

Sander W. de Boer, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260-c. 1360*, Leuven University Press, Leuven 2013, pp. xii-333, € 89.50.

Il problema della natura e delle funzioni dell'anima è centrale nel pensiero tardomedievale e numerosi sono gli studi che l'hanno affrontato, soffermandosi a volte sui dibattiti teologici, altre volte sulla ricezione dell'interpretazione del *De anima* di Aristotele. Malgrado questa diversità di approcci, questi studi hanno in genere privilegiato alcuni particolari aspetti della dottrina dell'anima *intellettuale*: la sua mortalità o immortalità, la distinzione fra intelletto agente e intelletto potenziale, l'unità dell'intelletto. Il libro di Sander W. de Boer (pubblicato nella collana Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series I, vol. 46) ha invece il grande merito di studiare le letture medievali della dottrina aristotelica dell'anima nel suo insieme, senza focalizzarsi esclusivamente sulle sue funzioni intellettive ma tenendo nel debito conto anche quelle vegetative e sensitive, quindi considerando l'anima «as a principle of life more than as the principle of understanding» (p. 8). Dopo un capitolo introduttivo e una panoramica generale sulla ricezione nel mondo latino

del *De anima* (nonché dell'omonimo trattato di Avicenna che, come giustamente si sottolinea, non è un commento ma come tale fu percepito dalla maggior parte dei pensatori medievali), de Boer propone un'interessante analisi della *scientia de anima* tardomedievale. Nel capitolo 3 egli ricostruisce i dibattiti metodologici relativi all'oggetto di questa scienza, alla sua 'nobiltà', alla sua appartenenza a una specifica branca della filosofia. Nel capitolo 4 de Boer esamina le controversie relative alla definizione aristotelica dell'anima come "atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza" (412a27-28), concentrando l'attenzione sui temi della sostanzialità dell'anima, dell'attualità del corpo e del rapporto anima-corpo; nel capitolo 5 egli tratta i problemi dell'unicità o pluralità delle anime, della relazione fra l'anima e le sue funzioni, della presenza dell'anima nel corpo, della materialità o immaterialità dell'anima.

L'arco cronologico considerato è quello compreso fra il 1260 e il 1360 circa. La scelta di escludere la prima ricezione del *De anima* di Aristotele è abbastanza discutibile, perché le letture dei primi maestri delle Arti e di Alberto Magno gettarono le basi dei successivi sviluppi, ma ha una sua giustificazione, tenuto conto che de Boer si è comunque

proposto di esaminare un numero di pensatori assai elevato: Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto, Rodolfo il Bretonne, Walter Burley, Giovanni di Jandun, Giovanni Buridano, Nicole Oresme e ben cinque maestri anonimi, autori di importanti commenti. Meno comprensibile, invece, mi pare il fatto che alcuni di questi pensatori (elencati dallo stesso de Boer a pp. 10-14, all'interno del capitolo 1, dedicato a chiarire oggetto e metodo della sua indagine) siano poi trattati all'interno del libro in modo rapidissimo, quasi solo nelle note; e ancor meno comprensibile è la totale assenza di alcuni grandi commentatori di fine XIII secolo. A p. 10 n. 22 de Boer confessa con disarmante candore che «there are no special reasons why precisely these commentaries are taken into account, apart from the fact these commentaries [*sic*] are available in either a modern or renaissance edition». Certo, di fronte alla straordinaria ricchezza della tradizione medievale del *De anima* aristotelico si può anche capire che un giovane studioso sia tentato di limitarsi al materiale a stampa, senza affrontare anche le numerose fonti manoscritte, che pure sarebbero importanti per offrire un quadro più ricco ed articolato. Non si vede, però, perché trascurare le *Quaestiones in III de anima* di Sigieri di Brabante (la cui q. 1 riguarda il problema cruciale della differenza fra l'intelletto e le altre parti dell'anima), edite molti anni orsono da Bernardo Carlos Bazán; perché citare una sola volta, in nota (p. 102 n. 146), l'*Expositio librorum de anima* di Egidio Romano, accessibile in varie edizioni antiche, magari non affidabilissime ma leggibili; o ancora perché ignorare le questioni sul *De anima* che nel 2009 Robert Wielockx ha pubblicato sotto il nome di Boezio di Dacia nel *Corpus Philosophorum Danicorum Maedii Aevi* (ma l'attribuzione è stata contestata, con buoni argomenti, da Dragos Calma, *Études sur le premier siècle de*

*l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 59-76). Poiché de Boer correttamente ricorda che l'ipotesi che il commento del cosiddetto anonimo di Giele vada attribuito proprio a Boezio di Dacia non ha trovato conferma (cfr. p. 27 n. 44), viene peraltro da chiedersi sulla base di quale testo egli attribuisca al maestro danese una posizione identica a quella di Sigieri di Brabante e Giovanni di Jandun (p. 26 e n. 39), secondo i quali l'intelletto immortale non inerisce al corpo.

