

## RECENSIONI

---

Gionata Liboni, *Antonio Musa Brasavola e la sua opera. Umanesimo, medicina e spiritualità alla corte estense del Cinquecento*, Mimesis, Milano 2024, pp. 436, € 32,00.

Antonio Musa Brasavola (1500-1555) è noto come medico, botanico e filosofo del Cinquecento attivo a Ferrara, tra corte estense e *Studium*. Brasavola ha tuttavia scontato una singolare marginalità negli studi rinascimentali, aggravata da una ricezione storiografica sovente superficiale. A provarlo definitivamente è Gionata Liboni, che dedica a questo autore il suo lavoro monografico dal titolo *Antonio Musa Brasavola e la sua opera. Umanesimo, medicina e spiritualità alla corte estense del Cinquecento*. Quello intrapreso da Liboni è un progetto di rivalutazione, complessiva e dettagliata, della produzione letteraria e dell'attività intellettuale di Brasavola che si rispecchia nella struttura del volume stesso, suddiviso in cinque capitoli. Il primo dimostra la «necessità di destrutturare l'eredità della tradizione celebrativa» (p. 29) su Brasavola. Il secondo predispone una «ricostruzione» della sua vicenda biografica attraverso lo strumento della critica storica e l'introduzione di dati anche di recente acquisizione. Il terzo svolge un riesame della storiografia sorta proprio sulle spalle di quella «tradizione celebrativa», e mira sia alla confutazione delle sue distorsioni o imprecisioni sia alla risoluzione delle lacune consolidate nel tempo. Il quarto approfondisce invece i motivi della riflessione poliedrica di Brasavola, dal dibattito sullo statuto epistemologico dell'*ars medica* alle considerazioni in materia di metodo, morale e religione, per lasciare infine al quinto capitolo la definizione di un «repertorio di tutti gli scritti editi e inediti dell'autore» (p. 30) impostato sui nuovi criteri della ricerca storica, filologica e filosofica e diviso per sezioni tematiche. Una struttura, questa, che testimonia la portata di ampio respiro dello studio di Liboni, senza dubbio irriducibile a un mero tentativo di ricostruzione bio-bibliografica. Ciò a cui esso mira è ben altro: restituire finalmente la complessità dell'opera e del pensiero di Brasavola non scindibile da quella che denotò il *milieu* culturale della Ferrara estense.

Così, a giusta ragione, Liboni prende le mosse dall'esigenza preliminare di ricondurre le opere, la formazione e le ricerche di Brasavola nel contesto della Ferrara del Cinquecento. Un contesto, questo, contrassegnato sì, da un «singolare interesse per la medicina e per i suoi professionisti» (p. 13), ma anche dalla conseguenziale tendenza,

in seno al dibattito accademico, a riconfigurare l'«assetto tradizionale dell'enciclopedia del sapere» nel quadro dell'articolato sistema delle «relazioni sociali» e dei «rapporti di potere» congenito a una realtà cittadina che si muoveva ormai attorno a uno *Studium* in piena ascesa dalla seconda metà del Quattrocento – come testimoniano figure di spicco quali Niccolò Leoniceo (1428-1524) e Giovanni Manardi (1462-1536). Un tale approfondimento storico si rivela propedeutico alle analisi del pensiero di Brasavola condotte per temi nel corso del volume, in specie tra terzo e quarto capitolo. La ricostruzione di ciò che Brasavola ha consegnato ai posteri richiede anzitutto un'opera di «decostruzione» di ciò che invece i posteri stessi hanno tradizionalmente ereditato e recepito, dando forma a una rappresentazione dell'autore assai parziale (*eo ipso* inesatta). Perciò, Liboni si attarda opportunamente sulle tre «rinascite» di cui ha goduto l'interesse per Brasavola in età moderna, anche solo in un'ottica celebrativa.

La prima, tra il 1703 e il 1704, quale «effetto della politica matrimoniale» (p. 31) da parte dei discendenti di quarto grado di Renato Brasavola (1529-1576), primogenito di Antonio Musa, volta a «dimostrare l'ascendenza nobiliare della famiglia per legittimare il matrimonio tra Ippolita Camilla Brasavola e Giulio Cesare II Varano». «La strategia più ovvia era il ricorso alla genealogia: era fondamentale innanzi tutto fare chiarezza sulla linea dinastica, e dimostrare con precisione i gradi della discendenza da Antonio Musa Brasavola rivendicata – non senza disaccordi interni – dai rappresentanti viventi della famiglia, che nel Seicento si era suddivisa in un ramo ferrarese e in un ramo romano» (p. 33). Alla strategia genealogica – precisa Liboni – si affiancò anche quella finalizzata alla «costruzione di una memoria pubblica» (p. 34) attraverso le celebrazioni di Antonio Musa Brasavola quale illustre antenato i cui meriti pubblici potessero «trasmettere alla dinastia un alone di nobiltà». Di qui, la vicenda della lapide in suo onore, eretta in Palazzo Paradiso, che non tardò a far scoppiare contenziosi tra la famiglia, le autorità cittadine e la Congregazione dello Studio. Nulla di necessariamente notevole, se non fosse che è proprio a Girolamo Baruffaldi, giovane erudito al quale la famiglia commissionò per l'occasione un commento al testo dell'epigrafe (*Comentario storico-erudito all'iscrizione eretta nel almo Studio di Ferrara l'anno MDCCIV in memoria del famoso Antonio Musa Brasavoli ferrarese già vivente nel secolo XVI*), che si deve l'«inizio della tradizione storiografica su Brasavola» (p. 56).

