

Steven Nadler, *La via alla felicità. L'Etica di Spinoza nella cultura del Seicento*, traduzione italiana di Emilia Andri, Hoepli, Milano 2018, pp. 285, € 22,90.

La via alla felicità. L'Etica di Spinoza nella cultura del Seicento, è la traduzione italiana di un volume di Steven Nadler la cui prima pubblicazione risale al 2006. Il titolo originale – *Spinoza Ethics: An Introduction* – che Hoepli deve aver giudicato poco attraente, è in realtà molto esplicativo: *La via alla felicità* non è infatti un saggio sulla ricezione riservata all'*Etica* da parte dei circoli intellettuali secenteschi, della quale tratta in maniera episodica e accidentale, ma un testo che ha per obiettivo di offrire, a un lettore privo di conoscenze specifiche, alcune nozioni teoriche di base e alcune chiavi interpretative utili a farsi strada attraverso l'intricata selva di proposizioni dell'*Etica*. *La via alla felicità* non è quindi un libro destinato a un pubblico specialistico, ma un volume pensato per "socializzare" i contenuti della filosofia di Spinoza, rendendo meno brusco il primo impatto con quel *mos geometricus* e con quella singolare terminologia tecnica che rendono oggi l'*Etica* un testo di difficile accesso. Il volume di Nadler si configura

dunque come una vera e propria guida alla lettura – simile, nelle intenzioni, a quella pubblicata da Emanuela Scribano nel 2008 per Laterza – pensata per un pubblico di studenti e appassionati potenzialmente ampio e variegato.

Il primo capitolo, che in una certa misura deve aver suggerito il sottotitolo dell'edizione italiana, non intrattiene legami diretti con il resto dell'opera, e consiste in succinto resoconto della vita materiale e intellettuale di Spinoza. Come precisato in nota, esso si limita a riproporre alcuni contenuti già esposti da Nadler nel precedente *Spinoza: A Life* (Cambridge University Press, 1999), utili per cominciare a prendere confidenza con l'autore dell'*Etica*.

Il secondo capitolo, dedicato al metodo geometrico, rappresenta, nella sua brevità, una delle parti meglio riuscite dell'intero volume. Scomposto nei suoi elementi fondamentali, l'*ordo geometricus* viene affrontato da più prospettive, attraverso l'interazione di diverse discipline. Ciò permette a Nadler non solo di delineare con estrema chiarezza le particolarità di questa specifica metodologia espositiva, ma anche di stimolare una serie di interessanti interrogativi. Di quale statuto godono, ad esempio, le de-

finizioni? È sempre possibile individuare una distinzione “reale” che permetta di distinguerle dagli assiomi? O, ancora, quale rapporto corre tra la forma e il contenuto dell’*Etica*? Il metodo geometrico è semplicemente una veste scelta per presentare delle tesi, o, come sostenuto da Nadler, alla sua adozione Spinoza è forzato dalla natura stessa della propria teoria?

Già a partire da questo secondo capitolo, inoltre, emerge una delle qualità più apprezzabili de *La via alla felicità*: ad ogni nodo problematico, Nadler si premura di elencare e discutere sempre un buon numero di soluzioni interpretative, senza mai lasciare che il lettore si adagi su risposte univoche. Per chi affronta l’*Etica* per la prima volta, questa caratteristica permette di distinguere fin da subito le proprie difficoltà dai problemi, spesso irrisolvibili, in cui incappa anche lo specialista più navigato. Per chi, invece, si trova in una fase di studi più avanzata, *La via alla felicità* potrebbe rappresentare una buona occasione per cominciare a tracciare un quadro complessivo dei maggiori risultati raggiunti negli studi spinozistici, da autori come Henry Allison, Jonathan Bennet, Edwin Curley o Harry Wolfson. La scelta di limitare la gran parte dei riferimenti alla letteratura secondaria ad autori di lingua inglese, trascurando produzioni “più europee”, corrisponde a l’esigenza di rendere il volume «più accessibile a chi si accosta a Spinoza [...] con un esiguo bagaglio di studi accademici»: sembra infatti che Nadler ritenga le interpretazioni di matrice ancora continentale troppo complesse per il pubblico a cui *La via alla felicità* intende rivolgersi, come precisato dall’annotazione che precede la bibliografia.

Terminata quella che potremmo definire la sezione introduttiva del volume, Nadler inizia finalmente a condurre il lettore attraverso le dottrine contenute nell’*Etica*, cercando di mostrare «come se ne possa ricavare un senso» (p. XIV).

