

Olga Weijers, *In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 341, € 45,00.

Inaugurata da questo volume, la collana di Brepols «Studies on the Faculty of Arts. History and Influence» (SFAHI) si propone come complementare a «Studia Artistarum», che – compiuti da poco i vent'anni e superati i quaranta volumi, dati alle stampe con accresciuta frequenza dal 2008 – occupa ormai da tempo un posto di rilievo tra le iniziative editoriali nell'ambito della storia intellettuale del Medioevo e del Rinascimento, in particolare per quanto concerne i processi di trasformazione dei metodi e delle forme di insegnamento della filosofia nelle università. Diretta da Luca Bianchi, Jacques Verger e Olga Weijers, la neonata SFAHI condivide con «Studia Artistarum» il principale oggetto di indagine e la prospettiva storiografica, ma mira ad una più estesa copertura cronologica e geografico-culturale e si prefigge di raggiungere un pubblico di lettori più vasto attraverso monografie di alta divulgazione scientifica.

Olga Weijers consegna a questo volume i risultati di uno studio sulle tecniche di insegnamento e di ricerca “attraverso

domande e risposte” dall'antichità alla prima modernità, ripercorrendone gli sviluppi in una varietà di ambiti disciplinari (arti liberali, teologia, giurisprudenza e medicina), contesti istituzionali (scuole, accademie, università, *studia* degli ordini religiosi), tradizioni linguistiche (greco, latino, lingue volgari, arabo, ebraico, lingue moderne), forme e generi letterari (esercizî, esibizioni pubbliche, dialoghi, *quaestiones*, commenti, dissertazioni), di cui in questa sede è possibile rendere conto solo in minima parte.

Il risultato – di chiarezza espositiva e nitidezza concettuale notevoli – è un quadro di insieme il cui punto di fuga è costituito dalla *disputatio*, pratica attestata a Parigi a partire dal secolo XII e che si contraddistingue da altre forme di dibattito dottrinale per il metodo assai codificato: il maestro pone una *quaestio* – una domanda aperta e non retorica –; in fasi successive e secondo un preciso ordine, diversi partecipanti formulano argomenti a suffragio della risposta affermativa e di quella negativa; conclude il maestro con la determinazione della soluzione e la confutazione degli argomenti a sostegno della risposta contraria.

Malgrado le trasformazioni dettate da esigenze disciplinari e consuetudini locali, la *disputatio* conserva invariati

nel tempo alcuni suoi caratteri distintivi, primo fra tutti il connotarsi come strumento per la ricerca della verità – donde il titolo del volume. Che lo spunto sia offerto da difficoltà interpretative sorte nel corso della lettura di un testo, o dall'urgenza di trattare problemi imposti al dibattito dagli interessi prevalenti del momento, la *disputatio* persegue il fine di trovare una soluzione al dubbio espresso nella *quaestio* che le dà avvio – una soluzione anche solo provvisoria, che risulti però la più attendibile approssimazione alla verità. Tale pratica, dunque, non si risolve mai in una contrapposizione di opinioni volta a trovare un punto di compromesso, né si riduce, benché non possa prescindere, a un esercizio di abilità dialettica; essa assume, piuttosto, i tratti di un'impresa collettiva, alla quale collaborano maestri e studenti più o meno formati per stabilire, attraverso il vaglio degli argomenti addotti, in quale delle due possibili risposte risieda la verità. A questo proposito, l'Autrice sottolinea il ruolo decisivo attribuito alla risposta scartata, la cui confutazione – spesso assai più laboriosa della difesa di quella adottata – consente la determinazione della soluzione.

Olga Weijers dedica alla disputa medievale i due capitoli centrali del volume, il quinto e il sesto, che riprendono in modo sintetico diversi temi già posti all'attenzione della comunità scientifica in un nutrito numero di contributi specialistici pubblicati negli ultimi vent'anni. I capitoli precedenti e successivi, invece, collocano tale metodo all'interno di una cornice temporale e culturale più ampia – ciò che consente di valutarne i rapporti di dipendenza e di influenza intrattenuti con altre forme di insegnamento e di indagine. Il primo capitolo, pertanto, si concentra su quelle antiche, basate sulla pratica dialogica e sull'uso dell'argomentazione dialettica, con particolare attenzione al ruolo di Aristotele – segnatamente, al suo metodo diaporematico che,

benché anticipi alcuni elementi tipici della disputa, non ha con essa alcuna relazione diretta, se non altro perché i testi in cui lo Stagirita ne fa uso tornano a circolare nell'Occidente latino solo in seguito all'emergere della *disputatio*. Anche il genere letterario del dialogo, le cui trasformazioni da Platone sino al Rinascimento sono ricostruite nel secondo capitolo, condivide alcuni tratti comuni alla disputa medievale; l'Autrice, tuttavia, mette in luce come il numero di elementi di cesura sia di gran lunga superiore. Nel terzo capitolo, ci si sofferma sulle origini della *disputatio* e sui suoi rapporti con il metodo della *quaestio*: la Studiosa è dell'avviso che, pur sviluppandosi nel contesto dell'attività didattica, la disputa si fissi nella forma che avrebbe conosciuto tanta diffusione solo una volta resasi indipendente – nel tempo, così come per l'argomento trattato – dalla lettura in aula del testo oggetto del corso. Stimata lessicografa, Olga Weijers presenta nel quarto capitolo un utile elenco di termini e definizioni concernenti le pratiche di insegnamento e di dibattito che precedono l'età universitaria. Il settimo capitolo si concentra sulla disputa rinascimentale, le cui novità rispetto alla pratica medievale sono in buona parte il risultato della rivalutazione umanistica della cultura classica. Oltre al suo uso didattico – per esempio, nell'insegnamento universitario della filosofia aristotelica –, la *disputatio* gode in questo periodo di una certa fortuna nell'ambito delle controversie tra Cattolici e Riformati, ora come mezzo per costruire consenso in materia teologica, ora quale strumento di propaganda e polemica. In epoca moderna, oggetto dell'ottavo capitolo, la disputa conserva ancora un ruolo importante all'interno del sistema educativo, pur subendo profonde trasformazioni: si afferma, infatti, la prassi – a ben vedere, già medievale – di pubblicare trattati sul modello della disputa, indipendentemente dalla loro discussio-