La seconda rinascita è invece riconducibile a Luigi Francesco Castellani (1727-1794), membro del Collegio Medico di Ferrara nonché vice-primario dell'ospedale centrale di Mantova. Interessato a celebrare la memoria di Brasavola non solo come insigne lettore dello *Studium* di Ferrara, ma anche come «precettore dell'intera comunità ferrarese», Castellani dà alle stampe nel 1767 presso Giuseppe Braglia, a Mantova, il *De vita Antonii Musae Brasavoli commentarius historico-medico-criticus ex ipsius operibus erutus*, con l'intento di integrare e, dove possibile, rendere «più obiettiva» (p. 56) la biografia redatta da Baruffaldi. Un'opera che ha a che vedere con Brasavola non più di quanto non abbia invece a che vedere con una «prospettiva 'identitaria'» e con una riforma politico-culturale del tempo (XVIII secolo): «Nel 1767 – anno dell'edizione del *Commentarius* di Castellani – la celebrazione della memoria di Antonio Musa Brasavola quale lettore dello Studio e padre della patria, in un'opera dedicata a Barotti, non poteva che essere letta [...] come una celebrazione dello Studio stesso, e una dichiarazione di adesione a un progetto di riforma che riportasse l'istituzione al vertice della vita culturale e civile. La figura di Brasavola continuava così a essere guardata – e utilizzata – come un monumento, anche se in questo caso funzionale alla legittimazione di un altro, ben più urgente, strumento di memoria e ammonimento: lo Studio» (p. 59).

Nel periodo che intercorre tra la morte dell'autore e la nascita del Regno d'Italia, Liboni dimostra che la memoria storica di Brasavola non è né più né meno che il prodotto di un preciso combinato disposto di un interesse prettamente privato, da parte degli eredi, per la riaffermazione del prestigio familiare e di un interesse, per così dire, pubblico, a opera di rappresentanti di istituzioni culturali, per il consolidamento di una «identità collettiva» (p. 61) in quel di Ferrara.

La terza rinascita, di molto successiva, è invece espressione di una «attività di ricerca storica» (p. 62) che si deve a Giulio Muratori (1909-1971), motivato, in qualità di anatomista e soprattutto di storico della medicina, a rinvenire nel Cinquecento ferrarese (di cui Brasavola fu senz'altro uno dei maggiori esponenti) i «segni peculiari di una visione della scienza che prefigurava i più maturi sviluppi della scienza sperimentale» (p. 62). Come sottolinea Liboni, tutt'e tre queste rinascite sono accomunate dal fatto di derivare da una tradizione storiografica a carattere apertamente celebrativo. E il loro merito è almeno quello di aver messo a disposizione molto e vario materiale bio-bibliografico; non certo quello, invece, di aver contribuito a una ricostruzione organica né della produzione letteraria né delle ricerche pluridisciplinari dell'autore. A questa tendenza celebrativa, diciamo così, atavica degli studi su Brasavola e a quella più recente, caratterizzata dal canto suo da un «atteggiamento settoriale» (p. 67) procedente più per ««sondaggi» esplorativi» che per tentativi di «ricostruzione complessiva» (p. 66), Liboni risponde proponendo per la prima volta – come evidenza puntualmente Marco Forlivesi nella breve *Prefazione* al volume (pp. 9-11) – una «indagine pregevole» destinata a fungere da «affidabile e durevole strumento di lavoro e di orientamento» (pp. 10-11) per la comprensione tanto dell'autore quanto della sua epoca. Quello che Liboni si prefigge di mettere in luce, con il gusto del dettaglio dello storico, l'attenzione per le fonti del filologo e la precisione interpretativa del filosofo, è un ritratto di Brasavola (e della sua Ferrara) fondato, insieme, sulla ricognizione delle fonti (anche inedite o in passato ignorate) e sull'analisi diretta dei testi, nel rispetto della «diversificazione e delle peculiarità dei suoi scritti, sia dal punto di vista formale che contenutistico» (p. 152).

Così, sul versante della forma, è esaminato il suo utilizzo del latino e del volgare, nonché l'insieme dei generi letterari cui si ascrivono le sue opere (da quello delle *currationes* a quello del dialogo) e il loro valore d'uso in rapporto ai contenuti veicolati. Sul piano del contenuto, poi, sono presi in esame i temi fondamentali intorno ai quali si sviluppa il suo pensiero. Non solo lo statuto disciplinare ed epistemologico della medicina, quale arte «*tota factiva*» (p. 194), in merito al quale Brasavola dà prova di «superare l'antico dibattito dottrinale» al fine di «legittimare nuove procedure operative» e «definire il loro ambito di validità» (p. 191) nella formazione di un sapere universale che guadagni, per gradi, certezza e universalità; ma anche la funzione della dissezione anatomica e il valore conoscitivo dell'*experimentum* nell'ambito dell'*ars medica*. Ne emerge dunque la figura di un intellettuale a tutto tondo; un intellettuale che, in qualità di medico, botanico e filosofo, unisce la lettura diretta delle fonti della tradizione medica latina e greca con la sperimentazione pratica, con la ricerca costante dentro e fuori dello *Studium*, e che, in qualità di erudito e membro della corte estense, si pronuncia su questioni di estrazione politica e religiosa. Sua, in effetti, è anche una *Vita di Iesu Cristo* (che è stata editata criticamente nel 2020 da Adriano Prosperi e Anna Corsi Prosperi per Aragno Editore).