I suoi sforzi si concentrano soprattutto su argomenti di ordine metafisico e gnoseologico: dei sette capitoli ancora da leggere, infatti, ben due ciascuno, sono dedicati a *De Deo* e *De Mente* – le due parti dell’*Etica* che egli giudica più complesse e controintuitive – e solo tre a quanto rimane. Questa asimmetria, pur non pregiudicando la qualità complessiva dell’opera, ne costituisce forse l’unico vero difetto. Il rischio è quello di lasciare smarrito il lettore di fronte ad alcuni dei più classici dilemmi che sovente si incontrano tra le parti terza, quarta e quinta del trattato spinoziano.

Il capitolo terzo, votato allo studio delle prime quindici proposizioni della *Parte prima*, tenta di definire la natura della Sostanza ripercorrendo il ragionamento seguito da Spinoza per dimostrarne l’esistenza. Nadler ha il merito di non dare nulla per scontato, e da qui in avanti, mano a mano che faranno la loro comparsa, ciascuno dei termini tecnici della tradizione scolastica e cartesiana riceverà la sua breve spiegazione. Egualmente, per mettere meglio a fuoco gli argomenti trattati, non si mancherà di fare ricorso sia all’*Epistolario* sia alla dottrina di altri autori – in *primis* Cartesio – o a celebri obiezioni mosse contro le tesi spinoziane – come, ad esempio, quelle di Leibniz, contenute nei commenti all’edizione 1678 dell’*Opera posthuma*). Il capitolo chiude con questioni di ordine mereologico e con la distinzione tra *Natura naturata* e *Natura naturans*, per cedere al successivo il compito di chiarire altri temi trattati nel *De Deo*, e svolgere una breve digressione circa le etichette di “ateo” e “panteista” speso assegnate a Spinoza nel corso della storia.

Il quinto capitolo accoglie un’efficace spiegazione del parallelismo mente-corpo, che ne occupa quasi interamente le pagine. Qui, i riferimenti a altri autori ed opere spinoziane si fanno più radi, lasciando spazio a un esame tutto interno alle proposizioni dell’*Etica*. Con chiarez-

za e semplicità, il lettore viene accompagnato per mano su uno dei terreni più affascinanti e sdruciolevoli dello spinozismo. Sostenendo che l'insieme dei modi del Pensiero costituisca un infinito "più grande" rispetto all'insieme dei modi dell'Estensione – o di qualsiasi altro attributo – Nadler mette in guardia dall'uso, spesso troppo disinvolto, che nella storiografia si è fatto del termine "parallelismo", e insiste piuttosto sul fatto che, nel Pensiero, esiste la riproduzione speculare dell'organizzazione secondo la quale sono disposti i modi di ogni singolo attributo. Il capitolo termina con un paragrafo dedicato al monismo di Spinoza, che Nadler ridefinisce come un dualismo delle proprietà. Sarà il sesto a dover completare l'impianto generale della gnoseologia spinoziana, approfondendo ulteriormente lo statuto ontologico ed epistemologico delle idee, e il rapporto che intercorre tra i tre diversi ordini di conoscenza.

Dal settimo capitolo, destinato alla trattazione della *Parte terza* dell'*Etica*, ci si muove, invece, come già accennato, su un livello d'analisi meno approfondito, e l'aiuto che *La via alla felicità* può ancora apportare al lettore appare piuttosto limitato. La sensazione di essere già entrati in una sorta di appendice del volume, trova la sua ulteriore conferma nelle parole dello stesso Nadler (p.181), che giudica piuttosto ovvie e intuitive le verità espresse da buona parte delle assunzioni della psicologia e della morale spinoziana – che da qui in avanti verrà studiata in costante contrapposizione a quella cartesiana e stoica. Fanno però eccezione alcuni dei paragrafi finali, in cui si cerca di far luce su certi aspetti oscuri della *Parte quinta*, instaurando un originale confronto tra Spinoza e la filosofia ebraica medievale. Particolarmente interessante, a tal proposito, il modo in cui Nadler rilegge la dottrina dell'eternità della mente come «un affascinante dialogo, così

spesso ignorato nella discussione accademica sull'*Etica*», con autori come Maimonide – dalla cui concezione di "intelletto acquisito" Spinoza avrebbe, fra l'altro, derivato il terzo genere di conoscenza (p. 259).

Matteo Caiazzi*

Marco Rampazzo Bazzan, *Il prisma "Rousseau". Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*, FrancoAngeli, Milano 2017, pp. 367, € 42,00.

