

Olivier Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, PUF, Paris 2013, 422 pp., 26 €

Con questo volume Olivier Boulnois offre un nuovo ed importante contributo alla storia della metafisica, un ambito di studi che sta progressivamente guadagnando spazio nel panorama degli studi filosofici. Se infatti nel pensiero analitico sembra ancora possibile, come l'Autore stesso nota nella sua introduzione, porre direttamente i quesiti che tradizionalmente sono stati ricondotti appunto sotto il titolo di metafisica, i contesti cosiddetti "continentali" sono caratterizzati dalla coscienza dell'imprescindibilità della considerazione storica e dunque esercitano prudenza su un tipo di sapere la cui legittimità è stata gravemente messa in questione a partire dall'epoca moderna. Tuttavia la rilevanza dello studio della metafisica e della sua storia ai fini della comprensione anche del presente è stata evidenziata in diversi lavori che esercitano un influsso rilevante nel dibattito contemporaneo, dall'ontoteologia heideggeriana, alla decostruzione derridiana, alla archeologia foucaultiana. Non solo e non tanto come capitolo della storia della filosofia, quindi, ma come possibilità di trac-

ciare percorsi diacronici di interpretazione che servano da spiegazione di dinamiche attuali, la storia della metafisica è oggetto di un interesse vivo e di un rinnovato dibattito. Una disciplina non solo storica, dunque, ma anche eminentemente ermeneutica. È nella cornice di queste riflessioni, e con esplicito riferimento agli autori e ai dibattiti citati, che Boulnois iscrive il suo lavoro, affermando, sulla scorta di Pierre Legendre, che «analizzare la storia della metafisica è un modo di divenire *etnologi della propria storia*» (p. 8).

Il volume, suddiviso in due parti (*Genèse* e *Structures*) e dieci capitoli e composto da testi inediti (i capp. 1, 2, 8 e 10) e saggi pubblicati tra il 2001 e il 2011, si situa sulla scia delle riflessioni già sviluppate dall'Autore soprattutto in *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot* (PUF, Paris 1999) ed in *Au-delà de l'image* (Seuil, Paris 2008), nei quali le questioni "teoretiche" della rappresentazione e dell'immagine sono utilizzate come chiavi di lettura storiche per evidenziare la lunga durata di determinati modelli di pensiero ed elementi di continuità tra medioevo e modernità. Nodo centrale anche di questo nuovo volume – ma, appunto, più in generale dell'approc-

cio che si rivolge anzitutto ai termini, ai concetti, e di conseguenza al *corpus* di testi concepiti per l'insegnamento e alle concrete pratiche accademiche in cui si è veicolata la tradizione della metafisica – è il tentativo di individuare catene di idee, e così ordinare secondo nuovi schemi di categorizzazione, secondo “strutture”, il modo con cui l'Occidente ha pensato la propria scienza fondativa.

Se, in particolare, il medioevo è l'epoca in cui questo nome di “metafisica” passa dall'indicare una semplice serie di libri aristotelici al costituire una disciplina vera e propria, l'approccio di Boulnois permette di porre in questione proprio le tradizionali partizioni cronologiche con cui siamo abituati a suddividere la storia del pensiero; approccio che in Boulnois e altri recenti storici della metafisica (Jean-François Courtine, Jean-Luc Marion, Vincent Carraud, Jan Aertsen, Ludger Honnefelder) ha ancora come punto di riferimento, pur in modo critico, i pionieristici studi di Etienne Gilson e la figura di Duns Scoto, per il quale la scienza consiste nella comprensione univoca dell'essere (argomento del primo lavoro di Boulnois, *Duns Scot, sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, 1988). In queste nuove pagine, la questione viene ripresa sotto l'ottica specifica della metafisica come disciplina autonoma, con un suo oggetto e una sua collocazione nell'architettura del sapere. Nel primo capitolo Boulnois mostra che tali questioni sono argomento di acceso e continuo dibattito sin dagli esordi postaristotelici nei commentari neoplatonici e nella scuola di Ammonio, nella quale la metafisica viene inserita in un'ascesi pedagogica e spirituale, che le assegna una posizione al culmine del sistema del sapere, per cui dopo la logica, l'etica e la fisica, si darebbe il livello superiore della *epopteia*. Oltre a interpretare il neoplatonismo non come un movimento di superamento della metafisica, ma interno ad essa, e sottolinea come in questa corrente già si trovi

l'identificazione di Dio con l'essere, Boulnois segue lo sviluppo della metafisica intesa come teologia, che culmina in Clemente di Alessandria e in Origene. La “filosofia cristiana”, come sottolineato in parte già da Theo Kobusch, è quindi anzitutto una “forma di vita”, il cui paradigma è l'esercizio spirituale proprio della vita monastica. Questa concezione della speculazione orientata dalla fede resta presente sottotraccia anche nella Scolastica, la cui teologia, per quanto speculativa, è orientata comunque all'unione con Dio e alla felicità.

Il secondo capitolo tratta dell'ambito islamico, caratterizzato da una compenetrazione meno accentuata, e anzi da una conflittualità, tra il cosiddetto *kalâm* e la scienza greca. Non nasce l'equivalente di una “filosofia cristiana”, ma la speculazione metafisica è quasi unicamente sul versante della filosofia e non su quello dell'apologetica. In questo contesto si colloca ad es. il *Liber de causis*, in cui le concezioni di Dio come essere e delle cause seconde sono radicalmente differenti dalle visioni del *kalâm*. Se Al-Kindi e Al-Farabi e rappresentano due poderosi tentativi di mettere in dialogo aristotelismo e apologetica, Avicenna definisce con decisione la metafisica come scienza dell'ente in quanto ente, con argomenti e distinzioni che saranno fondamentali per il medioevo latino.

In quell'ambito, sostiene Boulnois nel terzo capitolo, sarebbero distinguibili sostanzialmente tre modelli confliggenti di metafisica, non riducibili ad una struttura unica ed in particolare non all'“ontoteologia”. La contestazione della tesi heideggeriana è anche funzionale ad introdurre la proposta di nuova tripartizione: un primo modello concepisce la metafisica come ricerca della felicità e come teologia, secondo una tesi che da Boezio arriverebbe sino ad Abelardo, e che sarebbe mediata, come mostra Alain de Libera, soprattutto da testi della tradizione greco-araba e i cui esponenti più eminenti

ti sarebbero poi Bonaventura ed Eckhart, affrontati nel quarto capitolo. Il secondo modello, invece, sarebbe caratterizzato da una metafisica “ambigua” fondata sull’analogia, che tenterebbe un equilibrio fragile tra ente comune ed ente sommo e della quale sono rappresentanti significativi Tommaso d’Aquino ed Enrico di Gand, trattati rispettivamente nei capitoli quinto e sesto. Il terzo modello, infine, proprio anzitutto di Duns Scoto, è oggetto del capitolo settimo, e sarebbe quello della metafisica come *scientia transcendens*, che include in un concetto univoco di ente anche Dio, e che fonda la distinzione, destinata poi ad imporsi, tra *metaphysica generalis* e *specialis*.