Malgrado questi limiti, il libro di de Boer rappresenta un contributo importante alla storia della dottrina dell'anima, e più in generale alla storia della tradizione aristotelica. Scritto in modo chiaro, ben documentato, capace di analizzare gli sviluppi interni alla tradizione aristotelica ma anche di valutare l'impatto che su di essa ebbero esigenze teologiche e interventi delle autorità ecclesiastiche (cfr. in particolare le pp. 197-206), questo libro mostra come la *scientia de anima* sia nel medioevo «as much about animals and even plants as it is about human beings» (p. 4); ma al tempo stesso chiarisce come, fra XIII e XIV secolo, si sia creata una sempre più ampia divaricazione fra l'analisi delle anime non umane e quella dell'anima umana, quindi sia emersa una crescente sfiducia nella possibilità di comprendere appieno la natura di quest'ultima tramite strumenti esclusivamente razionali.

Luca Bianchi\*

Fernanda Gallo, *Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*, prefazione di Maurizio Viroli, Laterza, Roma-Bari 2012, € 18,00, pp. 161.

Questo profilo di Bertrando Spaventa lamenta lo «scarso rilievo» (p. XVII) in

\* luca.bianchi@unimi.it; Università di Milano.

genere riservato dalla critica ad una ricostruzione biografica attenta della vicenda di questa personalità centrale nella storia dell'idealismo italiano. Il solo contributo articolato in tal senso, ricorda più volte Fernanda Gallo, sarebbe ancor oggi la classica introduzione con la quale Giovanni Gentile presentò nel 1900 per l'editore Morano di Napoli gli *Scritti filosofici* del pensatore abruzzese. Parimenti, viene rimarcato come anche la teoria dello Stato formulata da Spaventa sia stata a lungo oggetto di una sostanziale sottovallutazione (p. XVII). La lezione di questo filosofo fu innanzitutto, spiega l'Autrice, l'espressione più significativa della «aspirazione etica e civile di tutto l'hegemonismo napoletano e uno dei più importanti contributi del Meridione alla scienza dello Stato nel pensiero politico risorgimentale» (p. XVIII). Questa biografia intellettuale di Spaventa intende dunque contribuire alla storiografia del nostro Risorgimento portando in primo piano l'apporto ai moti rivoluzionari, e dunque alla formazione della coscienza nazionale, dato dal pensiero idealistico dei cosiddetti «hegeliani di Napoli», tra i quali la figura di Spaventa ebbe indubbiamente un ruolo preminente. In questo senso, la filosofia hegeliana assunse il ruolo centrale di «filosofia militante» (p. XVII), di «filosofia della rivoluzione italiana» (p. 9), capace di fornire gli elementi strutturali di una «narrazione condivisa, che costituisca il presupposto per la formazione di uno Stato italiano capace di tutelare le libertà civili e politiche» (p. XIII). «Bertrando guarda a Hegel per comprendere il pensiero e la storia del suo paese, per contribuire alla formazione di uno Stato moderno e unitario in Italia» (p. 49); egli era persuaso che «la rigenerazione nazionale passasse per la comprensione della filosofia hegeliana» (p. 47).

Scrivendo Benedetto Croce in una celebre pagina del *Contributo alla critica di me stesso*: «La ragione fondamentale della mia scarsa simpatia per gli scritti dello Spaventa era nella profonda diver-