ne pubblica, e lo stesso succede di riflesso con le dissertazioni per il conseguimento dei titoli accademici, il cui interesse viene a risiedere, come oggi, nell'originalità delle tesi avanzate, non nella soluzione di una questione. Il nono capitolo contiene un excursus sul ricorso alla disputa presso centri educativi non universitari, o presso le corti, come quella papale di Avignone; l'Autrice rende conto anche della graduale sostituzione del volgare al latino, sia in opere poetiche in forma di disputa destinate a un pubblico di non soli studiosi, sia in dispute accademiche. Nel decimo capitolo, infine, si prendono in esame pratiche simili alla disputa medievale attestate in culture vicine, come l'ebraica o l'islamica, e si allarga lo sguardo sino alle più remote civiltà orientali. Di particolare interesse è la confutazione della tesi di George Makdisi della derivazione della disputa scolastica da quella in uso nelle *madrasas* islamiche già nel secolo IX, attraverso la mediazione bizantina. Pur non escludendo possibili influenze, Olga Weijers ribadisce alcuni tratti originali della disputa medievale estranei a quella islamica: la sua natura di strumento didattico, e il prevalere della funzione argomentativa su quella persuasiva ai fini della ricerca della verità – che è poi, spiega l'Autrice, il contributo maggiore della disputa medievale all'affermarsi nella cultura europea di un atteggiamento non acquiescente nei confronti delle autorità dottrinali e allo sviluppo del pensiero critico.

Grazie alla presenza di frequenti paragrafi di ricapitolazione e di un capitolo conclusivo a bilancio dell'indagine svolta, il volume di Olga Weijers è di immediata consultazione, ed è senz'altro una risorsa di grande utilità per la didattica universitaria.

Luigi Campi*

Lorenza Tromboni, *Inter omnes Plato et Aristoteles: Gli appunti filosofici di Girolamo Savonarola*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2012, pp. 262, € 49,00.

Nonostante la figura di Girolamo Savonarola sia di primaria importanza nel contesto intellettuale del Rinascimento italiano, poche sono le ricerche che si siano concentrate sullo studio della filosofia del frate domenicano. La storiografia, infatti, si è per lo più concentrata sulle opere devozionali, sulle profezie e sulle predicazioni. A partire dagli anni Ottanta, con la grande edizione degli *Scritti filosofici* a cura di Gian Carlo Garfagnini e Eugenio Garin, si è cercato di dissodare il terreno e di fornire degli strumenti in grado di rivalutare il pensiero filosofico savonaroliano. In questo contesto va inserita l'edizione critica degli appunti filosofici di Savonarola su Aristotele e Platone curata da Lorenza Tromboni. Le due raccolte di annotazioni sono il *De doctrina Aristotelis* e il *De doctrina Platoniorum* che si trovano conservate nel codice della Biblioteca Nazionale di Firenze, Conv. Soppr., D.VIII.985. I testi sono particolarmente preziosi perché da una parte confermano lo spessore filosofico di Savonarola, dall'altra mostrano come in particolar modo la filosofia aristotelica, e in misura minore quella platonica, costituissero la base dottrinale non solo per i grandi cicli di prediche, ma anche per i compendi filosofici di carattere accademico. L'interesse però che suscitano queste due raccolte va anche oltre la ricostruzione del pensiero di Savonarola e investe più ampiamente la cultura filosofica fiorentina alla fine del Quattrocento. Nel *De doctrina Aristotelis* sono raccolti una serie di appunti su una vasta gamma di opere aristoteliche e pseudo-aristoteliche, fra le quali spicca l'as-

* luigi.campi@unito.it; assegnista nell'Università di Torino.

senza degli scritti logici, la cui ottima conoscenza è tuttavia attestata dal *Compendium logicae*. Tromboni mostra come la struttura del testo di queste annotazioni porti ad escludere l'ipotesi che questa fosse un'opera concepita per la divulgazione. Piuttosto si tratta di un repertorio di estratti dagli scritti aristotelici e platonici utili per la compilazione di altre opere. La curatrice offre ampia ed esaustiva documentazione dell'impiego degli *excerpta* aristotelici nelle opere di Savonarola. Si ritrovano così gli appunti sulla *Metaphysica* di Aristotele nel *Trattato contra li astrologi* o quelli sul *De mundo* nella predica del 4 marzo 1497. Di estremo interesse è l'impiego di questi appunti nelle opere che sono state pubblicate solo dopo la morte di Savonarola, come il *Compendium philosophiae naturalis* e il *Compendium philosophiae moralis* perché mostrano il differente uso degli appunti a seconda del contesto in cui vengono inseriti. Lo studio introduttivo di Tromboni mostra in modo chiaro ed inequivocabile che gli appunti savonaroliani si basano sui *Parvi flores*, noti anche con il titolo di *Auctoritates Aristotelis*. L'intera struttura degli appunti, così come le annotazioni ricalcano fedelmente, con lievissimi cambiamenti, il florilegio medievale, segno che queste raccolte di *sententiae* erano particolarmente diffuse e utilizzate alla fine del Quattrocento, come già nel Trecento, per la predicazione. Queste opere permettevano di riassumere in poche parole concetti anche molto complessi, ed arricchivano il sermone di effetti eruditi, che avevano una certa presa sul pubblico. I casi di utilizzo di questi appunti aristotelici sono innumerevoli e una preziosa appendice riporta l'elenco delle corrispondenze significative fra le annotazioni e gli scritti savonaroliani. Un esame attento ed accurato delle sentenze ha permesso alla curatrice di individuare le traduzioni di Guglielmo di Moerbeke

quale fonte principale del materiale aristotelico.

Non diversamente dal *De doctrina Aristotelis*, il *De doctrina Platoniorum* è un repertorio di sentenze platoniche, questa volta però per lo più tratte dalle edizioni di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. Anche in questo caso l'Autrice individua puntualmente i rimandi di Savonarola alle opere platoniche e trova i luoghi in cui questi appunti servirono da canovaccio per la stesura delle prediche. La ricostruzione filologica porta a concludere che questi appunti platonici fossero per uso privato e che l'interesse di Savonarola per la filosofia platonica non fosse tanto dottrinale, quanto invece dettato da esigenze comunicative. Dagli appunti si evince anche una netta opposizione all'interpretazione ficiniana dell'opera di Platone, in particolare al suo tentativo di cristianizzare e utilizzare in ambito teologico le sue dottrine. Platone è utilizzato da Savonarola anche come autorità per ricordare i limiti della ragione, e quindi della filosofia, rispetto alla fede. Non solo quindi il platonismo non poteva essere cristianizzato o teologizzato, ma sanciva la soglia dove la ragione doveva fermarsi, per lasciar spazio alla rivelazione.