Agli studiosi di Fichte è ben nota la quinta delle lezioni sulla *Missione del dotto* (1794), in cui il filosofo critica Rousseau per avere presentato i dotti quale «sorgente e focolaio della miseria e della corruzione umana». La relazione tra Fichte e Rousseau è stata adeguatamente indagata dalla *Fichte-Forschung*: c'è stato ad esempio chi, come Manfred Buhr, ha inteso leggere tale rapporto alla luce di un compimento e di una risoluzione, tentata da Fichte, delle problematiche lasciate insolute da Rousseau. Marco Rampazzo Bazzan, nel suo recente *Il prisma "Rousseau"*, propone invece di intendere più Rousseau nel personaggio "Rousseau" (di qui il virgolettato di Bazzan); non tutti, peraltro, in accordo fra di loro. Questo "Rousseau" diviene un prisma di diffrazione mediante cui Fichte, operando su molteplici livelli, tenta di riarticolare i rapporti fra diritto e politica, alla nuova e speciale luce prodotta dagli avvenimenti della rivoluzione francese. Le tesi centrali del libro sono due: da un lato, l'autore sostiene che Rousseau sia una *presenza carsica* emergente a più riprese entro il complesso della produzione fichtiana; dall'altro, che Rousseau costituisca una figura dalle molteplici facce: «Lungi dal costituire una referenza uni-

* mcaiazzi5@gmail.com; Università di Roma.

voca, Rousseau verrebbe insomma invocato o evocato di volta in volta sotto una delle sue diverse immagini, a seconda dei problemi, interlocutori o avversari polemici che Fichte affronta quando impugna la penna. [...] Se è ben vero che il ginevrino è un autore nel quale spesso si specchia o al quale si ispira, Fichte lo fa in realtà quasi sempre per marcare con lui una differenza, ossia *differenziandosi*» (p. 50).

Il libro di Bazzan consta di due sezioni. Esse sono precedute da una *Ouverture* dedicata, prima ancora che al rapporto Fichte-Rousseau, a quello Fichte-Hobbes. La prima di queste due sezioni prende in considerazione quanto l'autore definisce la "politicizzazione" del diritto naturale entro il complesso della rivoluzione francese. Il problema dello Stato, ad avviso di Fichte, si origina a partire dal riconoscimento della costitutiva malignità (*Bösartigkeit*) dell'uomo: lo Stato, cioè, trova il suo fondamento proprio nella necessità di «legittimare l'uso della coazione contro quei cittadini (o sudditi) che violino la legge» (p. 12), come Fichte riconosce a partire dalla lettura di Machiavelli. Se lo Stato trova in tutto ciò la sua origine costitutiva ed il suo fondamento, la tesi dell'autore è che l'operazione di Fichte rappresenti un tentativo di trasformazione della idea corrente di Stato a partire dalla nuova concezione dell'uomo introdotta con la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. In relazione a questo, Bazzan riconosce come uno dei più seri problemi posti allo studioso dalla dottrina del diritto fichtiano consiste nell'esaminare se questa proceda effettivamente secondo i principi della dottrina della scienza «o se invece non si sia limitato a integrare un concetto di diritto codificato dalla scienza dell'epoca» (p. 32). Nella concezione hobbesiana, fine primario dello Stato era garantire la conservazione in vita degli individui. Fichte, invece, «si applica a ridefinire dall'interno la logica "meccanica" dell'ob-

bligazione e dell'arte di governo» (p. 56). La meditazione sui testi di Rousseau conduce cioè il filosofo a riconoscere quale fine precipuo dell'entità statale non più la mera conservazione, bensì la promozione e della libertà e della cultura. Già nei *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, al capitolo primo, si trova questa affermazione di Fichte: «Cultura [*Kultur*] si chiama l'esercizio di tutte le facoltà allo scopo della piena libertà, della piena indipendenza da tutto ciò che non è noi stessi, che non è il nostro Io puro» (*Fichte-Gesamtausgabe*, 1, I, p. 241). Ecco che allora, nella trattazione di Fichte, lo Stato non è più concepito nella sua mera autoreferenzialità, bensì presentato quale veicolo per lo sviluppo della cultura quale attuazione della propria libertà. Spiega Bazzan: «Lo Stato non deve essere fine a se stesso [*Selbstzweck*], ovvero non deve soltanto garantire la sicurezza e l'autocconservazione, bensì deve essere *mezzo* per lo sviluppo della cultura e della formazione» (p. 170). Fichte si distanzia inoltre dalla moderna teoria del diritto naturale per l'idea della persistenza dello stato di natura anche dopo la stipula del contratto sociale. Vi sono tuttavia «dei diritti storici che non ne permettono la dissoluzione per risoluzione contrattuale. Tanto è vero che l'unica opzione concreta per uscire definitivamente dalla società civile sarebbe la morte» (p. 180). In relazione a ciò, il filosofo concepirebbe la società secondo una duplice prospettiva: anzitutto, spiega Bazzan, essa è comunità abitativa; inoltre, essa è comunità morale «che definisce i diritti e i doveri reciproci dei suoi membri mediante il contratto civile» (*ibid.*).