sità d'indole che da lui mi divideva. Perché lo Spaventa proveniva dalla chiesa e dalla teologia; e problema sommo e quasi unico fu sempre per lui per lui quello del rapporto tra l'Essere e il Conoscere, il problema della trascendenza e dell'immanenza, il problema più specialmente teologico-filosofico». Il fatto di aver frequentato il seminario e preso i voti, avrebbe dunque condizionato, secondo Croce, il pensiero di Bertrando. In realtà, spiega la Gallo, Spaventa fu spinto al sacerdozio più che altro da motivi di opportunità economica e dalle mene dello zio Onorato Croce, amministratore dei beni della famiglia dopo la morte dei genitori, ma ancor di più da spirito di sacrificio, ovvero dall'urgenza di garantire un supporto finanziario ai fratelli: «io mi dissi nel farmi prete: amo mio padre e mia madre e i fratelli miei più di me stesso. Questa è stata ed è la mia irreligione» (cit. a p. 6). Contro la prospettiva «teologizzante» entro la quale Croce innestava l'ispirazione di fondo di Spaventa, la Gallo presenta un filosofo tutto storico e politico, espressione massima, come detto, del contributo degli hegeliani del sud al processo risorgimentale. Lo Spaventa di questo libro è dunque in primo luogo il pensatore che sa rispondere alle richieste del suo momento, giungendo così a distogliere la sua attenzione dalla «pura speculazione e dai problemi della logica [...] ben lieto potere finalmente insegnare ai giovani come costruire l'Italia» (p. 92).

Ripercorsi i debiti di Spaventa e della di lui generazione con i «due maestri» Ottavio Collecchi e Pasquale Galluppi, la Gallo imposta un confronto con le posizioni di Luigi Palmieri, «fiero oppositore delle dottrine hegeliane» (p. 19) e nemico personale di Bertrando. Difensore accanito del primato della speculazione italica contrapposta alle influenze straniere, segnatamente tedesche, Palmieri aveva nel 1847 infatti brigato per indurre i responsabili borbonici della pubblica istruzione a chiudere la scuola privata che l'avversario aveva da pochi mesi avviato a Na-

poli. Il confronto con Palmieri consente alla Gallo di delineare due diverse proposte speculative indirizzate alla definizione dell'identità spirituale della nazione e dei rapporti tra filosofia italiana e pensiero europeo. Palmieri trovava le basi del carattere nazionale in un «senno pelasgico italiano», e dunque in una antichissima autoctona sapienza modellata sui testi di un Vico a parere di Spaventa frainteso. Al contrario, la proposta spaventiana apriva alla filosofia europea ed all'instaurazione di un rapporto dialettico tra la tradizione italiana e le punte più avanzate del pensiero continentale. Richiamandosi ad una distinzione formulata da Maurizio Viroli, la Gallo definisce la differenza tra Palmieri e Spaventa alla luce della dicotomia nazionalismo/patriottismo: «al contrario del linguaggio del nazionalismo, quello del patriottismo non si richiama ad un popolo che vuole “difendere e rafforzare l'unità e l'omogeneità linguistica e culturale di un popolo” con lo scopo di dominare sulle altre nazioni, ma ad uno che vuole vivere libero al fianco di altri popoli liberi» (p. 22).

L'Autrice si preoccupa inoltre di definire in maniera più sfumata la «svolta» che segna la vicenda spaventiana nella prima metà degli anni Cinquanta e che conduce il filosofo da posizioni democratiche e radicali ad avvicinarsi alla politica del conte di Cavour (cfr. pp. 37-41). A questo proposito, la visione “biografica” rivendicata dalla Gallo mette in evidenza l'influenza che sulle scelte di Spaventa ebbe, per fare un esempio, l'amicizia con Angelo Camillo De Meis – furono anche i resoconti di quest'ultimo provenienti da Parigi nel 1851 a incidere sulle scelte di Bertrando (cfr. pp. 42-43). Il radicalismo si mantiene però vivo nella costante presa di posizione contro il nefasto influsso della Chiesa Cattolica nelle vicende nazionali. Questa rimase sempre per Spaventa «una forza prepotente ed ingiusta, inesorabile come l'antico destino, [...] che perseguitò ed uccise i nostri filosofi, corruppe i nostri artisti, disperse i nostri

riformatori, indebolì i nostri Stati, guastò la moralità del cuore, violò il libero sentimento religioso, e pose in luogo della scienza l'ignoranza, in luogo dell'amore l'odio, in luogo della unione la discordia, in luogo della libertà la cieca obbedienza, in luogo della virtù la ipocrisia, in luogo della legge l'arbitrio umano, in luogo dello spirito la materia, in luogo della vita la morte» (cit. p. 66).