Agli occhi del lettore del volume di Liboni si compone così, tra le pagine, un mosaico articolato in grado non solo di inquadrare l'operato di Brasavola ma anche di aprire uno scorcio profondo sulla Ferrara del Cinquecento, in cui prendono forma, si consolidano o promuovono i dibattiti e i problemi cui egli partecipa in prima persona –

come testimoniano gli esemplari delle sue opere raccolte nel prezioso repertorio del quinto capitolo. Lo studio di Liboni rende finalmente giustizia a una figura ritenuta da più parti affascinante, ma per molto tempo rimasta celata da un alone di enigmaticità che ne ha “monumentalizzato” la vita e fatto fraintendere, se non dimenticare, le diverse opere. Un plauso quindi a questa ricostruzione, che è anche un oculato tentativo di recupero, di un autore che si rivela di certo centrale non solo per la storia della medicina o, più in generale, della filosofia, ma altresì per la storia della cultura del Rinascimento italiano ed europeo.

Francesco Brusori\*

Gregorio Baldin, *Thomas Hobbes. Filosofia e politica nell'Europa del Seicento*, Carocci editore, Roma 2025, pp. 345, €35,00.

Nel vasto panorama degli studi dedicati a Thomas Hobbes si contano poche biografie e altrettante poche introduzioni al suo pensiero. A questo riguardo, non si possono dimenticare i profili biografici curati da studiosi di spicco come Karl Schuhmann (*Hobbes. Une chronique*, Vrin, Paris 1998), Aloysius P. Martinich (*Thomas Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999) e Noel Malcolm (*Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2002, alle pp. 1-27). Oltre a questi, restano ancor oggi importanti gli inviti al pensiero e alla vita di Hobbes a opera di Arrigo Pacchi (*Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1971) e Richard Tuck (Oxford University Press, Oxford 1989). Il nuovo libro di Gregorio Baldin, *Thomas Hobbes. Filosofia e politica nell'Europa del Seicento*, si colloca legittimamente nel novero dei profili biografici di riferimento per gli studiosi del pensiero hobbesiano e ha il merito di proporre una biografia intellettuale del filosofo puntualmente documentata e aggiornata che riesce a essere, al contempo, accessibile anche per il lettore meno specialista.

Baldin coniuga la dimensione biografica, il contesto storico-culturale dell'Europa del Seicento e, di pari passo, la considerazione dello sviluppo complessivo del pensiero hobbesiano e delle sue articolazioni interne. Come non manca di esplicitare l'autore nelle prime battute del volume, «per capire adeguatamente il pensiero di un autore [è] necessario – se non indispensabile – collocarlo nell'ambito storico, sociale e culturale della sua epoca» (p. 11). Baldin si muove consapevolmente in polemica con l'approccio analitico, diffuso per lo più in ambiente angloamericano, che tende a prediligere la riflessione intorno a questioni più strettamente filosofiche e teoriche astraendole dal quadro di provenienza e trasportandole nel dibattito familiare al lettore contemporaneo, con il rischio tangibile di attribuire a un pensatore del Seicento preoccupazioni a lui estranee (esemplificativo è il dialogo che alcuni autori come, tra gli altri, Eleanor Curran e Michael J. Green, cercano di mettere in piedi tra la trattazione hobbesiana dei diritti naturali e le teorie dei diritti umani). Prendendo le distanze da un simile approccio, nel corso della sua analisi Baldin mostra l'impossibilità di isolare la riflessione hobbesiana dal contesto dell'Europa seicentesca. È precisamente questa la chiave di lettura da tenere presente approcciandosi alla lettura del volume di Baldin, già autore di altri libri dedicati a Hobbes e ad alcune delle figure intellettualmente vicine al filosofo, quali *Hobbes and Galileo. Method, Matter and the Science of Motion* (Springer Cham, Berlin 2020) e *La croisée des savoirs: Hobbes, Mersenne, Descartes* (Mimesis, Milano 2020).

\* francesco.brusori3@gmail.com; Università di Bologna.

