al mondo naturale e sull'assenza in essa del vizio. Per converso Rorario rimarca la capacità degli animali di soverchiare l'uomo anche nei procedimenti logico-dialettici considerati secondo tradizione "innaturali". Pertanto, il paradigma epidittico rorariano «non prevede un'assimilazione di bestiale e naturale, tesa a mostrare la corruzione operata dall'uomo della sua primigenia innocenza, ma è volto a porre in primo piano l'eccellenza animale anche negli ambiti considerati "umani" per definizione» (p. 8).

Il *pamphlet* ebbe una ristretta circolazione manoscritta fino al 1648, anno in

* fv.tommasi@gmail.com; Università La Sapienza, Roma.

cui Gabriel Naudé – dopo averne riscoperto una copia durante un viaggio in Italia – lo affidò alle stampe presso la tipografia parigina dei fratelli Cramoisy. Se consideriamo che la riscoperta di Rorario non fu affatto il frutto di un puro ed eccentrico interesse erudito (p. 11), senza dubbio alcuno l'*editio princeps* del 1648 acquista particolare rilievo storico-filosofico. Lo scritto infatti vide la luce proprio nel periodo in cui la divulgazione delle idee cartesiane aveva riaperto il dibattito sull'anima delle bestie. È giust'appunto del 1637 la pubblicazione anonima del *Discours de la méthode*, in cui Descartes espone la teoria dell'animale-macchina.

In Naudé, rappresentante del *libertinage érudit*, alberga manifesta la volontà di offrire ai detrattori del modello cartesiano un valido e radicale strumento di opposizione. Radicalità che Naudé enfatizza mediante l'omissione del limitativo avverbio *saepe* in uso nel titolo originale. Come suggerito dagli studi di Aidée Scala, l'immagine di Rorario assume in tale contesto i tratti dell'anticartesiano *ante litteram*: «solo in questo particolare clima seicentesco si spiega il successo del *Quod animalia*, non a caso portato all'onore delle stampe proprio da un membro della *Tétrade*, Gabriel Naudé, e dedicato ai fratelli Dupuy, fondatori di un'Accademia dove si discutevano e trattavano questi temi cari al libertinismo» (Aidée Scala, *Girolamo Rorario. Un umanista diplomatico del Cinquecento e i suoi "Dialoghi"*, Olschki, Firenze 2004, p. 144). All'edizione parigina, sulla quale è stata condotta la traduzione di Laura Carrotti, seguirono le ristampe di Amsterdam del 1654 e del 1666 ad opera di Giovanni Ravestein.

Tra gli interpreti del *Quod animalia* degno di menzione è Pierre Bayle, il quale – apprezzandone la vocazione eversiva – dedicò al nunzio pordenonese una voce (*Rorarius*) nell'edizione del 1697 del *Dictionnaire historique et critique*, ampliata poi nell'edizione del 1702. La voce

vergata da Bayle non solo accrebbe la fama dell'operetta rorariana, ma la consacrò anche «a scritto centrale nel dibattito sei-settecentesco sull'anima delle bestie, utilizzando nella sua voce il testo di Rorario come repertorio di esempi in grado di mostrare l'inconsistenza tanto della teoria cartesiana sull'anima delle bestie quanto di quella aristotelica, secondo la quale gli animali sono dotati di sensibilità e memoria [...], ma sono privi di ragione» (p. 13).

Nel 1702 il *Quod animalia* fu ristampato nei Paesi Bassi e nel 1728 ad Helmsstad a cura di Georg Heinrich Ribow: *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine libri duo. Quos recensuit, dissertatione historico-philosophica de anima brutorum adnotationibusque auxit Georgius Henricus Ribovius*. Quest'ultima edizione, in particolare, corredata di molteplici annotazioni, reca in appendice una dissertazione confutatoria delle tesi di Rorario (*Dissertatio historico-philosophica de anima brutorum*) e una sua breve biografia. Ribovius da una parte mostra l'infondatezza degli esempi adottati e l'inattendibilità delle fonti presenti nel *Quod animalia*; dall'altra, vuole invece mondanare il testo dalle esegesi di ascendenza libertina, proponendosi di riconsegnare agli interpreti coevi il suo messaggio originario (p. 18). Invero la lettura approntata dal curatore tedesco, volta segnatamente a scardinare il carattere eterosoddo dello scritto (prova ne è la reintroduzione dell'avverbio *saepe* nel titolo dell'opera), «appare parziale e distante dalle reali intenzioni dell'autore» (p. 19).