È naturalmente l'ininterrotto studio della filosofia di Hegel a rappresentare l'esperienza dominante della vita intellettuale di Spaventa. L'amore per Hegel andava però di pari passo con la consapevole preoccupazione di creare le condizioni perché il filosofo tedesco venisse reso comprensibile agli italiani: «Hegel è l'Aristotele della civiltà nuova: – scriveva Spaventa nel 1851 – e noi saremo sempre dei grandi *coglioni*, finché ci ostineremo a non volerne sapere di cote-sta filosofia tedesca nebbiosa e selvaggia [...] ma Hegel non si può tradurre come Aristotele, bisogna comprenderlo, renderlo intelligibile senza superficialità, renderlo *popolare*, non *volgare*» (cit. a pp. 45-46). A questa esigenza di far penetrare la filosofia idealistica in Italia Spaventa risponde con l'ampio e articolato progetto che Gentile riassumerà nella formula “circolazione del pensiero europeo”. Si trattava di un programma non solo filosofico, ma anche civile e politico: «Quando Bertrando riflette sulla teoria della circolazione, lo fa sicuramente per sostenere la formazione di una coscienza nazionale a partire da una storia comune, ma lo fa anche, e soprattutto, per sintetizzare le categorie necessarie alla definizione di una filosofia del diritto capace di fondare la costruzione dello Stato nazionale e di andare ben oltre l'evento storico dell'unità» (pp. 116-117). Di qui l'invito da parte della Gallo a leggere la teoria della circolazione illuminandola con le riflessioni spaventiane intorno ai *Lineamenti della filosofia del diritto* hegeliani, concretizzatesi nel libro *Studii sull'etica di Hegel* del 1869, ma il

cui nucleo deve essere individuato nelle lezioni universitarie napoletane degli anni 1862-63. Spiega l'Autrice: «La critica è unanime nel riconoscere all'interno della periodizzazione del pensiero spaventiano uno spartiacque preciso nel passaggio del filosofo da Torino a Napoli (1860-61), individuando nella "teoria della circolazione" il compimento del programma culturale torinese. A mio avviso, la completezza di questo programma avviene tra il 1859 e il 1863: periodo in cui la tesi spaventiana della circolazione si arricchisce degli studi sulla filosofia del diritto hegeliana e trova nella nuova concezione dello Stato moderno il suo spazio di realizzazione» (p. 131).

Principalmente in relazione allo sviluppo del pensiero dell'allievo Antonio Labriola viene infine preso in esame dalla Gallo il magistero spaventiano, del quale si rimarca la ricerca continua di un confronto con la tradizione dei grandi filosofi italiani e con lo svolgimento della filosofia europea successiva allo hegelismo. Come ebbe a scrivere Labriola in una lettera a Friedrich Engels del 1894 (cit. a p. 140): «Lo Spaventa (ottimo tra tutti...) scrisse di dialettica in modo squisito, scoprì di nuovo Bruno e Campanella, delineò la parte utile ed utilizzabile di Vico, e trovò da sé (nel 1864!) la connessione tra Hegel e Darwin». In questa prospettiva filosofica caratterizzata da una continua «analisi critica del presente» (p. 142) va innestata la sempre viva attività polemica ideale e politica contro lo spiritualismo italico (nelle figure di Terenzio Mamiani e Domenico Berti), ma anche contro gli esponenti di un positivismo che sempre più andava prendendo piede, di fatto rendendo marginale la proposta filosofica di Spaventa. Di qui le prese di posizione caratterizzate dalla «associazione che Spaventa fa tra positivismo, Sinistra storica e degrado culturale del paese» (p. 151).

Giovanni Rota\*

Eugenio d'Ors, *In cinquecento parole. La storia del mondo, la filosofia, l'igiene*, a cura di Mattia Geretto, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 146, € 14,00.

Eugenio d'Ors (1881-1954) fu l'astro nascente più promettente della cultura catalana d'inizio Novecento, con una fama che, superate le mura patrie, si estese a tutta la penisola iberica e che si avviava a spandersi in Europa. Nonostante queste premesse, ebbe un peso solo marginale nei movimenti intellettuali catalani e spagnoli, poiché il passaggio, attorno agli anni Trenta, dall'indipendentismo catalano degli anni giovanili al nazionalismo falangista (che lo porterà ad appoggiare il colpo di Stato franchista e a essere uno degli intellettuali di spicco del periodo post bellico) fece sì che d'Ors venisse dimenticato e ostracizzato sia dalla cultura catalana, sia da quella spagnola successiva alla fine della dittatura franchista.