Secondo la descrizione del capitolo ottavo, le prime teorizzazioni esplicite di questa bipartizione – se si escludono alcune anticipazioni, come nell’opera di Tommaso di York – si hanno in Francesco di Appignano, Francesco di Meyronnes e Nicola Boneto. Quest’ultimo applicherebbe la tesi dell’univocità dell’ente anche alla distinzione tra ente reale ed intelligibile, aprendo così la strada alla teoria dei cosiddetti “supertrascendentali”, che a loro volta sarebbero il possibile prodromo della svolta gnoseologica del trascendentale kantiano. Anche Ockham, cui è consacrato il capitolo nono, viene ricondotto al modello scotista: la distanza rispetto a quest’ultimo, infatti, risiederebbe in due problemi solo marginali, ossia lo statuto delle qualità e delle differenze e la struttura delle prove di Dio. Secondo Boulnois, Ockham estenderebbe alla totalità dei segni la concezione dell’ente già avanzata da Enrico di Gand e soprattutto da Scoto.

Il capitolo decimo è dedicato alla nascita dell’ontologia nei secoli XVI e XVII e prende in considerazione Gabriele Zerbi, Fonseca e Pererius: quest’ultimo, accanto alle scienze aristoteliche del-

la fisica, della matematica e delle intelligenze separate, postula la necessità di una quarta scienza che si occupi dell’ente considerato universalmente, lasciandola però ancora non denominata. Si tratta appunto dell’“ontologia”, che si sviluppa prevalentemente in contesto riformato a partire dagli inizi del XVII secolo (la prima occorrenza sinora rinvenuta del termine è nella *Ogdoas scholastica* di Lorhard del 1606, che probabilmente si diffonde grazie al *Lessico* di Rudolf Goclenius, 1613) e alle cui origini, secondo Boulnois, sarebbe quindi sostanzialmente estraneo Francisco Suárez. Con l’ontologia, in particolare, una determinata idea di metafisica tenderebbe ad imporsi; ma, paradossalmente, proprio il modello che voleva assicurarne la scientificità rappresenterebbe la premessa al suo abbandono moderno.

Francesco Valerio Tommasi\*

*La masque de l’écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, sous la direction de Charles Le Blanc et Luisa Simonutti, Droz, Genève, 2015, pp. XIII, 841, € 89.

In un volume ricco dei contributi di oltre quaranta studiosi viene ulteriormente sviluppato il progetto di ricerca dedicato all’importanza della traduzione per la trasmissione e lo sviluppo dell’indagine filosofica condotto da alcuni anni da Charles Le Blanc e Luisa Simonutti. Il titolo dell’opera vuole essere una dichiarazione di intenti: come nel teatro classico la maschera ad un tempo nasconde il volto dell’attore e rivela quello del personaggio, così la traduzione può velare il senso del testo originale ma anche illuminarlo, rendendolo più facilmente intelligibile.

I curatori hanno articolato il lavoro in tre sezioni, ciascuna delle quali suddivisa

\* fv.tommasi@gmail.com; ricercatore in Filosofia della religione nell’Università «la Sapienza» di Roma.

in ulteriori partizioni. Il libro è introdotto dallo stesso Le Blanc. Nel primo saggio, che precede la sezione intitolata «Du texte à la pensée», Michele Vittori, *Renaissance, Contre-Réforme et siècle des Lumières: tradition et traduction*, ricostruisce il complesso dibattito sviluppatosi nell'ambiente cattolico a proposito dei volgarizzamenti della Scrittura. Proprio alla teoria della traduzione in ambiente cattolico è dedicato il saggio di Stefano U. Baldassarri, *Humanisme et traduction durant la Contre-Réforme: Girolamo Catena*, che apre la sezione dedicata a «Les réflexions humanistes sur la traduction». Catena, autore di un *Discorso [...] sopra la traduzione delle scienze e d'altre facultà* pubblicato a Venezia nel 1581, viene presentato come «esempio dell'ortodossia controriformista» (p. 34). All'analisi della strategia di traduzione della Bibbia impiegata da Lutero è invece dedicato il contributo di Isabella Ferron, *Luther et la germanisation de la Bible*, mentre Joo-Kyoung Sohn, *Ronsard, apologiste de la liberté de traduire*, spiega che il poeta preferì l'imitazione alla traduzione: l'autorità del traduttore, considerata a pieno titolo un "creatore", uguaglia quella dell'autore del testo di partenza.

La sezione successiva è dedicata a «Les traductions humanistes» ed è aperta da Francesca Dell'Omodarme, che in *Ficino traducteur de Psellus* studia i criteri utilizzati da Ficino nel tradurre Psello e nel sintetizzare i contenuti di due sue opere, il *Timotheus sive de daemonibus* e il *Graecorum opiniones de daemonibus*. In forza di un'analisi che privilegia intenzionalmente l'aspetto filosofico, Dell'Omodarme individua i nessi tra le opere di Psello e il ficiniano *De vita coelitus comparanda*. Renzo Ragghianti, *La Boétie et Montaigne. La Mesnagerie de Xénophon et la «légende socratique»*, individua in Senofonte, e in particolare nei volgarizzamenti dell'*Economico*, la fonte a partire dalla quale Montaigne ha codificato lo stile "socratico" degli *Essais*. Nel 1571

Montaigne pubblica la *Mesnagerie* redatta dall'amico La Boétie, che nella sua traduzione mette in bocca a Plutarco e a Senofonte il linguaggio dei francesi del XVI secolo, radicando così il pensiero greco nel suolo di Francia. *Montaigne traducteur de Sebond* è invece il titolo del contributo di Nicola Panichi. Secondo quanto scrive lo stesso Montaigne, fu suo padre, pochi giorni prima della morte, a chiedergli di tradurre la *Scientia libri creaturarum* di Sebond, pubblicata una prima volta nel 1569 col titolo di *Theologie naturelle* e poi nel 1581, come «una sorta di pre-testo e di propedeutica per la piena comprensione della sua *Apologie de Raymond Sebond*» (p. 113). Max Engammare, *Jean Calvin et l'hébreu*, mostra che, nonostante il desiderio di commentare la Scrittura a partire dal testo originale, il riformatore di Ginevra ignorava l'ebraico rabbinico e non padroneggiava perfettamente l'ebraico biblico. Lo studio di Fabrizio Lelli, *La version hébraïque abrégée des Voyages de Jean de Mandeville réalisée par Yohanan Alemanno*, è dedicato alla figura di Yohanan Alemanno, «eccellente rappresentante delle dinamiche di mobilità degli ebrei italiani nel XV secolo»: di padre askenazita e di madre sefardita, in grado di parlare più lingue, poteva soddisfare la domanda intellettuale dell'élite sia ebraica, sia cristiana. Lelli analizza la traduzione in ebraico condotta da Alemanno del *Livre des merveilles du monde* di Jean de Mandeville, più noto con il titolo di *Voyages*, opera del XIV secolo ma nota soprattutto tra XV e XVI secolo, quando l'intuizione del suo autore della circumnavigabilità della Terra sembrava confermata dalle scoperte geografiche. Antonella Del Prete, nel saggio *Le De interpretatione de Pierre-Daniel Huet: entre tradition humaniste et critique scripturaire*, esamina una delle opere di Huet più trascurate dalla critica, appunto il *De interpretatione*, il cui secondo dialogo costituisce un'ampia rassegna di traduzioni e