In questo senso, Baldin riconosce dichiaratamente di fare proprio il metodo di cui sono massimi esponenti Noel Malcolm, Johann P. Sommerville e, primo fra tutti, Quentin Skinner, i quali condividono un'ottica storiografica attenta a non separare Hobbes dal proprio contesto storico-politico che, secondo la loro interpretazione, costituirebbe la chiave di lettura determinante ai fini della comprensione degli sviluppi e dei cambiamenti interni al suo pensiero. Sulla scorta di una minuziosa analisi del materiale biografico disponibile, il già citato studio di Malcolm tende a fare delle opere hobbesiane degli oggetti precipuamente "storici", da inserire all'interno dei dibattiti politici e culturali attivi negli anni Quaranta e Cinquanta del XVII secolo. A titolo esemplificativo, possiamo notare che per Malcolm il *Leviathan* sarebbe da interpretarsi anche – ma non esclusivamente – nei termini di un testo di ausilio politico per la difesa della legittimità del re: per giustificarne la redazione a pochi anni di distanza dal trattato illustrativo del pensiero politico hobbesiano, il *De cive* (1642 prima edizione, 1647 seconda edizione), Malcolm sostiene infatti che l'elaborazione del progetto e l'inizio della composizione sarebbero da ricondurre all'impiego di Hobbes come precettore del principe Carlo a partire dall'estate del 1646 a Parigi, il quale diverrà re – *de iure*, ma non *de facto* – nel torrido clima di guerra civile tra Corona e Parlamento nel gennaio del 1649, periodo in cui la scrittura del *Leviathan* procedeva verosimilmente a pieno ritmo. In maniera analoga, ma con riferimento specifico alle idee politiche del filosofo, nel suo *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context* (MacMillan, Basingstoke 1992) Sommerville invita a rivalutare la portata innovativa e rivoluzionaria del pensiero hobbesiano, soppesandone la derivazione dal dibattito culturale coevo – anche di ambito religioso – e, in particolare, dalle tesi dei sostenitori della monarchia, giungendo tuttavia a evidenziare una sostanziale continuità teorica di fondo tra *Elements of Law, Natural and Politic*, *De cive* e *Leviathan*. Ancora, in *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes* (Cambridge University Press, Cambridge 1996) Skinner propone una scansione temporale tripartita del pensiero politico hobbesiano sulla base dell'evoluzione del rapporto intrattenuto da Hobbes con l'umanesimo rinascimentale inglese e della conseguente valutazione della retorica da parte del filosofo: fino alla fine degli anni Trenta, Hobbes farebbe propria una concezione umanistica della scienza morale; negli *Elements* e nel *De cive* si assisterebbe invece al rifiuto della retorica a favore dell'argomentazione rigorosamente scientifica; infine, nel *Leviathan* Hobbes tornerebbe a riconoscere un ruolo privilegiato all'eloquenza facendosi fautore della necessità del rafforzamento del metodo scientifico con la retorica, ai fini della diffusione delle sue idee nella dimensione pubblica. Pur accettando l'impianto di fondo di una prospettiva storico-contestualistica, Baldin propone una ricostruzione diversa del pensiero hobbesiano. Nell'individuazione dei punti di svolta e delle scansioni della riflessione hobbesiana, Baldin trova infatti una sua originalità rispetto alle altre letture ormai divenute canoniche: dedica ampio spazio agli studi più strettamente scientifici condotti da Hobbes, senza tuttavia mancare di porre attenzione all'elaborazione delle tesi politiche e alla formulazione delle più controverse posizioni religiose, sottraendosi così al rischio di privilegiare oltre misura la considerazione delle circostanze coeve rispetto alla riflessione più prettamente filosofica di Hobbes, il quale intendeva verosimilmente elaborare una dottrina politica che trascendesse gli eventi storici particolari, senza esservi pienamente riconducibile.

Il volume si compone di otto capitoli che ripercorrono le diverse fasi della vita del filosofo. L'indice, sinteticamente efficace e scandito da paragrafi con titoli suggestivamente letterari – come quello del capitolo II, "Una nuova Musa: la filosofia (1630-40)", pp. 37-50 –, ripercorre cronologicamente i vari momenti della riflessione e della produzione del filosofo, offrendo di volta in volta la presentazione del contesto in

cui si collocano le opere hobbesiane e trattando anche i testi tradizionalmente relegati a uno statuto di lateralità rispetto ai capolavori più noti. Di pari passo, in ogni capitolo Baldin presenta le figure con cui Hobbes si trova a dialogare – più o meno direttamente –, dedicando ampio spazio anche allo scalpore, alle inimicizie e alle polemiche suscitate dalla dirompente riflessione hobbesiana. A seguito di una tradizionale formazione umanistica, che Hobbes deve non solo a una fascinazione giovanile per il mondo classico ma anche al percorso di studi al Magdalen Hall di Oxford (a cui Baldin dedica il capitolo I, pp. 17-36), l'incontro con gli *Elementi* di Euclide e con il rigore scientifico della nuova scienza galileiana all'inizio degli anni Trenta del Seicento sancisce una vera e propria svolta per Hobbes, aprendo a un cambiamento metodologico a partire dal quale materialismo e meccanicismo iniziano a permeare rigorosamente ogni ambito della riflessione hobbesiana. Su questo punto la scansione proposta da Baldin si colloca nel solco di quella skinneriana, con l'individuazione di una prima fase caratterizzata da una sensibilità umanistica a cui segue l'incontro con una nuova musa, la filosofia (da qui il titolo del capitolo II del volume). Tuttavia, a differenza della lettura di Skinner, nella ricostruzione di Baldin lo sviluppo del pensiero hobbesiano procederebbe da questo momento in poi secondo un andamento pressoché lineare, orientato dalla compresenza degli studi scientifici accanto alle preoccupazioni politiche e teologiche. Testimonianze di questo nuovo interesse per la filosofia naturale sono certe brevi opere, come lo *Short Tract on First Principles* (1630 ca., la cui attribuzione è comunque incerta), e numerose epistole di quegli anni, dove Hobbes fa riferimento ai suoi studi di geometria, fisica e ottica, menzionando esplicitamente anche le indagini condotte da Galileo. Eppure, l'ammirazione per quest'ultimo non si traduce in un'accettazione incondizionata. Nel *De motu, loco et tempore*, risalente alla permanenza del filosofo a Parigi durante i primi anni Quaranta del Seicento, Hobbes prende le distanze da Galileo, «come nel caso del problema delle maree, a proposito del quale Hobbes ritiene la spiegazione galileiana insoddisfacente, perché l'autore del *Dialogo* si è rifiutato di prendere in considerazione i movimenti della Luna» (p. 116). Questo trattato hobbesiano «è stato correttamente definito un "laboratorio" della filosofia prima hobbesiana» (p. 112), in quanto offre un prospetto completo della sua filosofia naturale e dei principi fondamentali che ritorneranno nell'opera principale che Hobbes dedicherà a quest'argomento, il *De corpore* (1655), e costituisce una puntuale analisi critica del *De mundo dialogi tres* del 1642 del prete cattolico Thomas White (ciò spiega perché il testo di Hobbes è noto anche come *Anti-White*, specialmente nel mondo anglosassone).