D'Ors fu un filosofo *sui generis*, caratterizzato, nella sua prima fase "catalana", da un'influenza empiriocriticista e da un certo rigore classicista, che nel periodo successivo in parte abbandonò a favore di una sorta di misticismo «eliocentricista» con una connotazione nazionalistica marcata. Particolarmente interessante fu la forma in cui decise di diffondere il suo pensiero: un serie di "glosse" pubblicate prima in catalano su «La Veu de Catalunya», poi, in seguito alla "Defenestrazione di Xenius" (il nome d'arte che usava durante l'epoca catalana) del 1920 e al suo volontario esilio dalla Catalogna, in spagnolo in vari quotidiani. Si trattava di una rubrica quotidiana, intitolata *Glosari* (poi *Glosario*), che prendeva a modello principale il *Dictionnaire philosophique portatif* di Voltaire, aveva come modello le conversazioni socratiche dell'antica Grecia e quelle epistolari dell'età moderna. La "glossa" era un breve saggio, raramente superiore alla pagina, in cui d'Ors,

\* giovanni.rota@ispf.cnr.it; Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Isfp) del Cnr, Milano-Napoli/Università di Milano.

con uno stile rapido e accattivante, dava una serie di giudizi di valore sugli avvenimenti dell'attualità e invitava alla riflessione su temi e circostanze di varia natura.

Il libro che presentiamo raccoglie tre glosse particolari, scritte da d'Ors durante il secondo periodo della sua vita intellettuale, che hanno come titolo *La storia del mondo in cinquecento parole*, *La filosofia in cinquecento parole* e infine *L'Igiene in cinquecento parole*. I tre testi fanno parte di una tetralogia, che comprende anche *L'angelologia in cinquecento parole* (già pubblicata in italiano da Mattia Geretto in Eugenio d'Ors, *Sull'esistenza e l'assistenza degli Angeli*, Morcelliana, Brescia 2012). Nonostante il successo che i tre scritti (specialmente *La storia del mondo* ebbe una certa risonanza in patria e all'estero) ebbero al tempo della loro pubblicazione, il motivo della traduzione italiana non è chiaro. In fondo, si tratta di tre scritti esemplari di quel "misticismo" che caratterizza il secondo d'Ors. Il fatto però che la filosofia dorsiana, sia quella "catalana" e sia quella "spagnola", sia praticamente sconosciuta in Italia rende poco comprensibili questi brevi testi, che hanno un senso solamente inseriti nella più ampia cornice del pensiero di d'Ors. Purtroppo, nonostante gli sforzi del curatore, la sensazione che rimane al lettore è quella di una vuota retorica magniloquente, di cui non si riesce a cogliere appieno il significato.

Il lavoro di Geretto per portare alla conoscenza degli studiosi testi poco conosciuti è anche lodevole, così come bella e per così dire "poetica" è la sua Introduzione, che tuttavia vira spesso verso l'agiografia. Quanto al saggio illustrativo, *Presentazione degli scritti e note sulla traduzione*, pur essendo interessante è fin troppo denso, infarcito da una gran mole di note eccessivamente lunghe (in una addirittura si riporta un intero articolo di d'Ors in spagnolo, senza traduzione), che appesantiscono enormemente la lettura. Seguire il pensiero dell'autore, tra l'altro, non è facile, anche a causa delle

molte divagazioni e dell'ostentazione (a volte un po' pedante) che il Curatore fa della propria preparazione sugli argomenti dorsiani; difetti che si ritrovano anche nelle venti pagine di note che seguono i testi di d'Ors.