La maggior vicinanza ad Aristotele è spiegabile con l'attività didattica di Savonarola nel convento domenicano di S. Marco, dove fu *lector* fra il 1482 e il 1487. Per quanto riguarda l'edizione critica, è apprezzabile la scelta dell'Autrice di restituire lo scritto in una forma che ne mantenga il carattere frammentario, a testimonianza della volontà di Savonarola di accumulare materiale per un repertorio ad uso privato. Giustamente vengono evitate soluzioni editoriali invasive, che avrebbero reso i testi eccessivamente dipendenti dalle fonti. Un rimando eccessivo a integrazioni dalle opere aristoteliche avrebbe potuto celare l'intento che ha mosso Savonarola a prendere questi appunti. Nondimeno, in presenza di lacune

o per motivi di chiarezza, la Curatrice integra il testo per renderlo intelligibile.

Nonostante Tromboni presenti gli scritti savonaroliani come privi di originalità, essi rimangono significativi per almeno tre motivi: forniscono preziose informazioni sul pensiero del frate domenicano, spiegano il modo in cui venivano compilate certe opere e illustrano come le *auctoritates* venissero divulgate ad un pubblico più vasto di quello accademico. Per questo motivo l'edizione critica di questi scritti è la benvenuta.

Marco Sgarbi*

Salvatore Carannante, *Giordano Bruno e la caccia divina*, Edizioni della Normale, Pisa 2013, pp. 127, € 10,00.

This booklet deals with the metaphor of “hunting” in Giordano Bruno’s philosophy. As the author points out (pp. 10-11), this metaphor has its roots in Plato’s *Phaedo* (at 66c Plato talks about the “hunt after being”). In Bruno’s *Eroici furori* (*The Heroic Frenzies*), the hunter Atteone sees the naked goddess Diana and is turned by her into a deer. As a consequence, Atteone’s dogs devour him. According to Bruno, Atteone was hunting for the god-like truth. When he discovers it, he is transformed and his life is no longer the same. His previous life ends once he has seen the goddess. Carannante is the first scholar to underline that Bruno’s metaphorical reading of the myth was preceded by the Christian readings of the XIV century, like the so-called *Ovide moralisé*. In these texts, Atteone is a metaphor of the Son of God, whose nature is changed into that of a human being (in the myth Atteone becomes a deer); as a human being, the Word dies to save all human beings. Even thou-

gh this was probably Bruno’s source, the *Eroici furori* present the myth in an original way. Carannante’s book deserves credit for having disentangled the meaning of this metaphor. After a first chapter devoted to Bruno’s sources, the second chapter aims at expounding Bruno’s metaphysics. The forest where Atteone is hunting is a metaphor that represents the difficulties of learning and the dialectical obscurities. The goal of hunting is to see the goddess, who represents the truth about the world, i.e. metaphysical knowledge: in Bruno’s jargon, the goddess represents the *deus in rebus*, namely the divine intelligence on whose activity cosmic life and natural production depend. Carannante underlines that the metaphor of the forest is intended to refer to the fact that learning was an aristocratic privilege in Bruno’s time. The question to ask is whether Bruno was implicitly criticizing the subtleties of traditional logic, that is of what was traditionally taken to be the key science that opens the door to philosophical knowledge. The third chapter shows that the goal of “hunting” is not only philosophical knowledge, but also the transformation into a divine being too. Knowledge alone does not make Atteone god-like: he needs to leave his previous life (in the metaphor, his body) to become a different being. The “heroic frenzies” refer to the human longing for this transformation. The fourth chapter aims at showing that Bruno’s idea of transformation into a god-like being is a trademark of Platonism. Carannante makes judicious remarks on Bruno’s proximate sources, and he shows that Bruno may have drawn on Renaissance Platonism, in particular on Ficino’s and Cusanus’ philosophy. Scholars have underlined Bruno’s use of concepts from the Platonic tradition in his works and Carannante’s book is a welcome addition

* marco.sgarbi@unive.it; professore associato di Storia della filosofia nell’Università Ca’ Foscari, Venezia.

to this series of studies. This book is also elegantly produced.

Luca Gili*

Peter König (hrsg.), *Vico in Europa zwischen 1800 und 1950*, Universität Verlag Winter, Heidelberg 2013, pp. 333, € 40,00.

Il libro presenta i contributi letti nelle giornate di studio (19 e 20 maggio 2008) organizzate dall'*Internationales Wissenschaftsforum* dell'università di Heidelberg sulla fortuna di Vico in Europa. Peter König scrive nell'introduzione che «l'ascesa di Vico nel cielo dei filosofi [...], la sua trasfigurazione in uno dei "Centralgeister" del pensiero storico moderno, come si esprime Meinecke, giunse in ritardo e non seguì un unico slancio». Nella prima «ondata d'interesse», promossa dalla traduzione tedesca della *Scienza nuova* approntata da Wilhelm Ernst Weber nel 1822 e soprattutto dalla traduzione francese di Jules Michelet apparsa nel 1827 con l'eloquente titolo *Principes de la philosophie de l'histoire*, l'accento fu posto sulla filosofia della storia e la teoria dei corsi e ricorsi. La seconda ondata trasse impulso dall'esposizione e dall'interpretazione della teoria della conoscenza e della metafisica di Vico formulata da Benedetto Croce nella monografia del 1911 e dagli studi tardo-ottocenteschi di Georges Sorel. Per la terza volta, l'Europa ha conosciuto una *Vico-Renaissance* intorno al 1960, attraverso le traduzioni in inglese della biografia e della *Scienza nuova* approntate da Max Harold Fisch e Thomas Bergin, «nel segno delle interpretazioni» di Giorgio Tagliacozzo e Isaiah Berlin, che si richiamarono a Vico «nella ricerca di un nuovo pensiero umanistico». Ognuna

delle suddette fasi è preparata da precise condizioni storico-culturali, «così il Vico dei romantici è in rapporto con la percezione dello sconvolgimento sociale e politico che risultò dal superamento dell'*Ancien Régime*» e con «l'"invenzione" della nazione»; il Vico di Croce e Sorel «è intrinsecamente connesso alla crisi sociale e politica della fine del XIX sec.» e ai «dubbi sulla capacità di autofondazione del razionalismo europeo»; l'ultimo non è privo di rapporti con «il disagio per l'indirizzo positivistico e la frammentazione disciplinare della scienza moderna» (p. 2). Ogni fase, d'altro canto, ha un peculiare dispiegamento di cui si possono ripercorrere sovrapposizioni e intrecci con tendenze culturali e politiche differenti dalle condizioni di partenza.