traduttori di tutti i tempi, dalla Bibbia ai moderni.

La sezione intitolata «La question de l'auteur/traducteur» si apre con il saggio di Guido Bartolucci, *Marsile Ficin, traducteur de lui-même. Les cas De Christiana religione*, dedicato ai volgarizzamenti realizzati da Ficino e in particolare al caso del *Christiana religione*. Bartolucci analizza quello che considera «un esempio di progetto di traduzione di traduzione» ricostruendo i rapporti tra Ficino e la classe dirigente fiorentina e studiando le relazioni tra la ricerca filosofica ficiniana e la politica culturale dei Medici. Mario Turchetti – «*Politique*» dans la terminologie latine de Bodin, auteur de Six livres de la République (1576) analizza la traduzione latina dell'opera più nota di Bodin, redatta dallo stesso Bodin dieci anni dopo la prima edizione della versione francese. Turchetti ha rilevato che il termine *politique* non è mai tradotto con il corrispettivo latino *politicus-um*, forma introdotta nel latino medievale, ma con parafrasi oppure con le forme *civis* e *civilis* adottate, sull'esempio di Leonardo Bruni, dal latino umanistico. Germana Ernst, «*Voces propter res, non res propter voces*». Campanella traducteur de lui-même, si occupa delle traduzioni latine realizzate da Campanella delle proprie opere. Contro Schoppe che giudica il latino di Campanella di cattiva qualità linguistica e stilistica, il filosofo di Stilo rivendica il primato della sostanza sulla forma, il diritto a coniare neologismi, la forza impressiva di una lingua non ingabbiata in una serie di rigide regole formali. In un secondo contributo, *Les deux versions du Leviathan et les deux procès, du roi et le régicides*, Mario Turchetti rivolge la sua attenzione ad Hobbes e alle due versioni, inglese (1651) e latina (1658) del suo capolavoro. Turchetti si chiede quale sia la lingua nella quale Hobbes ha originariamente concepito l'opera, poiché alcuni passi della versione inglese paiono adattati dal

latino e viceversa, e avanza l'ipotesi che la redazione latina abbia risentito del processo a Carlo I Stuart, del 1649, e di quello contro i regicidi, del 1660.

La sezione «Traduire la philosophie» si apre con i saggi dedicati a *La langue comme outil philosophique*. Il primo è quello di Carmela Baffioni, *Nâsir-e Khosrow traducteur des Ikhwân Al-Safâ'*? Baffioni si occupa della traduzione persiana che lo scrittore ismaelita Nâsir-e Khosrow (1004-1074) ha realizzato di alcune parti dell'enciclopedia delle scienze di Ikhwân Al-Safâ', redatta nella fase conclusiva del X secolo. L'analisi delle scelte di traduzione individua gli elementi di continuità e gli aspetti di novità che convivono nell'opera del traduttore, permettendo ad un tempo la trasmissione di una tradizione e il suo arricchimento linguistico e concettuale. Antonella Cagnolati, *Comenius et la langue universelle*, delinea la complessa riflessione condotta da Comenio attorno alla lingua e precisa che «il progetto di Comenio di una riforma delle lingue si iscrive nel quadro più vasto di un progresso generale dell'umanità» (p. 294): la lingua costituisce infatti lo strumento «che permette di attribuire significato alle cose» (p. 292) e le parole hanno «la funzione di rappresentare le cose in modo univoco, senza che sia possibile commettere errori» (p. 293). In *Philosophie, magie de la parole, encyclopédie: la Tipocosmia d'Alessandro Citolini*, Gabriela Dragnea Horvath affronta la figura di Alessandro Citolini, nato nel 1500 in provincia di Treviso e rifugiatosi a Londra, dove ha vissuto per gli ultimi venti anni della sua vita. In Inghilterra Citolini ha contribuito alla diffusione della lingua e della cultura italiana e ha redatto una *Grammatica italiana*; in contatto con John Florio, si tratta con tutta probabilità dello stesso Citolini che Bruno nomina nella *Cena de le Ceneri*, scrivendo che fu vittima di uno scherzo crudele della folla londinese. La *Tipocosmia*, pubblicata nel 1561 a Venezia, è un esempio dello sfor-

zo di riorganizzazione del sapere condotto nel Rinascimento, «a un tempo enciclopedia, trattato di memoria e dizionario, ma anche [...] traduzione di un modello culturale» (p. 306). La buona conoscenza della lingua italiana da parte degli intellettuali inglesi poteva non rendere necessario tradurre i testi, eppure una prima versione dell'*Arte della guerra*, come scrive Luisa Simonutti, *Les traductions de Machiavel en Angleterre*, apparve già nel 1560. La fama del Segretario fiorentino si era già diffusa, come attesta un passo dell'*Enrico VI* di Shakespeare, ma sarà necessario «attendere la fine del XVI secolo, se non il primo terzo del secolo successivo, perché le prime traduzioni inglesi delle opere di Machiavelli facciano la loro apparizione, sempre più numerose in edizioni, riedizioni e ristampe» (p. 320). Simonetta Bassi, «*Aller au fond des pensées*». *Giordano Bruno et les traductions*, analizza la difesa delle traduzioni da parte di Bruno, uno dei temi della sua polemica contro i pedanti. In Bruno traduzione ed interpretazione sono strettamente connessi, in contrapposizione all'insufficienza del tradurre senza interpretare. Bruno è riconosciuto un "amico" delle traduzioni dallo stesso John Florio, che lo ricorda nel presentare la sua traduzione degli *Essais* di Montaigne, laddove difende il valore delle traduzioni contro gli accademici che le ritenevano un impoverimento degli studi. Lorenzo Bianchi, *L'instruction des princes dans l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle: la traduction italienne (1677) des écrits pour le prince de La Mothe Le Vayer*, esamina la ricezione in Italia delle opere di La Mothe Le Vayer: mentre le sue opere "scettiche" e libertine sono studiate solo a partire dagli anni Quaranta del Novecento, in seguito alla pubblicazione del saggio di René Pintard, gli scritti sull'educazione del principe, dedicati al Delfino, furono tradotti in italiano a pochi anni dalla loro pubblicazione in Francia. Apparve dapprima l'*Instruction de Monseigneur le Dauphin*, ad opera di Mutio Zic-