In realtà la parte più interessante del libro è l'appendice, dove viene pubblicata, con testo a fronte, *Una prima lezione di filosofia*. Si tratta di una conferenza, letta nel 1916 e pubblicata prima in catalano, poi in spagnolo, che presenta un'ottima panoramica sulla concezione filosofica di d'Ors. Dopo aver dichiarato che «la fonte filosofica per eccellenza è il dialogo» (p. 97), il filosofo spagnolo espone qual è la sua concezione di dialogo, giungendo ad affermare che «se il vero pensare necessita del dialogo, possiamo aggiungere che la cultura è, in sostanza, lo stesso dialogo» (p. 101). D'Ors ritiene che il dubbio sulla sua effettiva capacità di raggiungere un qualsiasi tipo di verità è connaturato all'essere umano, ma considera che sia lo scetticismo e sia il positivismo (per lui strettamente affini, a causa della pretesa di quest'ultimo di non andare oltre i dati sensibili, negando quindi la possibilità di qualcosa che vada oltre essi) non sono che una forma di pessimismo scientifico, che peraltro è in sé contraddittorio. Uno scettico o un positivista, infatti, cercano di dimostrare che ogni scienza umana è necessariamente macchiata dall'errore (nel senso che preclude all'uomo l'accesso a dati metaempirici), e che la filosofia «deve essere necessariamente vanità o sogno» (p. 105), senza rendersi conto che questi tentativi di dimostrazione possono essere accettati o rifiutati, ma che in entrambi i casi «il ricusamento sarà filosofia; l'accettazione filosofia ugualmente» (p. 107).

Il testo prosegue delineando una doppia concezione di filosofia: o come scienza delle scienze o come ordine di sapere a sé stante. Vi sono infatti due categorie differenti di filosofi: quelli che potrebbero essere chiamati anche biologi o economisti o pedagogisti (come Aristotele e

Herbert Spencer) e quelli che possono essere chiamati solamente filosofi (come Platone o Kant). Questa diversità è causata dal differente modo di intendere la materia: essa «deriva dal fatto che un Aristotele o uno Spencer considerano la Filosofia come una *Enciclopedia* o una *Sintesi*, mentre un Platone o un Kant vedono in quella un *ordine di conoscenza distinto e separato*» (pp. 115-117). Pur rendendosi conto che questa «è una classificazione ben grossolana» (p. 117), d'Ors se ne serve per mettere in chiaro che egli intende la filosofia solo ed esclusivamente come un ordine di sapere separato e indipendente dalle scienze. In questa direzione egli vuole muoversi, istituendo una Dialettica (termine che usa come sinonimo di filosofia) che ha tre funzioni essenziali: quella metafisica, quella critica e quella ironica. La prima è indirizzata all'indagine dell'Assoluto, la seconda «deve la sua esistenza al fatto che nessuna scienza particolare comprende dentro di se stessa né l'indagine radicale e ingenua sopra i propri principi primi, né la giustificazione della validità dei suoi strumenti di conoscenza» (p. 123), ed ha come scopo quindi lo studio dei fondamenti, degli strumenti e dei metodi della scienza. Ma è la terza la funzione più interessante e, forse, più innovativa. Le conclusioni della scienza, infatti, «non possono mai essere trasposte naturalmente, rigidamente alla vita, dal momento che, qualora potessimo farlo, risulterebbero sempre insufficienti per ciò che la vita richiede, poiché la vita annulla incessantemente la scienza» (p. 125), il che rende necessaria l'ironia, che mitiga e rende flessibili i risultati della scienza, adattandoli alla realtà vitale dell'uomo.

La conferenza si conclude lasciando aperto il problema del valore di una siffatta Dialettica, spiegando che il risultato di una buona filosofia potrà venir raggiunto solo col lavoro e con gli anni.

Nazzareno Fioraso\*

Tullio Gregory, *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Leo S. Olschki, Firenze 2016, pp. IX-75, € 14.00

Il volume di Tullio Gregory conduce il lettore attraverso la storia della civiltà mediterranea che «si configura fin dall'inizio come una continuità di passaggi, di trasferimenti, di trascrizioni» (p. 4). La traduzione, la *translatio linguarum*, il trasferimento successivo di testi, di conoscenze, di centri di studio accompagnano e attraversano questa civiltà e ne colgono i cambiamenti. Esprimono la ricerca inesausta del narrare nuove esperienze, il mondo delle cose e il suo nuovo ordine. Il tradurre fu ragione di un continuo confrontarsi, imitare e trasferirsi di culture, di strutture linguistiche e concrezioni concettuali e talvolta un conservare oltre le catastrofi periodiche memorie scritte dando vita a un ininterrotto dibattito intellettuale e lessicale, una dinamica complessa di cui l'A. illustra alcune pietre miliari, sottolineando che «È proprio questa esistenza di memorie scritte a fare dell'Egitto dei tempi di Solone il luogo dal quale i greci potevano trarre consapevolezza della propria storia» (p. 3), delle radici antiche e avvolte nella mitologia.