La fascinazione esercitata dalla lettura del *Quod animalia* – come testimoniato dalle interpretazioni che si sono succedute dopo la sua riscoperta – ha improntato di sé parte del dibattito filosofico europeo, almeno fino al XVIII secolo. A tal proposito rammentiamo le riflessioni di Leibniz in risposta critica alla voce enciclopedica bayleana o il meno noto *Teatro*

critico universal del benedettino spagnolo Benito Jerónimo Feijóo. Rorario è «uno degli ultimi figli del clima fertile e aperto dell'umanesimo, un umanesimo "cortigiano" fatto di una cultura raffinata, dotta e un po' d'élite» (Aidéa Scala, *Girolamo Rorario...*, *op. cit.*, p. 21).

La nuova traduzione italiana, preceduta da una breve ed essenziale introduzione, restituisce con efficacia al lettore odierno le innumerevoli suggestioni di cui si compone la trama speculativa del testo rorariano. In conclusione: «quella del Rorario è dunque una voce, sia pur esile ed appartata, che rifacendosi alla grande cultura dell'umanesimo quattrocentesco ne perpetua con dignità le tematiche, e contribuisce a trasmetterle al razionalismo transalpino dei secoli XVII e XVIII» (Aidéa Scala, *Girolamo Rorario...*, *op. cit.*, p. 14).

Pier Davide Accendere*

Isaiah Berlin, *Un messaggio al Ventunesimo secolo*, Adelphi, Milano 2015, pp. 58, € 7,00.

I due discorsi di Isaiah Berlin, tenuti nel 1988 e nel 1994, rispettivamente in occasione del Premio Giovanni Agnelli e della laurea *ad honorem* conferitagli dall'Università di Toronto (che adesso vengono per la prima volta proposti in edizione italiana) costituiscono una sintesi di aspetti rilevanti del pensiero politico del filosofo di Riga (di cui offrono anche una ricostruzione "genetica" a partire dalle fonti ispiratrici), e aiutano ad individuare quella che probabilmente può essere considerata la personale presa di posizione di Berlin all'interno del dibattito tardo novecentesco sulle cosiddette teorie della giustizia e la questione del multiculturalismo.

Circa dieci anni prima di morire, nella Oxford dove era diventato professore

di Teoria sociale e politica, Berlin sosteneva infatti, nel 1988, a conclusione del primo dei due discorsi (*La ricerca dell'ideale*), che come soluzione per le questioni di filosofia politica volte a trovare una conciliazione tra conflitti sociali, l'utilitarismo fosse preferibile all'utopia: se il primo dovere pubblico è quello non solo «di evitare punte estreme di sofferenza» (p. 40), ma anche «rivoluzioni, guerre, assassini, misure estreme in situazioni disperate» (pp. 41-42), si rivela allora necessario «ricorrere ai cosiddetti *trade-offs*», vale a dire al meccanismo secondo cui «regole, valori, principi devono sottostare a concessioni reciproche» e a un «equilibrio precario che impedisca il sorgere di situazioni disperate, di scelte intollerabili» (p. 42).

Le osservazioni di Berlin assomigliano al noto principio cosiddetto "del *maximin*", proposto nel 1971 da John Rawls in *A Theory of Justice* (secondo il quale le disegualianze sociali possono essere ammesse solo a patto che concorrono all'incremento del benessere dei meno abbienti), ma non risultano, ultimamente, ad esso riconducibili; e ciò non solo perché Rawls (a differenza di Berlin) aveva preso le distanze, anche grazie a quel principio, dall'utilitarismo che invece Berlin diceva di voler riabilitare. La differenza più radicale tra i due pensatori, sul tema dei rapporti tra Stato e società, deve forse essere ricercata nel fatto che il modello berliniano di armonia sociale, a differenza di quello rawlsiano, non presuppone, per essere attuato, l'esclusione, dalla sfera pubblica, delle concezioni personali del bene umano.