Jürgen Trabant segnala i passaggi dell'«appropriazione dell'opera di Vico» nella prospettiva post-rivoluzionaria di Michelet. Alla metapolitica e alla «filosofia della conoscenza storica», lo studioso francese anteponeva l'allineamento della *Scienza nuova* con le «filosofie della storia» di Voltaire e Herder; all'antitronfalismo del *homo non intelligendo fit omnia*, sovrapponeva il proprio entusiasmo razionalistico; alla concezione del circolo sostituiva l'interpretazione di una spirale progressiva del corso storico. Nell'utilizzazione della lingua e nella forma stilistico-argomentativa delle sue opere storiografiche, tuttavia, Michelet era «poeta nel senso di Vico», «creatore di miti» (p. 65), scrittore «che dà voce ai morti, come un vate» (p. 69).

In Francia, nell'età della Restaurazione, esponenti della corrente cattolica conservatrice, tra cui Joseph de Maistre, François-René de Chateaubriand e Pierre-Simon Ballanche, avversarono la lettura di Michelet, utilizzando la teoria vichiana dei ricorsi storici per denunciare nel giacobinismo rivoluzionario una fase

* Luca.Gili@hiw.kuleuven.be; dottorando all'Università cattolica di Lovanio (KU Leuven) e "aspirant" presso il «Fonds Wetenschappelij Onderzoek Vlaanderen».

di decadenza catastrofica delle strutture sociali europee, cui doveva far seguito la rinascita della devozione religiosa (pp. 7-8). A queste considerazioni possiamo riannodare la ricerca di Gisela Schlüter sulla ricezione della filosofia di Vico nel *milieu* «tradizionalistico, ultraconservatore» tedesco (p. 77), in particolare sull'ecclettica filosofia della storia di Ernst von Lasaulx (1805-1861), ispirata alle opere di Friedrich Schlegel e Johann J. Görres. Come nel caso dei conservatori francesi, piuttosto che di un'effettiva assimilazione della problematicità del testo vichiano, si trattò di una «ripresa» della teoria ciclica della decadenza allo scopo di una «funzionalizzazione politica della teologia storica» «nell'ambito del tradizionalismo» cattolico (pp. 85-86). Alla lettura di Lasaulx, osserva l'autrice, si rifarano Spengler e Toynbee e altri esponenti dell'indirizzo morfologico-culturale della prima metà del Novecento (p. 92).

Se nessun saggio è focalizzato sulla cerchia dei lettori della sinistra hegeliana e della teologia critica che pure, con Ludwig Feuerbach e David Friedrich Strauss, recepirono alcune istanze della filosofia vichiana, nei saggi di Giuseppe Landolfi Petrone e Céline Trautmann-Waller sono delineate altre direzioni della circolazione della sua opera nel contesto linguistico tedesco. Landolfi Petrone segue le prime testimonianze, caratterizzate da intenti «informativi», «polemici» o «interpretativi», della fortuna di Vico nelle principali città (p. 26). Informativo sono, ad esempio, le recensioni pubblicate sulla «Neue Bücher-Saal der gelehrten Welt» (1710) di Lipsia; una notizia del 1732 apparsa sulla «Neue Zeitung von gelehrten Sachen»; e le voci «consacrategli» da Johann H. Zedler nell'*Universal-Lexicon* (1746) e da Christian G. Jöcher nel *Gelehrten-Lexicon* (1751). Denigratoria e polemica fu invece l'imprecisa notizia della *S.N.* scritta da Johann Burckhard Mencke per gli *Acta eruditorum* del 1727, a cui il filosofo italiano re-

plicò due anni più tardi accusando il recensore di scorrettezza intellettuale. Anche «l'immagine» restituita nei carteggi di Hamann, Herder e Goethe, che considerava Vico l'*Altvater* del popolo italiano, «per quanto possa continuare ad apparire importante, riflette una conoscenza generica e superficiale» (p. 38) delle sue opere; mentre Jacobi, che vi scorse un'anticipazione della prospettiva trascendentale kantiana, ebbe una conoscenza diretta almeno del *De antiquissima Italorum sapientia*.

Alla fortuna di Vico nel circolo degli allievi di Gian Domenico Romagnosi, più che alla traduzione di Weber, va invece ricondotta la trasmissione delle sue idee nel composito panorama degli studiosi tedeschi attivi nel «Deutsches Museum» e nella «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft». Oltre alla discussione sulla «bella intuizione del vero Omero», Trautmann-Waller ricorda l'affinità tra il «tentativo di Steinthal di definire un fondamento della *Kulturwissenschaft* per mezzo di una nuova sintesi tra filologia, storia e psicologia» e «il permanente riferimento vichiano alla connessione di filologia e filosofia» (p. 127). La recensione della monografia di Carlo Cantoni vergata da Gustav Eberty nel 1869 per la «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft» rappresentò inoltre un riferimento per pensatori (Dilthey, Wundt) che da prospettive diverse si sarebbero presto interrogati sui principi delle scienze dello spirito e diede impulso alle monografie di Otto Klemm (1906) e agli studi dello svizzero Carlo Sganzi.

Della ricezione presso alcune eminenti personalità dell'*intelligencija* russa si è occupata Nina Perlina in un saggio su Nicolaj K. Mikhailovsky, Alexander Bestuzhev-Marlinsky e Lev Tolstoj. Il modello culturale di saggezza poetica contrapposto, nei romanzi di Mikhailovsky, alla forza rapace della «civilizzazione zarista» dei territori caucasici è – se-

condo l'autrice – debitore alla «rappresentazione proposta nella *Scienza nuova* degli eroi dell'età barbarica» (p. 162). In *Guerra e pace* è poi dato scorgere un nucleo di «metafore poetiche e filosofiche» riconducibili, malgrado l'assenza di riferimenti espliciti, alla circolazione della teoria dei ricorsi storici (p. 164). Aleksandr Herzen fu l'unico, tra i russi dell'Ottocento, ad «aver letto Vico a fondo e più d'una volta» (p. 169). Nemmeno nella filosofia della storia di Nachman Krochmal, l'ebreo galiziano autore della *More nevukhe ha-zeman* (*La guida dei perplessi del tempo*), pubblicata da Leopold Zunz nel 1851 come uno dei testi di riferimento della “Wissenschaft des Judentums”, è dato – osserva Andreas Lehnardt – rinvenire riferimenti espliciti all'opera del pensatore italiano. Le argomentazioni di Rawidowicz sulla fonte vichiana della *More* deve pertanto essere ricondotta alla polemica dello studioso contro la dialettica hegeliana, che invece ispirò, assieme all'interpretazione rabbinica dei testi biblici, la stesura del libro (p. 189).