catta, con il titolo di *Istruzione de' Principi*, Venezia 1647, nel 1676, a Bologna, tradotta da Scipione Alerani, e poi fu pubblicata la *Scuola de' Principi, e de' Cavalieri*, in cui erano compresi vari altri scritti di La Mothe Le Vayer dedicati all'istruzione del principe. Franco Alberto Cappelletti, *Sorbière traducteur de Hobbes: l'irruption du politique en traduction*, concentra il suo intervento sulle traduzioni di Sorbière, il primo a pubblicare una versione francese dell'*Utopia* di Thomas More, apparsa nel 1643 per l'editore Jean Blaeus di Amsterdam, seguita, per gli stessi tipi, da una versione del *De cive* di Hobbes, intitolata *Elements philosophiques du citoyen*. Sorbière introduce in questo modo presso il pubblico dei lettori del francese due opere che avrebbero a lungo connotato la riflessione politica. Jean-Louis Breteau, *Les platoniciens de Cambridge traducteurs*, studia i platonici di Cambridge e si chiede se le lunghe citazioni dai classici greci e latini presenti nei loro scritti fossero opera loro oppure venissero ricavate da traduzioni già disponibili. Per lo più essi lavoravano «su testi originali pubblicati dai grandi umanisti come Henri Estienne, aiutandosi eventualmente con le traduzioni latine realizzate dai medesimi umanisti», accontentandosi, in alcuni casi, «di citare e tradurre alcune espressioni ed alcune parole che si integrassero alle loro dimostrazioni» (p. 394).

Segue una lunga sezione su «Le cas Descartes», aperta dal saggio di Mariafranca Spallanzani, *Les mots et les pensées. Sur la première traduction latine de Discours de la méthode*. Cartesio non ha mai tradotto direttamente le sue opere, preferendo avvalersi del lavoro di traduttori "fedeli", come nel caso dello *Specimina Philosophiae*, apparso nel 1644, opera di Etienne de Courcelles, che, soprattutto nella prima parte, appare come un'opera diversa rispetto all'originale francese del 1637, sebbene si presenti come una sua traduzione fedele. Giulia

Belgioioso, *Descartes: traduction, vérité et langue universelle*, focalizza l'attenzione sulla ricerca di una lingua universale: «Cartesio ritiene che la sua scoperta sia possibile, ma è convinto che essa non possa partire che dall'ordine stabilito entro i pensieri. [...] Per essere veramente tale, una lingua deve nascere dalla "vera" filosofia e dunque procedere da una riforma che trasponga nel pensiero lo stesso ordine semplice e naturale che esiste tra i numeri. I pensieri divengono allora chiari e semplici e sarà "quasi impossibile" ingannarsi» (p. 463). Luigi Delia, *Descartes et la traduction latine de la morale par provision*, torna sullo *Specimina Philosophiae seu Dissertatio de methodo*, in particolare sul modo in cui Etienne de Courcelles rende in latino il tema della morale provvisoria. Diego Donna, *La part de Descartes dans la traduction de ses oeuvres: du Discours de la Méthode à la Dissertatio de methodo*, ritiene che la pubblicazione della traduzione latina del *Discorso* debba considerarsi una risposta all'ampio dibattito suscitato dalla diffusione della filosofia cartesiana, dal quale nasce l'esigenza di codificarla in una lingua e in una forma adeguate allo stile accademico. L'esposizione *more geometrico* dei *Principia philosophiae* di Cartesio realizzata da Spinoza può essere considerata, come scrive Cristina Santinelli, *Spinoza «traducteur» des Principia philosophiae Cartesii*, una «forma di traduzione endolinguistica» (p. 521). È peraltro significativo che Spinoza abbia insistito per una rapida pubblicazione – e quindi una veloce revisione – del testo, fretta che mal si concilia con la sua abituale cura nel rivedere i testi e nel curarne il lessico.

La sezione successiva, «Traduction et théorie du langage», comprende il testo di Stefano Brogi, *Verbum sermo ratio. Lectures hétérodoxes du logos de Jean entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle*, in cui l'autore esamina gli effetti seguiti, sul piano dottrinale, alla scelta di Erasmo di

tradurre il *Vangelo* di Giovanni rendendo il lemma *logos* con *sermo* invece che con *verbum*, come attestato dalla tradizione. Brogi ricostruisce una lunga e complessa vicenda che ha visto protagonisti, oltre ad Erasmo, Fausto e Lelio Socini, Christoph Sand il Giovane, Noël Aubert de Versé e Jean Le Clerc. Matteo Favaretti Camposampiero, *Leibniz et la traduction universelle*, individua in Leibniz un esempio del processo seguito al progressivo abbandono del latino come lingua istituzionale della filosofia: teorico delle lingue naturali, Leibniz avvicina a più riprese il tema della lingua filosofica ottimale ed esperisce le potenzialità espressive di diverse lingue – latino, francese, tedesco – fino a porsi il problema della loro reciproca traducibilità. Favaretti è l'autore anche del saggio *Théorie du langage et philosophie de la traduction chez Christian Wolff*, nel quale sostiene che Wolff «non ha mai abbandonato la speranza nutrita da Leibniz di costruire una lingua filosofica artificiale; egli ne ha respinto la possibilità» (pp. 583-584). Molte delle questioni linguistiche e semiologiche sollevate da Leibniz sono sviluppate nelle opere di Wolff, il quale concepisce la semantica, scrive Favaretti riferendosi al trattato *De versione librorum* del 1731, come interamente regolata dalla nozione di rappresentazione. Jean-Michel Vienne, *Traduction et théorie du langage chez Locke*, intreccia teoria della conoscenza e attività di traduzione in Locke: pur avendo le competenze e gli strumenti per tradurre, Locke non lo ha mai fatto, con l'eccezione di alcuni saggi di Nicole. La traduzione è un'attività strutturale alla comunicazione: chi parla deve trovare i termini che "traducano" al meglio il suo pensiero. La transizione dal discorso mentale a quello orale o scritto è già una traduzione e «la semplice comunicazione tra due individui aggiunge una nuova traduzione» (p. 617). Sulla traduzione lockiana di Pierre Nicole torna Luisa Simonutti, *Locke traducteur de Nicole*: Of