La parte seconda del lavoro prende in esame più da presso, ancora prima che il rapporto tra Fichte e Rousseau, il ruolo di quest'ultimo entro il processo formativo del *Naturrechts* fichtiano a partire dai principi della dottrina della scienza. Riferendosi alla *Missione del dotto*, ed in par-

ticolare alla quinta lezione, Bazzan rileva come parte della critica abbia inteso alla lettera le critiche fichtiane a Rousseau. Sarebbe invece opportuno, secondo l'Autore, decostruire questa parte dell'opera di Fichte per coglierne le implicazioni nascoste e gli intenti reali che animano il filosofo; in tal senso essa andrà esaminata a partire da 1) un piano storico-filosofico; 2) un piano strategico; 3) un piano ermeneutico. Per quanto riguarda il punto 1, l'autore rileva come la critica di Fichte non sia diretta a Rousseau *strictu sensu*, quanto «ad una sua immagine caricaturale, assai diffusa in seno al *Publikum*» (p. 191). Il punto 2 mira invece a comprendere tale critica a partire dagli effetti che Fichte intende suscitare nel pubblico. La presentazione fichtiana di Rousseau, molto più che una semplice critica, vuole «costituire un *alter ego* rovesciato, e ha come fine di far risaltare, secondo la modalità della *differenziazione*, il contro-modello proposto [...] nell'occasione da Fichte stesso» (p. 192). Se, come si diceva, uno dei problemi costitutivi di questa indagine verte proprio nella misurazione dell'apporto della *Wissenschaftslehre* entro il processo di costituzione del *Naturrechts* fichtiano, Bazzan riconosce di voler evidenziare come la presentazione di Rousseau da parte di Fichte «sia la configurazione di una filosofia ed un'azione politica che si *sforzano* di sottrarsi alla subalternità alla quale le ha relegate la dottrina del diritto naturale come fonte dell'ordine costituito» (p. 197). Uno degli argomenti centrali di questa sezione del libro consiste nella presentazione del *Naturrechts* fichtiano quale dispositivo *dinamico*: questo, secondo Bazzan, costituirebbe il portato della *Wissenschaftslehre* quale si esplica nel diritto naturale. Scrive l'autore: «l'elemento "dinamico" – ossia quella particolare interazione comunitaria, come potenza costituente, capace di scardinare e trasformare l'ordine costituito storicamente – rappresenta uno dei tratti essenziali nella formazione del

concetto di diritto "secondo i principi della dottrina della scienza" ed investe qui il rapporto tra opinione ed immaginazione produttiva» (p. 197). Ciò, peraltro, in opposizione a Rousseau ed alla sua concezione del diritto: «Rousseau pensa il diritto in termini *statici* mentre Fichte vuole pensarlo in termini *dinamici*. La dottrina del diritto secondo i principi della dottrina della scienza deve essere letta a partire dalla pratica, dai suoi possibili effetti e dalla maniera in cui il diritto si realizza e può realizzarsi» (p. 322). Fichte, informa Bazzan, non solamente è in contatto con alcuni circoli giacobini, ma – partecipando alle loro discussioni – si rende conto delle difficoltà del *Contrat social* che si sono presentate sul piano realizzativo. In tal modo lo sviluppo della rivoluzione francese «entra nel processo di elaborazione del *Fondamento [del] Diritto naturale*» (p. 228). Inoltre, Fichte conosce molto bene la prima traduzione tedesca del *Contrat* per averne corretto e annotato le bozze. Da questo punto di vista, allora, «il progetto giuridico-politico fichtiano può essere letto come un tentativo di risolvere quello che Rousseau diagnostica come il problema fondamentale della società del suo tempo, ovvero la scissione fra politica e scienza» (p. 247).

Verso la parte finale del libro, Bazzan esamina più da vicino come sia da intendere il concetto di *deduzione* del *Naturrecht*. Spiega l'autore: «Proponiamo qui di leggere questa deduzione come una *appropriazione* critica, da parte di Fichte, della disciplina del *Naturrecht* nella misura in cui quest'ultima fonda lo *Staatsrecht*» (p. 281). Ed è proprio in questo processo di deduzione che emergono «*carsicamente* alcune riflessioni capitali di Rousseau» (p. 289). Questo processo è tuttavia inteso da Bazzan secondo la forma della *differenziazione*: diversamente da Rousseau, difatti, Fichte, nella sua dottrina del diritto, propone la stipula di un contratto che possa integrarsi in tutto nello *Staatsrecht*. Ciò a partire da una