Alla fortuna in patria fanno cenno molti studi e se ne occupano distesamente Erik Jayme, in un saggio sulla ripresa di motivi vichiani nell'opera dell'esule meridionale Nicolao Mancini, e Giuseppe Cacciatore. Benedetto Croce – argomenta quest'ultimo – aveva posto in primo piano la critica del concetto cartesiano di scienza esatta e la centralità del criterio *verum et factum convertuntur*, la logica poetica e la rappresentazione della lingua come creazione spirituale. Secondo tali principi, Croce sanciva «la sublime appartenenza di Vico», vero scopritore dell'estetica e non solo precursore di Hegel, «ai momenti più significativi del pensiero moderno» (p. 147). L'«*Altwater* del popolo italiano» tuttavia – continua l'autore – ha esercitato una rilevante influenza anche sul progetto di un'ermeneutica «delle oggettivazioni dello spirito» elaborato da Wilhelm Dilthey (p.

150) e «sull'analisi dello sviluppo della moderna coscienza storica», condotta negli studi di Ernst Troeltsch e Friedrich Meinecke, rappresentando «una tappa essenziale per la genesi delle filosofie del mondo storico» che volgevano in diversa direzione rispetto alle filosofie idealistiche dello spirito (p. 153).

All'interpretazione di Croce si rianoda quella di Robin G. Collingwood, che nel 1913 tradusse in inglese la monografia crociana. Secondo Pit Kapetanovic, nelle opere successive Collingwood riconobbe la decisiva innovazione rappresentata dalla dottrina vichiana delle fonti per la ricerca storica (p. 199) e dalla «teoria dell'esperienza poetica» per la storia della coscienza (p. 205), seppure prese le distanze dalla «stabilizzazione del processo» che si delineerebbe, quale «piano sovraordinato» della Provvidenza, entro lo sviluppo contingente degli eventi (p. 207). Un incontro mancato si direbbe – secondo la ricostruzione di Giuseppe D'Anna – quello tra Hannah Arendt e la filosofia di Vico. Distanziandosi dalle letture più ponderate di Meinecke, Arendt colloca Vico nel solco del pensiero scientifico moderno che inaugura la figura dell'*homo faber*, assegnandogli la sola funzione d'aver trasposto il principio di reciprocità di “conoscere” e “fare”, già interamente dispiegato nella concezione cartesiana della soggettività, dal dominio delle scienze della natura a quello della storia (p. 215).

Nell'ultimo saggio, Martin Vialon presenta l'edizione critica e un lungo commento di uno scritto, scoperto di recente tra le carte della casa editrice berlinese de Gruyter, che Erich Auerbach aveva concepito come introduzione alla seconda edizione (1947) della *Scienza nuova* da lui curata. Per ragioni pratiche il testo non fu pubblicato, e la nuova edizione apparve con l'Introduzione del 1924. I punti salienti dell'interpretazione di Auerbach, in parte distanziatosi dall'impostazione storicistica del maestro

Troeltsch, sono la problematizzazione del concetto di Provvidenza, «trascendente solo nella sua essenza, non nel suo operare» (p. 230), e il piano della «critica filosofica della filologia» (p. 234), che deve essere colto quale momento d'elaborazione dell'«antico problema ermeneutico del comprendere» (p. 237). «Saremo dunque» – scrive Auerbach – «pienamente giustificati a considerare la *Scienza nuova* come un'opera filologica, come la prima e più significativa opera, benché a malapena considerata, di quella filologia che comprende, che dal romanticismo tedesco, durante tutto il diciannovesimo secolo e fino al ventesimo, ha esercitato sotto altri nomi una significativa attività e ha avuto una risonanza europea» (p. 241).

Il libro presenta dunque una ricognizione prevalentemente centrata sulla fortuna di Vico in Germania e può fungere da strumento di alta divulgazione, a fianco dell'attività scientifica svolta in Italia dal «Centro di studi vichiani», ora confluito nell'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del CNR, che prosegue il lavoro critico-filologico iniziato nella prima metà del Novecento da Croce e Nicolini, e promuove ricerche ben definite sul ruolo di Vico nel pensiero moderno e contemporaneo.

Davide Bondi*

Britta Caspers: ›*Schuld* im Kontext der Handlungslehre Hegels, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012, pp. 471, € 128,00.

Negli ultimi decenni, e segnatamente nei lavori di Michael Quante e Francesca Menegoni, si è riaperto un interesse per Hegel come fonte di ispirazione per mol-

ti studiosi e filosofi contemporanei attesi alle questioni pratiche relative all'azione umana. Ora, il volume di Britta Caspers («Hegel-Studien», Beiheft 58) è il primo studio a riconoscere piena dignità, autonomia e valore ad un concetto che emerge all'interno della dottrina hegeliana dell'azione intenzionale e che, per la sua polivocità, suscita particolare interesse: il concetto di *Schuld*. Il termine, traducibile sia con “colpa” sia con “responsabilità”, ha implicazioni morali e giuridiche, e rinvia ad aspetti quali la *responsabilità morale* di un soggetto rispetto alla sua azione, il concetto di *causalità*, ovvero l'atto di aver provocato una modificazione nel mondo, quello di *imputazione* (*Zurechnung*) di un'azione e *imputabilità* (*Zurechnungsfähigkeit*) dell'agente.

L'autrice ritiene che il concetto di *Schuld* sia complementare a quelli di libertà e volontà e vada inquadrato nella *Filosofia dello Spirito*: nello Spirito soggettivo la studiosa riscontra la genesi della soggettività colpevole, legata allo sviluppo della volontà, mentre nello Spirito oggettivo, e in particolare nella teoria dell'azione, ravvisa l'esplicarsi del concetto di colpa. Secondo l'autrice, nella sezione «Moralità» dei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel cerca di conciliare nel termine *Schuld* due principi: quello di responsabilità oggettiva (*Erfolgshaftung*) e quello di colpa della volontà (*Willenschuld*). Il primo concerne il diritto dell'oggettività dell'azione rispetto all'agente stesso; il secondo rimanda invece ai diritti della volontà e del sapere propri del soggetto rispetto all'azione da lui compiuta (p. 18). L'azione viene inoltre definita da Caspers come «manifestazione di una finalità oggettiva» (pp. 18-19); l'espressione unisce il termine “finalità”, che richiama la prospettiva del soggetto, con quello “oggettiva”, che rimanda inve-

* davide.bbondi@gmail.com; professore nel Liceo linguistico «Artemisia Gentileschi» di Milano e cultore della materia presso la cattedra di Storia della filosofia contemporanea dell'Università di Milano.

ce al mondo esterno, e si contrappone alla definizione di azione come mera “finalità soggettiva”. Quest’ultima implica un contrasto tra scopo soggettivo e oggettività esterna; contrasto che Hegel si propone di superare, evitando che l’azione si cristallizzi nell’opposizione soggetto-oggetto e negando sia la soggettività chiusa in se stessa, sia l’opposizione tra oggettivo e soggettivo. Lo scopo realizzantesi nell’azione è infatti la concreta unità di soggettività e oggettività (pp. 18 sgg.).