Dovendo infatti giustificare perché il suo modello non si basava su «un giudizio puramente soggettivo», Berlin scriveva che ciò avveniva perché «la decisione è dettata dalle forme di vita della società cui apparteniamo». Ed erano, secondo lui, proprio i valori appartenenti a tale so-

* davide.accendere@uniupo.it; Università del Piemonte Orientale, Vercelli.

cietà (e non la loro messa tra parentesi, come invece era stato teorizzato da Rawls attraverso l'immagine del "velo di ignoranza") a consentire il dialogo con le altre culture, dal momento che essi, «si scontrino o no fra loro, fanno parte del patrimonio comune dell'umanità in tutta la sua storia» (p. 42). Mentre, quindi, secondo Rawls la massimizzazione del minimo (vale a dire la distribuzione di risorse che lo Stato dovrebbe garantire secondo il modello di giustizia come equità) poteva essere realizzata soltanto non lasciando che le concezioni personali del bene potessero avere un'influenza nella scelta collettiva dei principi di giustizia (pena il pervenire a una giustizia "di parte"), Berlin sosteneva invece che la giustizia sociale doveva fondarsi su quel «minimum senza il quale le società difficilmente potrebbero sopravvivere» (p. 43), costituito dai valori comuni all'umanità.

Si trattava di una teoria che, proprio nel momento in cui si basava sull'affermazione dell'esistenza di una sorta "umanità comune" alle persone e alle culture, restava però salda, con Machiavelli (al quale su questo punto Berlin si richiama), sulla consapevolezza del fatto che «non tutti i valori supremi perseguiti dall'umanità, ora e in passato, fossero necessariamente compatibili tra loro» (p. 24). Era appunto, a partire dall'affermazione di tale incompatibilità che, secondo Berlin, poteva, nel tempo presente, non solo aprirsi lo spazio per un giudizio e per una scelta tra valori diversi, ma anche (grazie alla lettura di Vico e di Herder) affermarsi l'idea secondo la quale proprio questa sorta di "differenza comunitaria", lungi dal rappresentare un fattore di dispersione culturale, è ciò che non consente al pluralismo di degenerare in relativismo: «i membri di una cultura possono, grazie all'immaginazione, capire (Vico diceva *entrare*) i valori, gli ideali, le forme di vita di un'altra cultura o società, anche remotissima nel tempo o nello spazio» (p. 28).

Ciò che Berlin otteneva grazie alle letture vichiane ed herderiane, compiute durante gli anni di studio a Oxford, era dunque il superamento delle diverse forme di idealismo politico caratterizzanti il pensiero di una lunga tradizione filosofico-letteraria che aveva (sempre ad Oxford) in precedenza studiato, secondo la quale esisteva un metodo sicuro di «riorganizzazione razionale della società» (p. 18): l'errore comune a Socrate, a Platone, agli stoici, ai razionalisti e agli empiristi del Settecento, fino a Hegel, Marx e Tolstoj, gli appariva adesso, dopo la lettura di Vico e di Herder, quello di non aver compreso che il riconoscimento dell'esistenza di «un mondo di valori oggettivi» rende possibile «l'intercomunicazione tra le culture» (p. 29), ma non riesce a evitare che «i valori possono scontrarsi fra loro» e che vi siano «civiltà incompatibili» (p. 30).

La pretesa di eliminare completamente i conflitti tra valori e civiltà non è invece altro che una sorta di «ottimismo metafisico che non trova alcun conforto nell'esperienza storica» e che, come dimostra la vicenda del marxismo, conduce a «una società in cui la vita interiore dell'uomo, l'immaginazione morale, spirituale ed estetica sono ridotte al silenzio» (p. 36) e che realizza, quindi, non l'armonia, ma il sacrificio in nome di un'astrazione: «l'unica cosa della quale possiamo essere certi è la realtà del sacrificio, con i morituri e i morti. Ma l'ideale per cui essi muoiono rimane irrealizzato. Le uova sono rotte, e si diffonde l'abitudine di romperle, ma l'omelette rimane invisibile. Potranno essere giustificati i sacrifici a breve scadenza, può essere giustificata la coercizione se la condizione umana è così disperata da richiedere davvero provvedimenti di tale gravità. Ma gli olocausti in nome di fini remoti, no: è solo una crudele irrisione di tutto ciò che gli uomini hanno caro, ora e in qualsiasi tempo» (p. 39).

I peggiori orrori del Novecento, avrebbe detto alcuni anni dopo, nel secondo dei discorsi qui pubblicati che dà il titolo alla raccolta (*Un messaggio al Ventunesimo secolo*), «non furono causati dai comuni sentimenti umani negativi», ma

«dalle idee» e aggiungeva, parafrasando Heine: «se Kant non avesse distrutto la teologia [...] forse Robespierre non avrebbe tagliato la testa al re di Francia» (p. 48).

*Giuseppe Bonvegna**

* Giuseppe.Bonvegna@unicatt.it; Università Cattolica, Milano.