the Weaknesse of man, la quale studia i motivi che hanno indotto Locke a scegliere proprio i saggi sulle prove naturali dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, quello sulla debolezza dell'uomo e quello sui mezzi atti a conservare la pace. Simonutti indaga le premesse filosofiche e le scelte linguistiche che hanno guidato l'esperienza di traduttore del filosofo, soprattutto nel saggio sulla debolezza dell'uomo. Fabrizio Lomonaco, *Vico traducteur de Le Clerc*, studia le scelte con cui Vico, nel 1722, traduce la *Bibliothèque Ancienne et Moderne* di Jean Le Clerc. Lomonaco rivolge particolare attenzione all'impiego di alcuni termini: "conato", con cui è reso il francese *effort*; *sagesse*, tradotto con "sapienza" o "saggezza" secondo il contesto; *infini*, che diventa "infinito" ma anche "illimitato" se in relazione con *esprit*, lemma che Vico traduce con "spirito" oppure con "mente", per definire l'*effort vers [...] la verité*.

La sezione «*Vers une philosophie du traduire: herméneutique et critique*» comprende una parte intitolata «Traduction et tradition», inaugurata da Piero Schiavo, *Les Epistulae Pseudo-Hippocratiques. Entre tradition, traduction et translation*, che studia le diverse traduzioni delle *Epistulae* attribuite ad Ippocrate. Esse hanno fornito il materiale per la costruzione del *topos* dell'uomo di genio malato e per la contrapposizione, anch'essa divenuta comune, tra la follia di Democrito e i rimedi di Ippocrate. Dalla loro prima traduzione, opera di Giovanni Aurispa e Rinuccio Aretino, seguita dall'inclusione nel *Corpus Hippocraticum* a partire dalla prima edizione del 1525, a cura di Fabio Calvo, le *Epistulae* penetrano finalmente nella storia della scienza con le *Œuvres du Grand Hippocrate*, curate da Claude Tardy nel 1667. Dario Pfanner, *Lucrece en Angleterre. Échos et traductions du poème lucretien au XVIII<sup>e</sup> siècle en Angleterre*, ricostruisce la storia della ricezione di Lucrezio in Inghilterra,

dalla comparsa, in inglese, dei primi ventiquattro versi del secondo libro del *De rerum natura*, pubblicati anonimi nella *Tottel's Miscellany* del 1557, alla prima traduzione integrale dell'opera, nel 1682, ad opera di Thomas Crech. Rolando Minuti, *L'image de l'Islam au XVIII<sup>e</sup> siècle entre érudition et vulgarisation. Notes sur la traduction française du De religione mahomedica d'Adrian Reeland*, dedica il suo saggio alla figura e all'opera di Adrian Reeland, professore di lingue orientali a Utrecht dal 1701 al 1718, quando morì precocemente, e che fu sostenitore dell'importanza della conoscenza diretta della lingua e dei testi arabi e studioso di primaria importanza per l'erudizione orientalista del XVII e XVIII secolo.

La sezione «Antiquité, modernité, traduction» comprende un'analisi delle diverse traduzioni del primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle – Étienne Barilier, *Terrible merveille* –, in cui il poeta definisce la condizione umana. Barilier passa in rassegna le varie scelte di traduzione e evidenzia le difficoltà nel rendere nelle lingue moderne il greco *deinón*. Segue il contributo di Sandra Richter, *Une antiquité controversée et diversement adaptée: l'Ars poetica d'Horace dans les commentaires et la poétique des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. Considerata a lungo il modello della poetica barocca, più che costituire un "centro normativo" per la teoria poetica dell'Età moderna l'*Ars poetica* è stata piuttosto oggetto di un animato dibattito e di numerose controversie, qui puntualmente ricostruiti.

La sezione conclusiva dell'ampio volume, «Vers la modernité», è aperta da Francesca Ervas, *La question de l'équivalence dans la traduction*, la quale sviluppa la sua analisi a partire dal problema della traduzione: «tradurre parole con altre parole» (p. 765) per esprimere meglio le cose e i cambiamenti. Tradurre significa però anche conferire «un nuovo ordine alle cose» (*ibidem*). Si rende dunque ne-



cessario indagare la relazione tra pensiero ed espressione linguistica e il mondo che la comprende. Stefano Poggi, *Vingt ans après: Alexander von Humboldt se réécrit et se traduit lui-même*, si dedica alla «volgarizzazione sicuramente più celebre e può essere la più importante di tutto il XIX secolo» (p. 783), *Cosmos. Essai d'une description physique du monde*, la traduzione francese di *Kosmos* di Alexander von Humboldt. Poggi ricorda che Humboldt aveva tenuto corsi di geografia fisica a Parigi per un pubblico ristretto nel 1825-'26, e spiega come la versione francese sia una vera e propria riscrittura dell'opera e che rispetto a quella tedesca risulti «più esplicita, più incisiva» (p. 797), «quella che non lascia alcun margine all'equivoco» (p. 791). A Wilhelm von Humboldt è invece dedicato il saggio di Isabella Ferron, *Wilhelm von Humboldt et le paradigme de la traduction*. Humboldt si concentra sulla lingua a partire da descrizioni linguistiche particolari, lasciando poco spazio all'universale. «L'intelligenza, l'affettività, tutta l'attività umana è ancorata nella lingua [...]. Lungi dall'essere espressione di un pensiero che lo precede, il linguaggio costituisce il pensiero stesso» (p. 804). L'attività del tradurre non costituisce dunque un esercizio meramente grammaticale, ma richiede la capacità di penetrare nell'attività del linguaggio, che consiste nel pensare, nell'agire, nel vivere.

Andrea Suggi\*

Ritchie Robertson (ed.), *Lessing and the German Enlightenment*, SVEC, Oxford 2013, pp. XVIII-332, 2 ill., £ 65.00.

Il volume curato da Ritchie Robertson raccoglie quattordici saggi su opera e pensiero di Gotthold Ephraim Lessing e si pone un intento dichiaratamente inter-

disciplinare: a dispetto delle indagini micrologiche e specialistiche ormai prevalenti nel panorama scientifico internazionale, esso intende recuperare una visione d'insieme sul contributo di Lessing alla cultura del suo tempo rivendicandone l'unitarietà. Non a caso, gli studiosi coinvolti affrontano temi relativi a differenti ambiti disciplinari quali la letteratura, la storia dell'arte e la teologia, e offrono così al lettore un'indagine a tutto campo sulla produzione e sugli interessi dell'autore, dai drammi agli scritti polemici ed estetici, dallo studio della cultura classica e dei testi biblici alla passione per la scienza. Alcuni degli articoli risalgono agli interventi tenuti durante la giornata di studio in onore di Barry Nisbet patrocinata dal Besterman Centre for the Enlightenment presso il St John's College di Oxford il 25 settembre 2010, mentre altri sono stati sollecitati in seguito, proprio al fine di garantire al progetto maggiore completezza.