scissione fra questo e il contratto sociale: coerentemente coi presupposti della propria filosofia – si tratta difatti di vivere in società e agire nella storia, come recita un libro di Carla De Pascale (*Vivere in società, agire nella storia*, Guerini, Milano 2001) dedicato a questi temi – è il diritto «in quanto esistenza di una determinata attività reciproca a livello comunitario» (p. 291) e non il contratto sociale ciò che richiede la propria realizzazione. Perciò, negli anni fra il 1796 ed il 1798, «il caposaldo della dottrina del diritto naturale, il contratto è destinato a dissolversi come momento fondativo» (p. 300). La politica prende così forma e si configura come quella particolare attività pratico-realizzativa la quale è deputata a combinare, integrandoli, i principi *a priori* e quindi aionici della *Wissenschaftslehre* con la temporalità che è tipica dell'agire umano. «In questa misura la sua [*scil.* di Fichte] interrogazione del diritto sembra allora avere come esito ultimo quello di sottrarre la politica come scienza dell'amministrazione dalla subalternità alla quale la ha ingabbiata la formalità razionale del dispositivo teorico dello *Staat-recht*» (p. 324).

Giovanni Alberti*

Fabio Ciracì, *La filosofia italiana di fronte a Schopenhauer. La prima ricezione. 1858-1914*, Pensa Multimedia, Lecce 2017, pp. 650, € 30,00.

L'inizio di questa avventura schopenhaueriana ha luogo fuori dei confini nazionali, a Zurigo, città che sul finire degli anni Cinquanta del XIX secolo accoglieva esuli politici dall'Italia come da altri paesi. Fu a Zurigo che Francesco De Sanctis entrò in contatto con alcuni esponenti del circolo wagneriano, prima fra tutti con l'amante di Richard Wagner,

Mathilde Wesendonck, che per un certo periodo ebbe lo scrittore italiano come precettore. Qui De Sanctis lesse per la prima volta quello che a prima vista gli parve «un filosofo curioso» (cit. p. 34). Da questi contatti nacque il celebre saggio – uscito sulla «Rivista contemporanea» di Torino nel 1958 – *Schopenhauer e Leopardi*, che Benedetto Croce reputava impareggiabile sia per «profondità» sia per «succosa brevità» (cit. a p. 56). Sviato dall'ironia e dagli accenti sarcastici che caratterizzano il dialogo e forse dalla non piena padronanza della lingua italiana (e magari dal proprio egocentrismo), Schopenhauer vide solo il buono in pagine che in effetti sfociavano in una critica negativa (ad avviso di Croce non dissimile da quella formulata da Herbart) sia della metafisica del *Wille* (tutta fondata su un «miracolone», scriveva De Sanctis) sia degli esiti morali di quella filosofia, esiti cui veniva imposto un confronto perdente con il solidarismo e il per certi versi paradossale slancio ottimistico e attivistico riconosciuto al poeta di Recanati.

Le giustamente celebri pagine schopenhaueriane di De Sanctis rappresentano il primo atto di una storia che Fabio Ciracì racconta fino allo scoppio della Grande Guerra. La ricerca contenuta in questo volume intende scalzare il «consolidato pregiudizio» secondo il quale «l'influenza della filosofia di Schopenhauer in Italia sarebbe del tutto trascurabile o per lo meno priva di significato storico» (p. 11). Uno schopenhaueriano di casa nostra come Icilio Vecchiotti era giunto nel 1976 a tracciare un bilancio più che deficitario, affermando che il filosofo «in Italia si è trovato addirittura in una situazione squallida, forse unica nei paesi che presumono di vantare una certa cultura. Piuttosto che di Schopenhauer nella cultura italiana si dovrebbe parlare di Schopenhauer nella miseria culturale italiana» (cit. a p. 11). Sfluggen-

* albertigiovanni1@gmail.com; Università di Salerno.

do a cornici interpretative troppo nette, Ciraci disegna le linee di fondo della sua ricerca: «in effetti, più che per opposizione la fortuna della filosofia schopenhaueriana in Italia si sviluppa, con alterne vicende, per sintesi e contaminazioni, sicché le teorie del filosofo del *Mondo* vengono di volta in volta rivisitate alla luce di posizioni diverse: positivistiche e idealistiche, kantiane e irrazionalistiche, dando maggiore rilievo ora a questo ora a quell'aspetto» (p. 14). Queste «sintesi e contaminazioni» si verificano inoltre sia nel mondo accademico sia su un versante più popolare, quello a proposito del quale si può parlare a tratti addirittura di Schopenhauer come «filosofo à la page».