In questa prospettiva, il concetto di colpa morale rappresenta un processo formativo di alienazione da sé, ed è interpretato da Hegel in modo appunto processuale: come oggettivazione del soggetto tramite l’esteriorizzazione della sua volontà morale nel mondo, divenendo altro da sé (pp. 112 sgg.; 174 sgg.). La concezione hegeliana di *Schuld* come “colpa della volontà” comporta così il riconoscimento di un doppio atto, teoretico e pratico, di autodeterminazione del soggetto.

Ulteriore nodo cruciale della trattazione di Caspers è il passaggio da *moralità* a *eticità*. Esso si comprende tramite l’azione, i cui momenti soggettivi rimandano all’oggettività sociale, così come i momenti oggettivi si lasciano ricondurre alla soggettività. Nella *moralità* emerge l’uomo come soggetto volente e agente, responsabile per le sue azioni. Infatti, rispetto al momento della volontà libera *in sé*, che emerge come *diritto astratto*, l’azione non è *ancora* colpevole né imputabile, poiché resta espressione di una necessità non libera. Rispetto al momento della volontà libera *in sé e per sé*, che emerge a livello dell’*eticità*, l’azione non è *più* colpevole, perché avvenuta per necessità etica e dunque volta alla piena e concreta realizzazione della libertà (pp. 89-90). La colpa pertiene quindi al momento della volontà *pe sé* libera, che emerge come *moralità*, e in questo senso è il luogo del dover-essere (*Sollen*) morale, della riflessione e della possibile scissione tra particolarità soggettiva e univer-

sale. Nasce così una dialettica tra la volontà che si pone uno scopo e un’oggettività esperita come limite alla sua realizzazione (pp. 115 sgg.); l’individualità morale rappresenta la possibilità di opporsi all’ordine giuridico costituito, quando l’individuo agisce arbitrariamente a partire dalla sua particolarità (pp. 32; 94 sgg.); ciò conduce alla *Schuld*, connessa alla *Spannung* (tensione) dialettica tra il dover agire all’interno di strutture oggettive determinate e l’agire secondo le infinite pretese del soggetto agente. Per questi motivi, il contrasto soggetto-oggetto non si può risolvere a questo livello.

Si giunge così (nella sezione della «Moralità»; §§ 115-118 della Filosofia del diritto), alla distinzione tra fatto (*Tat*) e azione (*Handlung*), che permette all’A. di chiarire i due significati di *Schuld*: un senso lato e causale, per cui la colpa si riferisce al fatto inteso come cambiamento prodotto meccanicamente dal soggetto nel mondo esterno, e un senso stretto e morale, per cui la colpa concerne l’azione intenzionale (pp. 190 sgg.). Secondo il senso lato il soggetto agente è colpevole in quanto causa di ciò che ha fatto, ma non per questo necessariamente imputabile, mentre la *Schuld* come responsabilità morale è legata all’azione intenzionale e deriva dal processo di riconoscimento di sé del soggetto nell’oggettività del suo agire (p. 197). La teoria hegeliana dell’imputazione viene ricondotta dall’autrice alla teoria dell’azione, poiché ad ogni elemento di quest’ultima (proponimento, intenzione, coscienza morale) corrisponde un livello di imputazione (pp. 205 sgg.).

Il giudizio giuridico su un’azione non coincide con quello morale, ma poter ricondurre l’azione ad una colpa della volontà è condizione dell’imputazione stessa. Perciò occorre distinguere tra il *fatto* e l’*azione intenzionale* e questo è possibile grazie al primo elemento che determina l’azione, il *proponimento* (*Vorsatz*), cioè ciò che il soggetto si pone come

obiettivo, e che va al di là della colpa intesa in senso causale. Il *Vorsatz* contribuisce infatti a determinarne il significato di responsabilità ma, come la *Schuld*, resta ambiguo, dato che indica sia un criterio per definire l'imputazione, sia un atto riflessivo del soggetto sulla sua azione (p. 197). Il passaggio dal *proponimento* all'*intenzione* (*Absicht*), che concerne la qualità universale dell'azione, si fonda sulla natura pensante dell'uomo (*Filos. d. diritto*, § 119).

L'Autrice mostra altresì il duplice significato di *Schuld* in relazione a due tipi differenti di autocoscienza: quella eroica o antica e quella moderna o cristiana (pp. 31 sgg.). Il significato *oggettivo* della colpa (*Erfolgshaftung*) emerge infatti dalle azioni degli eroi della tragedia antica; ad es. nell'Edipo Re di Sofocle, Edipo rappresenta un'*individualità indivisa*, espressione presa da Stephan Meder (*Schuld, Zufall, Risiko*, 1993), esi riconosce colpevole per ogni azione commessa, anche per quelle non sapute né volute, conferendo alla *Schuld* il significato di responsabilità oggettiva. Il significato *soggettivo* della *Schuld* fa invece riferimento alla colpa della volontà (*Willenschuld*) e ai moderni diritti dell'agente di riconoscersi responsabile solamente per ciò che effettivamente ha saputo e voluto; il soggetto moderno riconosce così come propria azione (*Handlung*) solo alcune parti del fatto (*Tat*).

La studiosa esamina anche un particolare tipo di azione, quella illecita, strettamente connessa alla colpa intesa in senso giuridico, nonché ai problemi riguardanti l'imputazione e l'imputabilità del soggetto. La teoria della pena trova così il suo completamento nella teoria hegeliana dell'azione, e permette d'impostare un confronto tra male morale e illecito giuridico, entrambi causati da una volontà particolare che si contrappone all'universale (pp. 329 sgg.).