La raccolta si apre con un'introduzione del curatore, che nel giro di poche pagine riesce a contestualizzare il suo lavoro e quello dei contributori rispetto agli attuali trend di ricerca, a partire dalle indagini più discusse sull'illuminismo come movimento europeo per arrivare agli studi più specificatamente dedicati a Lessing. Emerge già da queste considerazioni introduttive l'intento di elevare Lessing a rappresentante esemplare dell'illuminismo come movimento europeo, pur se nella sua declinazione tedesca, e di renderne disponibile un profilo teorico completo anche ai settecentisti primariamente interessati ad altri ambiti linguistici.

I quattordici articoli che seguono indagano, da un lato, i tratti più attuali del pensiero lessinghiano come la disponibilità a relativizzare la propria prospettiva facendo ricorso a quella altrui (Barry Nisbet), l'attitudine polemica come manifestazione

\* a.suggi@libero.it; professore di ruolo nell'ISS «Amerigo Vespucci- Cristoforo Colombo» di Livorno.

ne solo di primo acchito paradossale di questa disponibilità (Alexander Košenina/Ritchie Robertson) e la tolleranza religiosa come conseguenza concreta di entrambe le assunzioni (Jonathan M. Hess, Adam Sutcliffe). Dall'altro, affrontano questioni legate alla prassi letteraria e alla riflessione estetica (Richard E. Schade, Jason Gaiger, Thomas Martinec, Francis Lamport, Kevin F. Hilliard) come anche alla ricezione della tradizione, sia essa letteraria, filosofica o teologica (Romira Worvill, John T. Hamilton, David Hill, Christoph Bultmann). Infine, ne va anche del confronto con la scienza moderna (Karl S. Guthke).

Chiudono il volume una cronologia della vita e delle opere maggiori di Lessing, gli abstract dei saggi, la lista dei contributori con una breve nota biografica di ciascuno, la bibliografia e l'indice dei nomi (dettaglio piuttosto raro nelle collettanee).

Il ritratto che ne emerge è quello di un Lessing pienamente inserito nel contesto europeo che egli, sì, conobbe, eccezion fatta per un breve e fallimentare viaggio in Italia, solo attraverso il filtro culturale di dibattiti e pubblicazioni, ma a cui egli stesso comunque contribuì in non piccola parte. Ben lontano dal mito storiografico creato da Heinrich Heine nel XIX secolo secondo cui la sua sarebbe stata una consapevole e programmatica operazione di emancipazione dal modello francese, Lessing si rivela ora finalmente come debitore nei confronti di Voltaire e Diderot, senza che per questo la sua ormai assodata anglofilia ne esca sminuita o il suo interesse per la tradizione del *moral sense* relativizzato. Traduttore, recensore e, non in ultimo, bibliotecario di una delle (ancora oggi) più prestigiose biblioteche europee, la Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel, Lessing ha fornito alla cultura (tedesca) del suo tempo sollecitazioni decisive non solo come autore, di drammi, saggi polemici o scritti teorici, ma anche come mediatore di te-

sti stranieri. Incarnazione dell'ideale del *Selbstdenker*, del pensatore autonomo che rifugge la tutela altrui e persegue l'obiettivo dell'indipendenza intellettuale, Lessing è stato però allo stesso tempo ben consapevole dei limiti della prospettiva individuale che, se non confrontata con le posizioni dell'"altro", rischia di decadere a mero soggettivismo. Da qui la necessità di partecipare a controversie pubbliche, da qui la necessità di riabilitare figure dimenticate, manipolate o bistrattate come Girolamo Cardano, Johann Cochlaeus o Adam Neuser. Da qui, infine, la convinzione che non vi sia un punto di arresto nell'umano procedere verso la conoscenza.

Insomma, l'immagine di Lessing che Robertson e i suoi autori riescono a trasmettere, è quella di un esponente "radicale" dell'*Aufklärung*, che non retrocede nemmeno dinnanzi a possibili contraddizioni pur di evitare lo stallo teorico del pensiero. Del tutto esente da ambizioni sistematiche, Lessing diventa così l'emblema di un atteggiamento intellettuale onesto, dinamico e anti-autoritario nel significato più pregnante del termine; un atteggiamento che non sarebbe azzardato definire "sperimentale". In breve, una smentita macroscopica a certe letture novecentesche, votate a individuare nell'illuminismo (*Aufklärung*, *Enlightenment*, *Lumières* o "illuminismo" che dir si voglia), la matrice di tutti i mali teorici e culturali della contemporaneità. Tanto più stupisce, come rileva lo stesso Robertson in sede introduttiva, che la recente e fortunata reinterpretazione complessiva dell'illuminismo come movimento europeo avviata da Jonathan Israel e costruita sulla categoria storiografica di *radical Enlightenment*, abbia potuto fare a meno di un riferimento così convincente come Lessing, chiamato in causa solo come protagonista, suo malgrado non foss'altro perché postumo, del dibattito sul suo stesso spinozismo. Certo, a discolpa di Israel si potrebbero addurre al-

cune scusanti, non in ultimo di periodizzazione; resta però il fatto che *adesso*, dopo la pubblicazione di questo importante volume, non se ne potranno più trovare.

Laura Anna Macor\*

Ornella Pompeo Faracovi, *La ragione solitaria. Aspetti della filosofia scientifica di Federigo Enriques*, «Pubblicazioni del Centro Studi Enriques» 9, Agorà & Co., Lugano 2014, pp. VIII-257, € 28,00.

Su Federigo Enriques continua a gravare una sorta di *damnatio memoriae*, dovuta, in parte, alla nota polemica con Benedetto Croce e alla “sconfitta” del suo progetto culturale, ad opera della riforma della scuola di Giovanni Gentile, in parte forse al mutato clima culturale del secondo dopoguerra e ad una certa esterofilia, tutta italiana. Il risultato è che, sebbene Enriques possa tranquillamente sostenere il confronto con scienziati-filosofi della statura di un Poincaré, continua ad essere oggetto di studio esclusivo di un drappello relativamente esiguo di specialisti. Ben venga dunque questo nuovo lavoro su questa eminente figura di scienziato-filosofo.