Gli anni che Hobbes trascorre a Parigi occupano un ruolo cruciale nella lettura di Baldin, che dedica agli anni francesi ben tre capitoli, a conferma dell'importanza che assume il contatto con i *savants* e il fermento culturale attorno alla figura del frate minimo Mersenne nell'interpretazione di Hobbes proposta dall'autore, al punto che il *De cive* (1642), la seconda opera politica fondamentale dopo gli *Elements of Law* (1640), è inglobato nel primo capitolo dedicato al soggiorno francese, soprattutto per il ruolo avuto da Mersenne nella diffusione della prima edizione del testo. Non si può dire altrettanto dell'importanza capitale debitamente riconosciuta al *Leviathan* (1651): nel capitolo VI (*"Leviathan: filosofia, guerra e paura (1649-52)"*, pp. 135-177) Baldin analizza alcuni dei principali nuclei concettuali e il contesto storico-politico coevo, dominato dalla caduta della monarchia e dall'avvento del Commonwealth; il capitolo VII (*"Il silenzio delle armi e il clamore delle penne (1652-68)"*, pp. 179-217) è poi occupato dalla discussione dello scalpore che seguì alla pubblicazione del capolavoro hobbesiano e delle numerose critiche rivoltegli, specialmente a sfondo teologico. Eppure,

nemmeno in questa fase Hobbes abbandonò mai i suoi interessi scientifici, che rappresentano uno dei motivi conduttori dell'interpretazione di Baldin. Nel 1655, l'anno precedente alla pubblicazione di *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*, scritte in risposta alle obiezioni contro il determinismo mosse dal vescovo arminiano John Bramhall, vide la luce il *De corpore*. «Nella lettera dedicatoria, [...] l'autore afferma di voler inserire la sua opera nel solco tracciato dai grandi personaggi dell'epoca moderna che, a suo parere, hanno letteralmente rivoluzionato il sapere umano» (p. 189), tra i quali annovera Copernico, Galileo e Harvey, i quali «hanno investigato la natura con un metodo appropriato ed è proprio quest'ultimo, secondo Hobbes, a distinguere la filosofia dalla storia» (*ibid.*). Il sistema cosmico hobbesiano è meccanicista e galileiano, «ed essenzialmente galileiano è anche il rifiuto opposto da Hobbes nei confronti delle spiegazioni degli effetti reciproci dei pianeti che fanno ricorso a una "forza magnetica" o a "specie incorporee o immateriali"» (p. 194). Hobbes riprende qui la critica mossa da Galileo a Keplero, che aveva spiegato l'effetto della Luna sulla Terra in base al fenomeno delle maree, attraverso il riferimento a certi "effluvi" di natura immateriale. Si tratta della teoria che aveva rigettato nel *De motu*: «il filosofo inglese è tornato sui suoi passi, dunque, ma non per ossequio acritico nei confronti di Galileo; la spiegazione di quest'ultimo aveva un grande pregio rispetto all'alternativa kepleriana: era del tutto meccanicista» (*ibid.*). La ricostruzione di Baldin rende conto di queste sfumature del magma degli interessi fisici hobbesiani e ne giustifica i cambiamenti di rotta in base al contesto più ampio della riflessione del filosofo e alla sua esigenza di coerenza.