Le maschere assunte dallo schopenhauerismo italiano a cavallo del 1900 furono molteplici: ad un «filone che interpreta il pensiero schopenhaueriano in senso illuministico e che vede in Schopenhauer il moralista e il filosofo antidogmatico» si affianca una tendenza «incline allo spiritualismo e "orientaleggiante", a tinte misticheggianti» che si divideva con la Francia (pp. 460-461). Vi è spazio dunque anche per uno Schopenhauer piegato in una direzione decisamente irrazionalistica come, per esempio, quello che attecchì nella Società Teosofica di Firenze. Lo Schopenhauer del saggio *Sulla visione degli spiriti* – che affascinò anche M.me Blavatsky (p. 242) – ben si prestava ad una lettura simpatetica da parte di una certa cultura di inizio Novecento, affascinata da teosofia, antroposofia, esoterismo; una cultura non necessariamente bassa e popolare, nella quale rientravano anche figure filosoficamente equipaggiate, che nella rilettura così indirizzata del filosofo di Danzica vedevano un antidoto contro lo spauracchio del materialismo economicistico ed egoistico. Esempiare in tal senso è il caso di Giovanni Amendola e della moglie Eva Kühn (traduttrice della *Quadruplici radici del principio di ragion sufficiente* per "La cultura dell'anima" di Carabba nel

1914), che anche in questi ambiti ebbero modo di coltivare il proprio ardente schopenhauerismo. Su questa linea, si incontra anche uno Schopenhauer divenuto una sorta di «Buddha d'occidente» – così presso scrittori singolari come Alessandro Costa e come il «geologo schopenhaueriano» (p. 463) Giuseppe De Lorenzo, direttore della Biblioteca di studi religiosi della Laterza ma anche autore di un interessante libretto su Schopenhauer e Leopardi uscito da Ricciardi nel 1923. Su un altro versante, Schopenhauer venne visto come un filosofo disponibile ad una interpretazione come quella «proposta da alcuni pensatori spesso socialisti e anarchici o più semplicemente laici, che leggono le opere di Schopenhauer dando risalto alla sua dimensione ateistica e rivalutando in senso solidaristico l'etica della compassione» (p. 267) – è il caso di Cesare Enrico Aroldi, socialista nonché figura di un certo rilievo nell'editoria italiana del primo Novecento, che nel 1903 pubblica un libretto intitolato *La filosofia di Schopenhauer*.

Tutti questi Schopenhauer non ottennero il consenso Benedetto Croce, il quale, non a caso, fu il principale freno alla diffusione in Italia della filosofia del *Mondo come volontà e rappresentazione*, reputata «non profonda rielaborazione di cose già da altri pensate, rivolta al fine non filosofico di una capricciosa e sterile negazione della vita» (così in un passo della *Storia d'Europa nel secolo decimono*, cit. a p. 460). L'avversione crociana spiega le resistenze ad accogliere Schopenhauer nei Classici della filosofia moderna. Scriveva Croce rispondendo alla proposta di Amendola di inserire Schopenhauer nella collana: «Schopenhauer non è un filosofo di prim'ordine; e perciò si potrà pensare ad includerlo nella collezione, quando, compiuta la prima serie, potremmo aggiungere altri scrittori come Schleiermacher, Rosmini, etc. Ma riusciremo noi a compiere il nostro disegno? Speriamo; ad ogni modo ci

vorranno degli anni, sette o otto almeno» (cit. a p. 466). La traduzione del *Mondo* veniva così congelata, rimandata alle calende greche. Con il risultato, per Laterza, di vedersi sorpassato dalla meno nota casa editrice perugina Bartelli & Verando, alla quale si deve la prima traduzione quasi integrale (mancavano le prefazioni di Schopenhauer) del capolavoro del filosofo tedesco. Essa vide la luce nel 1913, fatica di Nicola Palanga, avendo come «motore intellettuale» (p. 529) Bernardino Varisco, che la fece accompagnare da una sua lunga introduzione. «L'interesse di Varisco per Schopenhauer – spiega Ciracì – si colloca all'interno del progetto di un recupero dell'idealismo non hegeliano e, al contempo, di una dimensione spirituale che l'hegelismo aveva confutato con il suo immanentismo assoluto, e si configura come la ripresa di una soggettività che non può coincidere solo con il soggetto conoscitivo, ma che proviene anche da una spontaneità inconscia» (p. 531). Con un lungo articolo, Papini saluterà l'uscita di questa traduzione come l'occasione che consentiva a Schopenhauer di «prender[e] la grande cittadinanza italiana» (cit. a p. 536), polemizzando con Croce e Gentile per la loro opposizione a trovare un posto per il filosofo nei Classici di Laterza. Schopenhauer entrò giusto un anno più tardi nel catalogo della collezione diretta da Croce, tradotto (e inizialmente ridotto) da Paolo Savj-Lopez.