Tra i meriti del libro che presentiamo qui vi è senz’altro quello di mostrare come Enriques fosse perfettamente inserito nel dibattito filosofico-scientifico europeo dell’epoca, in una posizione tutt’altro che defilata. Egli viene dunque giustamente collocato al fianco di quegli scienziati-filosofi, come Helmholtz, Hertz o Poincaré, solo per fare qualche nome, che in un modo o nell’altro, ma senza alcuna preoccupazione di scuola, si richiamavano al criticismo kantiano, e che, come giustamente osserva l’A., «non avevano nulla a che vedere con la figura del dilettante che si occupa a tempo perso di filosofia» (p. 45). Accusa che,

com’è noto, Croce rivolgerà proprio ad Enriques. Al “neokantismo” di Enriques è dedicato l’intero capitolo V del libro. Naturalmente si tratta di un Kant profondamente rivisitato, reinterpretato in gran parte alla luce della psicologia, in linea con quanto facevano in Germania Helmholtz, Wundt o Lotze. Un po’ azzardato mi pare invece l’accostamento che, sia pure con molta circospezione, l’A. qua e là propone al neokantismo di Ernst Cassirer.

*La ragione solitaria* si apre con un capitolo dal taglio eminentemente biografico. Enriques ci si presenta come un giovane precocissimo, attratto fin dai banchi di scuola dal rigore scientifico, ma che studia appassionatamente anche filosofia e le altre materie non scientifiche, convinto – e questa convinzione lo accompagnerà sempre – che la cultura umanistica, la quale ovviamente non può non includere anche le scienze, sia l’unico modo per formare un uomo completo e uno scienziato pienamente consapevole dei propri compiti e delle proprie responsabilità. Il giovanissimo, geniale, professore di geometria, e poi l’elegante, raffinato uomo di cultura, confermeranno e rafforzeranno queste intuizioni giovanili. Non è certo un caso che Enriques sottolinei in numerosi scritti come la cultura greca, che costituirà, insieme alla filosofia, l’asse portante della Riforma Gentile – ma con ben altro spirito – fosse caratterizzata da un’armoniosa compenetrazione di arte, letteratura, filosofia e scienza, tanto da costituire «un archetipo [...] della fondamentale unità del sapere» (p. 198). Né si può dimenticare che uno degli ultimi lavori del matematico livornese (scritto in collaborazione con Manlio Mazzotti e uscito postumo, con la prefazione di Guido Castelnuovo) sarà dedicato a *Le dottrine di Democrito d’Abdera* (1948).

Sulla base di questo ideale di cultura, Enriques elaborerà il suo progetto di filo-

\* laura.macor@mod-langs.ox.ac.uk; University of Oxford, Marie Curie Fellow.

sofia scientifica, cui è dedicato il secondo capitolo del libro. Enriques, come si è detto, partecipò da protagonista, soprattutto nell'ultimo scorcio del XIX secolo e nel primo decennio circa del XX, al dibattito europeo, teso a chiarire i rapporti tra filosofia e scienza, assumendo una posizione equidistante tra un positivismo «sempre pronto a credere che Nostra Signora la Scienza conceda bell'e fatta la sua verità agli assidui adoratori della sua bibbia» (cit. a p. 102), mentre, l'impresa scientifica non si potrà mai concludere, perché «la verità è soltanto un passo verso la verità» (cit. a p. 31), e il neoidealismo che si stava imponendo in Italia. Viene dunque ribadita la necessità di non scindere mai filosofia e scienza, perché, come dirà ancora nel 1937, «science et philosophie ne se laissent séparer qu'à un point de vue abstrait» (cit. a p. 29). Tuttavia, come osserva giustamente l'A., per Enriques non si tratta di aggiungere la filosofia alla matematica e più in generale alle scienze; per lui «la filosofia è dentro la matematica, nel duplice senso che l'elaborazione dei problemi matematici pone interrogativi filosofici» (p. 168). Per Enriques, insomma, si tratta di «cercare nella scienza l'origine della filosofia» (cit. a p. 209). Se, dunque, il valore pratico della scienza è per Enriques fuori discussione, la scienza è per lui eminentemente un'impresa conoscitiva che non può essere disgiunta dalla filosofia e dalla storia della scienza.

Ampio spazio viene dato poi nel libro all'impegno di Enriques per la riforma dell'università che aveva come fine principale l'unità della cultura e, ancora una volta, il pieno riconoscimento della scienza nell'ambito della cultura umanistica. Su questo terreno si misura forse la più grande sconfitta del progetto culturale di Enriques. Il capitolo VI documenta infatti, come i tentativi di Enriques di incidere sulla riforma della scuola proposta e poi varata da Gentile fossero senza esito. L'insuccesso dovette essere particolar-

mente bruciante se si pensa che per un intellettuale impolitico come Enriques (si veda il capitolo VII), «la funzione dell'intellettuale rispetto alla politica è una funzione critica, la cui efficacia operativa è e non può non essere indiretta» (p. 187) e non può che giocarsi sul piano culturale, delle riforme e delle istituzioni di cultura.

Il capitolo IV ricostruisce poi con ampia documentazione il famoso Congresso internazionale di filosofia, organizzato da Enriques e svoltosi con grandissimo successo a Bologna nel 1911 e, com'è inevitabile, dà conto della polemica tra Croce ed Enriques, innescata proprio da questo Congresso (a Ornella Pompeo Faracovi si deve anche la curatela dei documenti relativi a questa polemica, in appendice a *Filosofie scientifiche vecchie e nuove. A cent'anni dal IV Congresso Internazionale di Filosofia*, a cura di Mario Castellana e Ornella Pompeo Faracovi, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato 2014, pp. 187-227). La polemica, com'è noto, fu molto aspra e non priva di sgradevolezze, soprattutto da parte di Croce. Al di là delle antipatie personali si trattava dello scontro tra due modelli culturali inconciliabili. Come osserva giustamente l'A.: «l'attacco di Croce si proponeva [...] di colpire un punto nodale dell'orientamento che aveva dato vita ai convegni internazionali del primo Novecento», e che Enriques aveva fatto pienamente suo: «quel nesso tra scienza e filosofia, che [Croce] intendeva drasticamente recidere relegando le scienze nell'ambito dello spirito pratico, e riconoscendo loro valore operativo, non conoscitivo» (p. 121). Croce indusse a prendere parte alla polemica anche il giovane Gentile che sulle colonne della «Critica» del 1908 recensì molto negativamente i *Problemi della scienza* (1906) di Enriques. I rapporti tra Enriques e Gentile, però, soprattutto dopo la rottura di quest'ultimo con Croce, furono molto più sfumati di quelli con Croce e improntati ad un reci-

proco rispetto, come dimostrerebbe anche il carteggio di Enriques col figlio di Gentile, Giovannino (cfr. pp. 231-250).

Il libro di Ornella Pompeo Faracovi ci restituisce dunque Federigo Enriques in tutta la sua ricchezza di uomo e di intellettuale, nella sua solitaria lotta per l'unità della cultura e non possiamo non associarci alla sua speranza che questa sua nuova fatica, tesa a dissipare l'oblio che calò su Enriques dopo la sua morte, «possa contribuire a stimolare nuove ricerche» (p. 6).