Il volume si conclude con un capitolo dal titolo "Fare il punto: Dio, la religione e la storia (1668-79)" (pp. 219-247), dedicato alle risposte di Hobbes alle accuse di carattere teologico e alle ultime rielaborazioni dottrinali prima della propria morte. Nel 1668 videro infatti la luce ad Amsterdam i suoi *Opera philosophica*, comprendenti la triade degli *Elementa*, alcune sue opere matematiche e scientifiche e una versione latina del *Leviathan*, nella quale figuravano delle modifiche – alcune delle quali particolarmente significative – rispetto all'edizione inglese. La principale novità è individuabile nell'aggiunta di un'Appendice incentrata su questioni di carattere teologico, tra cui spicca la discussione del fenomeno dell'eresia, a cui Hobbes dedicherà anche un'analisi storica dal titolo *An Historical Narration Concerning Heresie and the Punishment Thereof* (1680, postumo). La storia sarà oggetto di riflessione anche di altre opere pubblicate postume (*Behemoth e Historia ecclesiastica*), oltre che del *Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, dove il filosofo contesta la *common law* individuando il fondamento della legge nella sua derivazione dall'autorità sovrana: «Questo principio viene affermato, come sappiamo, in tutte le opere politiche di Hobbes (a cominciare dagli *Elements*), ma in *A Dialogue* il filosofo sonda ancora più in profondità la questione del fondamento della legge e del diritto, richiamando l'origine essenzialmente razionale della legge, ma ribadendo la funzione legiferativa dell'autorità» (p. 225). La ricostruzione di Baldin non solo rende ragione della complessità del contesto storico e culturale da cui Hobbes era inevitabilmente influenzato nello sviluppo della sua riflessione, ma restituisce un quadro chiaro, articolato e documentato dei vari momenti del pensiero hobbesiano intorno alle questioni filosofiche fondamentali che lo occuparono, in un'ottica che superava la cronaca e il contesto.

Lavinia Peluso\*

\* lavinia.peluso@unimore.it; Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

Giovanni Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Carocci, Roma 2023, pp. 273, € 29,00.

«Peur toujours, peur partout»: così Lucien Febvre, nel suo celebre *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, descrive la vita di uomini e donne del Cinquecento europeo, le cui menti e coscienze erano assediata e contese dalle più diverse forme di paura, fra cui spiccava ovviamente quella di Dio e della dannazione eterna. Dal 1942 – anno di pubblicazione dell'opera – a oggi, la descrizione iconica di Febvre ha trovato eco e conferma nella massa crescente di studi che, proprio sulla scorta delle osservazioni pionieristiche dello storico francese, ha indagato le dinamiche e manifestazioni della paura nell'Europa primo-moderna. Si tratta di studi che, sebbene in modi e tempi differenti, hanno contribuito allo sviluppo e al consolidamento dell'ambito di ricerca noto oggi come “storia delle emozioni”; il quale, affermatosi soprattutto nel mondo accademico anglofono, si è fatto strada anche in quello italiano, nonostante lo scetticismo e la diffidenza, se non l'ostilità, di alcuni storici di professione. Non è certo questa la sede adatta a delineare, sia pure sommariamente, un ambito del genere, né tantomeno a fare il punto dei numerosi lavori sulla paura nei secoli XV-XVII, che meriterebbero una rassegna a parte. Preme invece sottolineare come tali lavori, soprattutto quando si concentrano sulla produzione scritta del tempo, sia essa filosofica o letteraria, politica o storiografica, non possano non esaminare i lessici e le semantiche della paura, dunque la varietà delle parole e forme aggettivali e verbali che esprimono questa emozione – o, se si preferisce, passione –, fissandola così su carta. Una recente conferma in tal senso viene dal libro di Giovanni Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*.

Suddiviso in quattro lunghi capitoli di carattere monografico, dedicati singolarmente a Hobbes, Spinoza, Vico e Hume, il volume analizza le loro spiegazioni e interpretazioni della teoria – compendiate nel motto *Primus in orbe deos fecit timor* – per cui la religione nasce dalla paura. Come precisa Paoletti nella *Introduzione*, questo motto affonda sì le radici nella letteratura classica, essendo attestato in modo esplicito in Petronio e Stazio e in maniera implicita in Lucrezio, ma conosce una notevole fortuna agli inizi del diciassettesimo secolo, soprattutto fra i rappresentanti del cosiddetto “libertinisme” o “libertinage érudit” – per richiamare il titolo dell'opera seminale di René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, apparsa in due volumi nel 1943. Costoro, infatti, citano il motto, non senza averlo decontestualizzato e presentato a mo' di aforisma, per affermare l'origine tutta umana della religione, spesso riducendola a mera impostura politica, ovvero a uno dei tanti strumenti con cui gli uomini di potere ingannano e disciplinano i sudditi. Va da sé che questa tesi, espressa (non a caso) in un contesto storico e geopolitico segnato dalle guerre civili confessionali, suscitò la pronta e veemente reazione degli apologeti cattolici e protestanti, che non perdonò l'occasione di stigmatizzare tale motto e considerarlo fomite di ateismo. Insomma, la ricezione moderna della formula *Primus in orbe deos fecit timor* si presenta, secondo Paoletti, sotto una duplice veste: da un lato, essa si configura «come un vessillo, inalberato da alcuni in funzione di polemica antireligiosa» (pp. 22-23); dall'altro, è condannata in quanto principio e simbolo della negazione del divino.