Il volume scandisce in otto brevi capitoli l'intrecciarsi di culture, il trascrivere, il tradurre e dunque l'interpretare in nuovi contesti e con lingue diverse i saperi dell'antichità, i testi scritturali e la letteratura ellenistica, in quel passaggio dall'Oriente all'Occidente che attraversò il Medioevo e la Modernità. La *translatio* costituì «l'asse del pensiero storico dell'antichità» (p. 8), e nel volume sono infatti numerosi ed esemplari i riferimenti all'antichità greca ed egizia e alle narrazioni giudaico-grecizzanti del secondo secolo avanti Cristo. Esempio la traduzione greca del *Pentateuco* attribuita a settantadue dotti, o ancora prima l'origine egizia del pantheon greco già stigmatiz-

\* nazzareno.fioraso@univr.it; Università di Verona.

zata da Erodoto e il grandioso progetto di Tolomeo Filadelfo di custodire nella biblioteca d'Alessandria "tutti i libri del mondo", vale a dire traduzioni e trascrizioni provenienti da tutto il Mediterraneo.

Fu inoltre significativo il movimento di traduzione delle opere greche ellenistiche e della tarda cultura bizantina e romana in lingua araba; movimento che ebbe carattere espansivo fino al volgere dell'anno mille. Moltissime furono le opere vivificate dalla magia trasformatrice del traduttore: opere d'astrologia, d'alchimia e delle altre scienze occulte; le discipline del quadrivio e il vasto campo della filosofia aristotelica. A partire dal dodicesimo secolo, l'acquisizione di testi greci in arabo e poi in latino assicurò alla posterità opere perdute nell'originale greco e costituì il fondamento dell'umanesimo occidentale. Come ricordava Dimitri Gutas in *Pensée grecque, culture arabe*, la traduzione è sempre espressione d'una creatività culturale paragonabile alla composizione di opere originali; tradurre non significa solo ottemperare al pur importante compito di assicurare una continuità culturale o di contribuire alla fortuna di un testo, ma comunicare contenuti concettuali, trascrivere tradizioni, portare un pensiero dentro nuovi contesti storici in un susseguirsi di adattamenti lessicali, che a loro volta generano nuovi approcci ai testi e nuovi modi di tradurre. Così, per Cicerone il passaggio da una cultura all'altra si attua attraverso traduzioni e rielaborazioni e per Erasmo – contrariamente alle pretese riduttive del ciceronianismo rinascimentale – il latino si presenta non come una lingua immobilizzata in una cultura passata, ma come possibilità di accogliere nuove realtà attraverso nuovi lessici.

Gregory sottolinea che il termine *transfere* indica il trasferire il significato di un vocabolo da una lingua in un'altra, ma soprattutto ricollocare un concetto in un diverso ambito storico, in un diverso contesto speculativo e semantico. I traduttori, che esprimono *curiositas* intellet-

tuale verso testi e culture stranieri, spesso intuirono l'importanza di opere letterarie, filosofiche e scientifiche giunte al seguito dei mercanti, di ambasciatori e teste coronate. La centralità del ruolo della traduzione fu inoltre frutto dell'affermarsi delle religioni storiche, della volontà di convertire o comunque di educare al catechismo, ai testi mistici, alle storie religiose. Differenti furono dunque i committenti e i fruitori delle traduzioni, ma uniti dal filo della volontà di conoscere e di educare a nuovi saperi letterari, storici o religiosi, ampliando i perimetri delle loro culture. Attraverso «inediti adattamenti, traslitterazioni, calchi semantici» (p. 29) si veniva così costituendo un lessico filosofico, scientifico, teologico in gran parte nuovo, fondamentale per le lingue moderne e al quale i testi "tecnici" fornirono un apporto essenziale, talvolta trascurato dagli studi lessicografici.