Il massiccio libro di Ciracì è informativo e utile, ricco di notizie intorno a pensatori, poligrafi, uomini politici, spiritualisti e cultori di filosofie e religioni orientali. Alcune sezioni si presentano come delle piccole monografie sotto il segno di Schopenhauer – così le pagine su Carlo Michelstaedter, Giuseppe Rensi, Giovanni Amendola, Giovanni Papini, Giovanni Vailati, Aurelio Covotti... Tra tanti pro-

tagonisti, ne ricordiamo in particolare uno: Giuseppe Melli, pugliese allievo di Felice Tocco e trapiantato per un certo periodo a Firenze, filosofo poco noto anche per chi si interessa della storia della filosofia italiana del primo Novecento. Melli è l'esempio significativo di una tendenza secondo la quale «l'etica solidaristica di Schopenhauer supera il formalismo etico di Kant, al contempo l'identificazione della volontà con la cosa in sé da parte di Schopenhauer è un errore cui porre rimedio kantianamente, limitando la volontà al solo regno dell'esperienza esteriore e interiore, senza concessioni alla metafisica» (p. 19). Melli va ricordato non solo perché, schopenhaueriano dichiarato, pubblicò in Italia «il primo studio sistematico della filosofia schopenhaueriana» (p. 342), ma anche per la sua opera indefessa di raccolta di pubblicazioni di e su Schopenhauer (e più in generale sulla cultura filosofica tedesca del secondo Ottocento) conservate oggi nella Biblioteca Comunale di San Pietro Vernotico, nel Salento.

Giovanni Rota*

Piero Martinetti filosofo europeo, a cura di Francesco e Guido Ghia, sezione monografica di «Humanitas», LXXIII (2018), 3, pp. 355-438.

Questa raccolta di studi ricalca solo in parte il programma del convegno *Piero Martinetti filosofo europeo. Un ponte tra culture*, organizzato dagli stessi due curatori a Chivasso e Castellamonte nell'ottobre del 2015. Mancano infatti all'appello i nomi di alcuni studiosi che avevano animato il convegno con i loro interventi (per es. Sandro Mancini, Luca Natali, Amedeo Vigorelli). Martinetti è inquadrato alla luce del suo «cosmopolitismo

* giovanni.ropa@ispf.cnr.it; Istituto per la Storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf) del CNR, Milano-Napoli.

intellettuale», come «figura di primo piano nel dialogo tra la cultura italiana e quella europea di inizio Novecento» (cfr. Francesco e Guido Ghia, «Un cittadino europeo nato per caso in Italia». *Presentazione*, pp. 355-357). Alla *presentazione* fa seguito la riedizione del saggio martinettiano *Del conflitto tra religione e filosofia* (pp. 359-365), inizialmente (nel 1914, e non nel 1924 come si scrive alle pp. 357, 358 e 365) pensato per la rivista «Coenobium» (VIII, 1914, n. 61); esso era già stato ristampato, oltre che nei *Saggi e discorsi* della casa editrice Paravia nel 1926, anche nel 1922, nell'*Annuario 1920-21* della Società di Studi Filosofici e Religiosi, una delle iniziative “popolari” legate al nome di Martinetti.

I primi due studi della raccolta valorizzano la figura di Afrikan Špir, come è noto tra gli autori più amati da Martinetti: Lorena Cebolla Sanauhja (*Il neokantismo religioso di Martinetti*, pp. 366-375) si occupa di Špir in relazione al neokantismo martinettiano; Guido Ghia (*Lineamenti di un idealismo religioso. Martinetti lettore di Afrikan Špir*, pp. 376-386) individua nel principio di identità il fondamento teoretico comune a Špir e a Martinetti, che in riferimento costante ad esso sviluppa i propri discorsi sulla religione, la morale e la libertà. Silvano Zucal (*Un testo “eretico” di Martinetti sul matrimonio*, pp. 426-438) prende spunto dalle classiche incursioni filosofiche sul tema di Kierkegaard, Nietzsche, Russell e Schopenhauer, per spiegare il matrimonio alla luce della prospettiva martinettiana che fissa tre dimensioni fondamentali dell'amore – fisico, sentimentale e spirituale, quest'ultima forma essendo quella che realizza pienamente le altre due. Francesco Ghia (*Martinetti e il modernismo. Aspetti della fortuna e della ricezione del pensiero martinettiano in Italia*, pp. 401-413) sottolinea il ruolo di mediazione svolto da Martinetti tra la cultura religiosa tedesca e il modernismo italiano richiamando numerosi passi dai

carteggi di un allievo di Martinetti all'Accademia di Milano, Stefano Jacini junior, con Rudolf Eucken ed Ernst Troeltsch. Carlo Brentari (*Il presentimento pietoso non ci inganna*). *L'unità di istinto e intelligenza in «La psiche degli animali» di Piero Martinetti (1920)*, pp. 414-426) parte dalla critica del filosofo all'interpretazione meccanicistica di Cartesio e poi alla teoria dei tropismi di Jacques Loeb (1859-1924) per delineare l'originale teoria martinettiana che sostiene la comune origine dell'intelligenza animale e di quella umana.