Questo, dunque, lo sfondo storico-culturale su cui si staglia l'analisi di Paoletti, che prende le mosse da un preciso convincimento interpretativo: i quattro filosofi smmenzionati danno chiavi di lettura della formula in questione che, per quanto diverse fra loro, non sono comunque assimilabili o sovrapponibili a quelle offerte dalle *auctoritates* classiche e da altri autori moderni. Ciò è dovuto ad almeno tre ragioni distinte ma concomitanti, sulle quali Paoletti si sofferma nelle pagine introduttive. Innanzitutto,



questi filosofi, pur essendo consapevoli che la paura religiosa è o può essere un formidabile *instrumentum regni*, rifiutano la teoria libertina dell'impostura, perché ritengono che la religione sia un fenomeno umano «spontaneo, non eterodiretto» (p. 23). Detto altrimenti, se è vero che il *metus dei* si presta a essere strumentalizzato per fini politici e militari, come insegnato da Niccolò Machiavelli nei *Discorsi* e nell'*Arte della guerra*; è però altrettanto vero che un tale uso dipende e consegue da idee religiose già esistenti e formatesi precedentemente. Poi, tanto Hobbes e Spinoza quanto Vico e Hume prendono sul serio e mirano a spiegare la «tesi dell'origine della religione dalla paura» (*Ibidem*), costruendo modelli esplicativi in grado di chiarire il nesso tra la causa e l'effetto – nesso che è tutto fuorché intuitivo e pacifico. Infine, questi pensatori concepiscono tale tesi come parte integrante di un processo, nel senso che interpretano la natura umana come una realtà dinamica e *in fieri*, onde la religione presenta sì «un carattere di naturalità e necessità», ma – e qui sta il punto – resta «coinvolta in un movimento di trasformazione delle passioni suscettibile di ulteriori sviluppi» (pp. 24-25).

Alla luce di questo convincimento, relativo a ciò che unisce e accomuna le riflessioni dei quattro filosofi in materia di paura religiosa, Poletti passa poi a metterle in luce gli aspetti specifici e dunque le differenze nei singoli capitoli. Il primo dei quali concerne l'autore del *Leviatano*, la cui ripresa del *Primus in orbe deos fecit timor* si contraddistingue per due elementi, che ne sanciscono la novità in confronto alle altre interpretazioni moderne: l'accento sulla formazione naturale e spontanea delle credenze religiose; l'idea che queste credenze, lungi dall'essere «il segno di una rivelazione primitiva comprovata dal consenso universale», riposino «su una base emozionale e materiale connessa alla condizione umana» (p. 32). In particolare, Paoletti è dell'avviso che le osservazioni hobbesiane al riguardo descrivano un processo dall'andamento circolare, in cui l'oggetto della paura è progressivamente determinato e rafforzato. Nel dodicesimo capitolo del *Leviatano*, scrive Paoletti, Hobbes sostiene che la curiosità umana di «conoscere le cause della propria sorte» si carica di paura e si dirige prima verso oggetti indefiniti, poi verso oggetti immaginari e terribili ma determinati, ossia gli dèi, «agenti o poteri invisibili» (p. 36) da cui dipenderebbero i destini degli uomini. Una volta sorta, la paura degli dèi, anziché eliminare gli elementi da cui ha avuto origine, li corrobora e quindi finisce con l'autoalimentarsi: «immaginare gli dèi scoraggia la ricerca delle cause e mantiene l'ignoranza, da cui di nuovo nascono l'ansia/la paura e gli dèi, e di nuovo l'ignoranza, all'infinito» (p. 39).

Rispetto allo schema interpretativo hobbesiano, quello approntato da Spinoza nel *Trattato teologico-politico*, di cui Paoletti si occupa nel secondo capitolo del libro, si differenzia e si caratterizza per il fatto di considerare non la religione, bensì la superstizione come effetto o risultato della paura – benché la distinzione fra l'una e l'altra non sia per Spinoza evidente, tanto che «la superstizione tende ad assorbire in sé praticamente tutti gli esempi storici di ciò che gli uomini comunemente intendono per religione» (p. 79). Paoletti è chiaro in proposito: l'interpretazione spinoziana del *Primus in orbe deos...* comporta la tesi che la superstizione, proprio perché nata dalla paura, è «un fenomeno originario e non la deformazione o una patologia di una religione preesistente» (pp. 87-88, nota 19). In realtà, il rapporto tra *metus* e *superstitio* nel *Trattato teologico-politico*, stando perlomeno all'analisi fattane da Paoletti, non è così semplice o lineare e presenta un grado maggiore di complessità. La paura, infatti, non è solo il «terreno di coltura» e la «causa principale» della superstizione (pp. 97, 99), ma anche lo strumento di cui quest'ultima si serve ai fini della propria conservazione e propagazione. Inoltre, la superstizione è politicamente sempre esiziale agli occhi del filosofo olandese, poiché innesca una spirale di intolleranza e violenza che porta alla distruzione tanto della politica stessa quanto dei popoli, mentre la paura «ammette una declina-

zione relativamente positiva», che si manifesta appieno nella sua funzione di disciplinamento di uomini «riluttanti ad altro freno» (p. 100).