Renato Pettoello\*

Deborah R. Coen, *The Earthquake Observers: Disaster Science from Lisbon to Richter*, University of Chicago Press, Chicago 2013, pp. 360, \$ 27.50.

Nel 1735 un terribile terremoto rase al suolo Lisbona e fece tremare l'intera Europa. Molti intellettuali s'interrogarono sul significato, le cause e le conseguenze di questo evento catastrofico; tra questi anche un giovane studente di filosofia a Königsberg, Immanuel Kant. In uno dei tre contributi scritti per il giornale locale, Kant compose uno dei primi studi di quella che nel 1902 sarà ufficialmente chiamata sismologia: elencò tutti i fenomeni naturali e celesti che accaddero prima e dopo il terremoto, con lo scopo di trovare un possibile schema causale dietro all'evento sismico. In questo lavoro, Kant cercò di limitare al minimo il ruolo della percezione soggettiva evitando, per es., di riportare le dirette opinioni di tutte le persone troppo coinvolte nell'evento. La raccolta ordinata di fatti avrebbe dovuto rivelare la legalità delle leggi naturali che governano gli eventi catastrofici. Nel libro *The Earthquake Observers: Disaster Science from Lisbon to Richter* la storica della scienza Deborah R. Coen esamina il conflittuale rap-

porto – già evidenziato da Kant – tra percezione soggettiva e ricerca di *patterns* causali nel rintracciare le leggi naturali che soggiacciono ai fenomeni sismici.

Attraverso una ricca varietà di risorse primarie (giornali, interviste, manoscritti, letteratura scientifica, ecc.) che rendono il testo molto interessante e piacevole da leggere, l'Autrice cerca di rispondere a importanti domande che segnano in modo trasversale le pratiche e i fondamenti di molte discipline scientifiche: come deve essere condotto lo studio di un fenomeno per sua natura indeterminabile come, per esempio, un terremoto? Che ruolo hanno l'osservazione e la teoria nell'analizzare, nel classificare e nello spiegare questo fenomeno naturale? E a quale tipo di obiettività può aspirare la disciplina che s'interroga sulla legalità che soggiace ai fenomeni catastrofici? Attorno a queste domande, che implicitamente scansionano la narrazione storica del libro, l'Autrice racconta in dieci capitoli in che modo il terremoto è stato costituito come oggetto epistemico. La data di nascita, per dirla con Nelson Goodman, di questo particolare oggetto scientifico è il 1800: «the world became shakier in the nineteenth century» (p. 2). In quel secolo estremamente ricco per le scienze geologiche (si pensi, per esempio, al dibattito uniformitarismo e catastrofismo ed a come Charles Lyell abbia espunto quest'ultimo dalla geologia e conseguentemente Charles Darwin dalla biologia e paleontologia) anche l'eziologia dei terremoti varcò la soglia che separa il sapere prescientifico da quello scientifico. La sismologia prese avvio dalla relazione e cooperazione tra il cittadino e l'esperto, in altre parole, tra la diretta testimonianza di chi ha esperito l'evento catastrofico in prima persona e di chi, invece, riflette su questi dati per cercare una spiegazione causale in linea con le teorie geofisiche (quest'antica pratica è

\* renato.pettoello@unimi.it; professore di Storia della filosofia nell'Università di Milano.

tornata *in auge* nella raccolta di dati delle cosiddette scienze dei *big data*). La nascente scienza sismologica deve quindi correlare il pubblico con il privato così come l'ambiente umano con quello geologico per ottenere dati, tarare, strutturare e riordinare i propri strumenti e rintracciare *patterns* causali.

Un secolo dopo la nascita la sismologia compì un altro importante passo verso il suo ampio riconoscimento epistemico. Seguendo l'esempio di molte altre discipline, anche la scienza dei terremoti cercò di liberarsi dal peso della soggettività che ne minava pratiche e risultati durante i primi anni del ventesimo secolo: anche i sismologi ricercarono un'obiettività meccanica (si veda, per esempio, Lorraine Daston e Peter Galison, *Objectivity*, New York: Zone Books 2007) che fosse in grado di escludere ogni genere di soggettivismo, garantendo, in questo modo, la più assoluta obiettività dei propri dati. Mediante quest'allineamento alle virtù epistemiche proprie di altre scienze, la sismologia gettò le basi per un sapere non dipendente dai vissuti di chi testimonia in prima persona un evento sismico. Nel definire i valori della scala di magnitudo locale, Charles Richter ambì, infatti, a una scienza libera «from the uncertainties of personal estimates or the accidental circumstances of reported effects.» (p. 9) La ricerca di un'obiettività avulsa da ogni soggettivismo e la riflessione su come essa possa essere raggiunta andò di pari passo in sismologia con l'interrogazione sulle esatte caratteristiche del proprio oggetto epistemico: «What would a global seismology be a science of? [...] What is the earth after all?» (p. 164) Solo attraverso lo studio e la concettualizza-

zione della terra come un intero dinamico, la sismologia divenne una scienza indipendente e matura. Il passo fondamentale fu «the discovery of the fundamental character and constitution of the earth» (p. 166): lo studio della struttura interna del pianeta e l'analisi della sua dinamicità divenne essenziale verso la ricerca di *patterns* causali che potessero spiegare i fenomeni sismici.

Oltre all'importante analisi storica degli aspetti epistemici inerenti alla sismologia – lo studio del rapporto tra percezione soggettiva e ricerca di schemi causali e la conseguente riflessione sul tipo di obiettività inscrivibile a questa scienza – attraverso quattro casi di studio l'Autrice esamina anche altri fattori che contribuirono alla nascita e al riconoscimento della scienza dei terremoti. Coen approfondisce principalmente gli elementi economici, sociali e politici mostrando in che modo essi influirono sulla tematizzazione degli eventi catastrofici. Nel secondo capitolo l'Autrice si sofferma sullo sviluppo della sismologia in Scozia, nel quarto in Svizzera, nel settimo nell'Austria imperiale e negli ultimi due negli Stati Uniti d'America. Queste indagini completano così lo studio degli elementi non scientifici che caratterizzano il nascere di una pratica scientifica, per dirla con Georges Canguilhem.

Per concludere, *The Earthquake Observers* pone interessanti domande e offre rilevanti analisi storiche che invitano lo storico e il filosofo della scienza a cimentarsi con temi, pratiche e categorizzazioni proprie di discipline che sono nella maggior parte dei casi a lui estranee.

Marco Tamborini\*

\* tambo.marco@gmail.com; ricercatore presso PAN – Museum für Naturkunde, Berlin – Leibniz-Institut für Evolutions- und Biodiversitätsforschung.