Caspers mette infine in luce due tendenze interpretative nella ricezione tedesca della teoria dell'azione in ambito giuridico: una, rifacendosi alla tradizione di Samuel Pufendorf, fonda l'azione sul concetto di volontà libera; l'altra è la dottrina naturalistico-causale dell'azione. Nel XIX secolo, a ridosso della morte di Hegel, prevalse (ad es. in Karl Ludwig Michelet) la rivalutazione degli aspetti soggettivi dell'azione, ritenendo quelli oggettivi non sufficienti a definire l'imputazione. A cavallo tra XIX e XX secolo (Gustav Radbruch) si tese invece a definire l'illecito secondo il suo significato causale. In polemica col determinismo propugnato dalla concezione naturalistico-causale del diritto penale, Hans Welzel rivaluterà il carattere finalistico e intenzionale dell'azione. La ricostruzione storico-interpretativa di Caspers si conclude con l'esame della teoria di Karl Larenz (1927), secondo il quale l'imputazione dipende dalla possibilità di sapere, e per la quale non si può prescindere né dalla prospettiva soggettiva, né dal momento oggettivo dell'azione, che sono entrambi complementari ai fini di una valutazione equa e giusta della colpa (pp. 432 sgg.).

Nel complesso, prendendo in considerazione anche aspetti della *Fenomenologia dello Spirito*, della *Filosofia della storia* e della *Filosofia della religione*, il volume di Caspers mostra sia come i due principi insiti nel concetto hegeliano di *Schuld*, quello di colpa della volontà e quello di responsabilità oggettiva, siano mediati nell'azione, permettendo la reciproca compenetrazione di oggettività e soggettività (p. 186), sia come l'azione vada intesa come espressione di una finalità oggettiva, ovvero come processo di alienazione del soggetto da sé, che gli permette di riconoscersi all'interno di rapporti sociali universali e oggettivi, in un contesto di norme che regolano l'agire individuale.

Giulia Battistoni*

* giulia.battistoni@virgilio.it; Dottoranda in Scienze Umane presso l'Università degli Studi di Verona e in Filosofia presso la Friedrich-Schiller-Universität, Jena.

Piero Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, edizione critica a cura di Luca Natali, Introduzione di Giovanni Filoramo; Morcelliana, Brescia 2014, pp. 736, € 45,00.

Piero Martinetti pubblica *Gesù Cristo e il cristianesimo* nel 1934: il giorno dopo, il 3 agosto, è sequestrato per ordine della Prefettura di Milano, provvedimento confermato definitivamente il 1 ottobre 1934. Il libro continua però a vivere circolando, per iniziativa di Martinetti, tra gli amici sottoscrittori dell'opera e in alcune edizioni (cfr. pp. 53-58), che riproducono il testo del 1934. Sembra tuttavia che non abbia inciso a fondo negli studi filosofici novecenteschi, al che potrebbe porre rimedio la presente edizione critica.

Il lavoro svolto da Natali si segnala innanzitutto per il rigore e la completezza: egli consegna al lettore un testo corretto e ricostruito secondo le intenzioni di Martinetti, così come appaiono dal confronto con i manoscritti e con le versioni a stampa da lui licenziate. Giudicando che *Gesù Cristo e il cristianesimo* sia un testo «a tradizione multipla» (p. 63), Natali compie infatti una scelta ben precisa, suffragata anche dalle testimonianze epistolari di Martinetti e dei suoi interlocutori, come Nina Ruffini e Gioele Solari: la versione di riferimento, integrata ed emendata, deve essere considerata la prima, più volte corretta dall'Autore ed edita nel 1934 dalle «Edizioni della Rivista di Filosofia» dopo lunghe trattative con altri editori. Scrive Natali: «La lezione che si presenta nel corpo del testo è quella che, dopo la collazione dei testimoni, risulta essere la più vicina all'ultima volontà dell'autore. [...] Si è deciso di adottare un apparato critico positivo e genetico» (pp. 62-63). Ne risulta un'opera di circa 650 pagine, che registra le varianti delle diverse edizioni, ricondotte ai diversi manoscritti, custoditi presso la Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti (Spineto di Castellamonte) e il Fondo

Martinetti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Natali redige inoltre un'appendice di circa cinquanta pagine (pp. 659-712), in cui dà criticamente conto degli abbozzi e dei materiali preparatori di *Gesù Cristo e il cristianesimo*, anteriori al manoscritto pubblicato nel 1934. Queste pagine, che risalgono agli anni attorno al 1929, anno testimoniato d'inizio della stesura del libro, "rifluiscono" modificate nei diversi capitoli e mostrano il laboratorio martinettiano, attento ad alcune figure particolari della tradizione cristiana, come Eckhart.

Natali ha dunque ricostruito la storia di *Gesù Cristo e il cristianesimo*, ma il libro è speciale anche per i suoi intenti. La sua struttura è composita: è una ricerca storico-critica, ma non solo questo, dato che, anzi, non compie nessun passo in avanti in quel settore di studi; non è nemmeno, a rigor di termini, un'opera di filosofia della religione, benché mostri alcuni elementi riflessione sul rapporto tra religione e ragione (questi temi sono stati affidati da Martinetti al saggio specifico *Ragione e fede*, pensato come introduzione a *Gesù Cristo e il cristianesimo* ma pubblicato autonomamente nel 1934); non è una storia della religione, anche se ricostruisce la storia dell'ebraismo al quale, fatto non comune a quei tempi, riconduce il cristianesimo. Che cosa si proponeva dunque Martinetti? La risposta si trova nell'affermazione che «tutte le disquisizioni storiche che precedono non hanno altro fine che quello di metterci, con conoscenza di causa, dinanzi al problema che dà l'interesse più vivo a tutte le ricerche sul cristianesimo: possiamo ancora noi essere cristiani?» (p. 607). Martinetti si serve infatti delle ricerche storico-critiche e delle ricerche sulla vita di Gesù iniziate verso la metà del Settecento, nonché delle disamine di storia dell'ebraismo, per pronunciarsi sulla storicità della persona Gesù e sull'originalità del suo messaggio per porli a confronto con il cammino secolare compiuto dal cristianesimo.