Le crisi di civiltà mettono in stretta, seppure diversificata connessione, la *translatio studii* con la *translatio imperii*, come Boezio, e prima di lui Cassiodoro, che seppero indicare il succedersi di egemonie politiche e culturali; il tramonto di una civiltà può così divenire fecondo per i tempi futuri (p. 20). La biblioteca medievale venne rapidamente trasformata dal *corpus* pressoché completo delle opere di Aristotele, tradotte dal greco e dall'arabo, dai testi di Proclo e degli scienziati greci e arabi, dagli scritti di Euclide, Tolomeo, Galeno, Avicenna, Averroé e Maimonide, ma anche dalla traduzione del Corano. Questa *translatio* significò anche il trasferimento materiale di codici e testi in Italia o attraverso l'Italia, come nel caso delle casse di manoscritti e codici greci provenienti da Costantinopoli e dall'Oriente bizantino, dalla Turchia e dal monte Athos, che il fervido mercato veneziano offriva a studiosi e collezionisti. Fu questo il caso del nobile e colto Diego Hurtado de Mendoza, che acquisì oggetti d'arte, raccolse e fece tradurre codici e manoscritti tanto da formare una delle collezioni antiquarie più preziose di



Spagna. Questo lascito andò ad arricchire, nella seconda metà del Cinquecento, la collezione dell'Escorial; paradigmatico anche, quattro secoli più tardi, sarà il trasferimento dalla Germania nazista a Londra della collezione libraria e d'arte di Aby Warburg. La cultura umanistica riconobbe l'invulnerabilità delle fonti, che, ammonisce Luciano, neppure gli dei hanno il potere di modificare, ed ebbe nella riscoperta e nell'imitazione del sapere e della bellezza antichi il suo alimento. L'"ordine profano", secondo l'erudito poeta ed editore "maledetto" Étienne Dole, doveva avere come metro e legittimazione non l'equivalenza delle parole tra le due lingue, ma unicamente la bellezza. Le cinque regole ch'egli raccomandava ricordavano che «traducendo non ci si deve asservire fino al punto di rendere parola per parola», ma occorreva comprendere e salvaguardare il senso e la lingua, affinché «non soltanto lo spirito ne sia soddisfatto, ma che sia pienamente deliziato anche l'orecchio, e non ci si rammarichi mai di una tale armonia della lingua» (*La manière de bien traduire d'une langue en aultre*, 1540).

A partire dalla prima età moderna, accanto al latino lingua dei saperi si vennero affermando le lingue vernacolari e le traduzioni divennero elementi propulsivi della riflessione scientifica, che attraverso commentari, glosse, studi lessicali dei testi aristotelici e scolastici venne articolando il linguaggio quale elemento intrinseco e significativo della costruzione dell'edificio della nuova scienza. Tradurre è dunque una attività letteraria che non si circoscrive ad una questione puramente terminologica, ma, come ci suggerisce Spinoza, essere traduttore di un testo significa esserne ad un tempo «lettore», «interprete», «narratore», «commentatore» e «storico». Esempio il caso della difficoltà che incontrerà Pierre Coste nel tradurre l'*Essay concerning hu-*

*man understanding* e il vocabolo inglese "consciousness", che per John Locke era inseparabilmente connesso alla memoria e alla riflessione sull'esperienza individuale mentre nella lingua francese non aveva un termine semanticamente corrispondente. «En françois nous n'avons à mon avis que les mots de sentiment et de conviction qui répondent en quelque sorte à cette idée» (trad. dell'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Amsterdam, 1729, l. II, p. 259, chap. XXVII, nota 2). Pierre Coste decise così di affidare questa precisa idea a un neologismo che egli volle anche graficamente evidenziare con il trattino di congiunzione scrivendo *con-science*.

«Il tradurre è sempre un interpretare, un suggerire modelli e punti di orientamento» (p. 63), dunque uno strumento di riforma culturale. Gregory ricorda che all'inizio del nostro Novecento questo fu anche l'intento di Benedetto Croce e Giovanni Gentile, quando presso Laterza promossero una collana di testi filosofici, che disegnava un preciso pantheon di conoscenze e di traduzioni.

Il volume di Gregory è un ausilio prezioso per indagare e comprendere il magmatico incontrarsi, incrociarsi e contaminarsi di concezioni filosofiche, visioni religiose, convinzioni politiche, attraverso cui ciascuna compagine sociale e culturale si forma una storia propria anche col confronto con l'altro. «Comprendere è tradurre», afferma George Steiner nel suo volume intitolato *After Babel*; a sua volta, Gregory conclude il volume emblematicamente richiamando la punizione divina della pluralità delle lingue, per ribadire che il tradurre travalica l'ossessione della fedeltà o i rischi dell'infedeltà a un testo, ed assolve al compito di comprendere un autore collocandolo nel contesto della sua epoca e della sua civiltà.

Luisa Simonutti\*

\* luisa.simonutti@ispf.cnr.it; Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Isfp) del Cnr, Milano-Napoli.