Tra i contributi qui raccolti, quello di Omar Brino è dedicato a far luce sul rapporto tra Martinetti e Giovanni Gentile avendo come punto di riferimento i due diversi approcci all'idealismo classico tedesco (*Egli «non chiede all'idealismo quello che gli chiediamo noi»*. *L'interpretazione dell'idealismo tedesco in Martinetti e in Gentile*, pp. 387-400). Il confronto tra i due filosofi viene condotto riferendosi alla «l'eredità della grande stagione teorica tra Kant, Fichte e Hegel», e dunque alle interpretazioni che ciascuno dei due fornisce di questo momento decisivo della storia del pensiero. Martinetti si stacca, nella sua *Introduzione alla metafisica*, dallo schema divenuto manualistico che vede Hegel come un passo ulteriore rispetto alla filosofia di Fichte. «La linea interpretativa di Martinetti si presenta anch'essa [...] come “idealistica”, ma per lui Fichte, lungi dall'essere visto come una tappa verso Hegel, si colloca, rispetto a quest'ultimo, su un tutt'altro e assai più significativo ambito teoretico» (p. 387). Proprio questo modo non «“hegelocentrico”» di avvicinarsi all'idealismo classico, sottolinea Brino – che pure, con equilibrio, riconosce anche come la posizione di Martinetti nei confronti di Hegel sia più problematica di quanto non appaia a prima vista, pp. 398-399 –, distingue Martinetti da Gentile e lo pone fin dall'*Introduzione alla metafisica* su un'altra strada inter-

pretativa rispetto a quella del filosofo attualista: «nel filosofo canavesano si riscontra una via ermeneutica alquanto diversa della filosofia post-kantiana rispetto a quello che Martinetti qualificava come “il neo-hegelismo italiano” di Croce e Gentile» (p. 387). Per contro, «Gentile legge [...] Fichte, come già Rosmini, a partire da Hegel, o meglio dallo Hegel “riformato” da Spaventa» (p. 389). Fa notare Brino: «È la componente più tipicamente hegeliana dell’attualismo gentiliano a contrapporsi nettamente alla lettura dell’idealismo proposta da Martinetti» (p. 394). Gli aspetti che consentono di parlare di una consonanza tra Fichte e Martinetti erano invece quelli che per la loro tensione verso il trascendente parvero a Gentile un rinnovato modo di asservire la filosofia alla religione e di imperniare erroneamente l’idealismo sul sostanziale scollamento tra essere e dover essere (cfr. p. 394).

Oltre a soffermarsi su alcune pagine fichtiane di Martinetti, Brino scandisce il suo intervento guardando a ciò che Gentile scrisse intorno al collega piemontese. Perché va detto che è Gentile che cerca Martinetti, è Gentile che ne commenta le opere, è Gentile che si preoccupa di instaurare un dialogo con un pensatore sentito sì come diverso sotto molti aspetti, ma anche apprezzato come pochi altri filosofi italiani del tempo. Questo avvenne per lo meno in tre distinti momenti – recensendo nel 1905 l’*Introduzione alla*

metafisica; nel 1909 *Il regno dello spirito*; e nel 1920 i tre discorsi che compongono *Il compito della filosofia nell’ora presente*. La stima di Gentile – alla quale Martinetti contrappose un sostanziale disprezzo – non verrà mai meno: Brino fa notare ciò in riferimento a una pagina dell’ormai anziano Gentile, che nel 1941 ancora scriveva: «Questa filosofia che si dice “idealismo” è stata sviluppata principalmente da Benedetto Croce e dallo scrivente. È stata fiancheggiata dalle dottrine di insigni pensatori come Bernardino Varisco, Piero Martinetti e Pantaleo Carabellese che, muovendo da altre aspirazioni in uno sforzo costante di *concordia discors*, han collaborato alla formazione della coscienza della spiritualità del reale» (cit. a p. 399). Naturalmente, questo riconoscimento si presentava nella forma tipica dell’attualismo, e certamente Martinetti avrà guardato con sommo fastidio al fatto di essere stato incardinato in uno schema del genere, teleologicamente piegato alla celebrazione dell’idealismo immanente che tanto detestava. Visto però tutto quello che aveva contrapposto i due nel corso di quasi quarant’anni, vien da seguire Brino che, riferendosi a un duro articolo vergato da Gentile nel 1926, scrive: «gli insulti che segnavano lo scritto politico sul congresso di Milano appaiono come dimenticati» (p. 400).

Giovanni Rota*

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