Questo proposito era certo innovativo nell'Italia della prima metà del Novecento. Non era infatti consueto, né per i filosofi né per i teologi del tempo, padroneggiare le più serie correnti di studi scientifici europei e i loro risultati. Del resto, nel 1907, con l'enciclica *Pascendi dominici gregis* Pio X aveva condannato il modernismo, rivendicato il primato magisteriale della Chiesa cattolica e rifiutato ogni legame con la teologia "scientifica" dei modernisti, per cui non è un caso che Martinetti assuma come punto di riferimento per *Gesù Cristo e il cristianesimo* le opere di Alfred Loisy, uno degli studiosi colpiti dalla scomunica pontificia. Significativo inoltre che Martinetti abbia iniziato a scrivere *Gesù Cristo e il cristianesimo* nell'anno dei Patti Lateranensi (1929), che segnò la conciliazione tra gerarchia ecclesiastica e fascismo e riconobbe validità civile a norme canoniche e condanne religiose; in tal modo Martinetti sembra rivendicare un compito "politico" alla filosofia e assegnare ad essa una funzione educativo-critica di tipo illuministico, aliena da ogni autorità esterna alla ragione. Martinetti mostra che il Concordato del 1929 esprime un profondo allontanamento del cristianesimo dal senso e dal fondamento della predicazione di Gesù: «Non vogliamo fare del cristianesimo la religione assoluta dell'umanità [...]. Anche l'insegnamento di Gesù è qualche cosa di umano, che fa parte della storia e, come tale, qualche cosa di relativo» (p. 643); ma «la chiesa che ha accolto in sé il maggior numero di elementi estranei e che si è più allontanata dallo spirito del Cristo è la chiesa cattolica» (608).

La storia del cristianesimo è dunque la storia «delle eresie [che segnano una caduta dalla predicazione di Gesù], la cui estensione e magnificenza non debbono illuderci: la chiesa del Cristo fu una setta perseguitata di poveri e di umili» (p. 607). Per Martinetti, Gesù, di cui è ammessa la storicità, nonostante l'incertezza

e la scarsità delle fonti, è stato «l'ultimo e il più grande dei profeti ebrei» (p. 73). Il suo insegnamento non fu metafisico; aspetto, questo, che inizia con l'ellenizzazione del cristianesimo, dopo che già Paolo ebbe dato ad esso inizio costruendo, dopo la morte di Gesù, una leggenda attorno alla sua persona: «Con la morte di Gesù si chiude la sua storia e comincia, come per la nascita, la sua leggenda» (p. 266). Accogliendo le ricerche soprattutto di Albert Schweitzer, Martinetti ritiene che la predicazione di Gesù sia stata escatologica e sia stata volta all'annuncio della imminenza del Regno (cfr. p. 221): in ciò si è mostrata la sua funzione, nell'ambito della religiosità ebraica e, in generale, dell'esperienza religiosa: «nella predicazione di Gesù parlava un genio religioso d'una efficacia e d'una potenza ben superiore a tutti i dottori della legge (p. 193). [...] Il carattere dell'insegnamento di Gesù lo libera anche, almeno in linea di principio, dal particolarismo ebraico e gli conferisce un aspetto più universalmente umano (p. 240)». Martinetti non si concentra in queste pagine sulla definizione della religione: vi aveva però dedicato altri saggi, come *Funzione religiosa della filosofia* (1906) o *Ragione e fede*, nei quali la religione è considerata un'attività dell'uomo, che presuppone una funzione razionale-teoretica indirizzata al raggiungimento di un'unità spirituale e trascendente dell'esperienza; la religione coincide, per certi versi, con la riflessione teoretica dei filosofi e con la «questione più ardente della vita sociale» (p. 69). Gesù diviene allora l'eroe religioso che incita alla «povertà in spirito», all'allontanamento degli uomini dal mondo, perché possano riconoscere l'unità trascendente dell'essere: «La storia vera della chiesa di Gesù Cristo non è la storia delle grandi chiese – che sono in grandissima parte straniere allo spirito cristiano – ma è la successione degli spiriti simili al suo, che hanno attraversato il mondo umili e miserabili come furono il Cristo e

i suoi seguaci» (p. 648). La vitalità del cristianesimo abita dunque per Martinetti nelle anime degli uomini, non nel mondo: «la luce che risplende in una coscienza pura non conosce tramonti. Quindi essa può guardare con indifferenza le cose del mondo, perché per essa niente veramente accade» (p. 650).

La religione per Martinetti deve essere atteggiamento spirituale interiore, che metta in relazione l'individuo con una realtà spirituale, razionale, trascendente; questa è la trama teoretica che organizza i suoi momenti particolari e forma l'antidoto a un sentimentalismo edificante: «L'essenziale è per noi di rivelare che una religione ha bisogno d'una visione teoretica come d'un principio direttivo» (p. 624). Ma scrive anche Martinetti che «la religione vive nelle anime, non nel mondo: e la luce che risplende in una coscienza pura non conosce tramonti, quindi essa può guardare con indifferenza le cose del mondo» (p. 650). Com'è possibile conciliare una separazione dell'uomo dal mondo e una religione intesa come razionalità che costruisce un aspetto dell'esperienza dell'uomo? Il cristianesimo dovrebbe esserne esempio. Quando si pronuncia sull'attualità del cristianesimo, Martinetti ne individua alcuni aspetti, che puntualmente discute: il tratto comune è la predicazione della vanità del mondo, in

tutte le sue forme di realtà spirituale oggettiva, direbbe Hegel. Gesù sembra essere l'incarnazione storica di un atteggiamento teoretico razionale oggettivo, metatemporale, che tuttavia non può fare a meno della storia, com'è evidente dal fatto che l'uomo si determina nella realtà empirica; così sembra quando Martinetti afferma che Gesù ha mostrato una personalità eccezionale, la cui conoscenza ha determinato, nel bene e nel male, la tradizione religiosa successiva: perché, allora, l'uomo non può far a meno di Gesù e confidare solo in una religiosità razionale? Martinetti risponde con queste parole: «La coscienza religiosa ha sempre bisogno del contatto vivo con una tradizione e specialmente con gli eroi religiosi. [...] Ora a quale tradizione potremmo riattaccarci noi se non alla luce del vangelo che da secoli la guida spirituale dell'Occidente» (p. 642). Ma ciò significa ancora riaffermare che l'atteggiamento religioso dell'uomo si determina in rapporto dialettico tra ragione e realtà; esso non è un tentativo di dare ordine all'esperienza dell'uomo, che tuttavia deve tenersi lontano dal mondo. Questo legame contraddittorio, ma forse fecondo, tra interiorità e trascendenza dovrebbe per Martinetti segnare l'attualità del cristianesimo.

*Enrico Colombo**

* enricoachillecolombo@gmail.com; professore di Storia e Filosofia nel Liceo scientifico «Paolo Frisi», Monza.