Ferme restando queste (e altre) differenze, Paoletti ritiene che Hobbes e Spinoza abbiano in comune l'idea che il processo psicologico da cui nasce la religione o, meglio, la credenza negli dèi sfoci in esiti negativi, giacché dà inizio al «circolo senza via d'uscita tra paura e ignoranza» o alla «spirale di tristezza della superstizione», configurandosi dunque come «fonte di disvalori (cognitivi, etici, politici)» (pp. 146, 165). Una idea, questa, che non trova d'accordo Vico, i cui pensieri in merito, consegnati alle tre edizioni della *Scienza nuova*, sono presi in esame nel terzo capitolo di *Passioni del tempo*, dove Paoletti mette in evidenza che il filosofo napoletano riprende sì la tesi della nascita della religione dalla paura, ma cerca di disinnescarne le possibili (e tradizionali) implicazioni irreligiose inserendola in un quadro concettuale ortodosso e facendone «un tassello della sua visione provvidenzialistica della storia delle società umane» (p. 144). Citando l'emistichio *Primus in orbe deos...*, Vico mira infatti a conseguire due obiettivi diversi ma correlati: in primo luogo, mostrare che la religione è un agglomerato di credenze nato *sua sponte* e non in conseguenza di un disegno politico, prendendo così posizione contro il modello dell'impostura e la relativa «legittimazione dell'inganno e della paura come strumenti di governo» (p. 149); in secondo luogo, formulare la teoria della fondazione della politica e della società non sulla forza o la frode, bensì proprio sulla religione. Non sorprende allora che Vico attribuisca alla prima idea di divinità – rappresentata dalla favola o finzione di Giove e frutto dell'immaginazione di pochi giganti atterriti dal fulmine – effetti opposti a quelli indicati da Hobbes e Spinoza. Scrive Paoletti: «per l'umanità postdiluviana», così come concepita da Vico, «“Giove” è insieme prima idea, prima parola, prima favola, cioè origine del pensiero, del linguaggio, della mitologia» (p. 146). L'autore afferma che Vico assegna alla paura del fulmine una funzione civilizzatrice, ossia un valore costruttivo e fondante sotto il profilo religioso e socio-politico, come sostenuto recentemente anche da Roberto Evangelista nel suo *Finzione e storia. La filosofia dell'ideologia in Spinoza, Locke, Vico* (Carocci, Roma 2025). Insomma, Vico giunge a rovesciare il modello hobbesiano e spinoziano, poiché fa di quell'esperienza spaventosa «il punto d'avvio della storia, della cultura e dell'associazione umana per tutte le nazioni gentili dopo l'estrema degradazione dell'erramento ferino» (p. 165).

Una esperienza del genere, proprio perché verificatasi secondo Vico in un luogo e tempo determinati, implica qualcosa di ulteriore, che consente a Paoletti di approfondire il confronto tra Vico stesso e gli altri filosofi trattati nel volume. Mi riferisco alla storicizzazione del nesso causale fra paura e religione che, a detta di Paoletti, rappresenta sia un altro motivo di distanza tra il pensatore napoletano, da una parte, e Hobbes e Spinoza dall'altra, per i quali tale nesso è «un tratto costante della natura umana» (p. 194) e quindi delle credenze e pratiche religiose di ogni età; sia un elemento di comunanza fra l'autore della *Scienza nuova* e Hume, la cui *Storia naturale della religione* è al centro del quarto e ultimo capitolo del libro. Paoletti nota che Hume fa leva sul nesso in questione per svolgere la sua critica alla corrente deistica, di cui contesta non solo il cosiddetto *design argument*, cioè l'idea che «l'ordine dell'universo presuppone un'intelligenza ordinatrice», ma anche – e forse soprattutto – la conseguente «asserzione dell'esistenza di una religione primitiva e naturale, fondata su basi razionali, di cui le religioni positive sarebbero forme degenerate e corrotte» (pp. 205-206). Hume, infatti, reputa che la religione non sia un dato universale e possa anche non darsi nel gran teatro del mondo, presentandosi perciò come «un fenomeno molto diffuso ma contingente, spontaneo ma non necessario» (p. 208); tuttavia, ogni qualvolta si presenta sul proscenio della storia, essa è il portato della natura o, per meglio dire, di quei fenome-

ni irregolari che rompono «la scorza del familiare» e suscitano un sentimento d'incertezza relativo alle loro cause, sentimento che impaurisce e provoca «una disposizione religiosa» (p. 212). Stando così le cose, si capisce perché Paoletti sostenga che Hume, analogamente a Vico, storicizza la teoria dell'origine della religione dalla paura, ma a differenza di quest'ultimo – che «pone un evento, anche cronologicamente determinato, all'inizio di tutto il processo: il primo fulmine» – spiega tale origine «a partire dalla condizione storica della mente umana nei primi tempi, unita all'incertezza delle cause» (p. 254).

Questi, in conclusione, alcuni dei temi affrontati da Paoletti in *Passioni del tempo*, che si distingue per acume interpretativo, accuratezza dell'analisi testuale e solida conoscenza delle fonti primarie. Il volume ha senza dubbio il merito, fra gli altri, di illustrare e confermare la centralità della paura nella filosofia sei-settecentesca, che, sulla scia della letteratura classica e di più recenti esperienze politiche e culturali, attribuisce a questa passione un ruolo chiave nella vita dei singoli e delle comunità. Da questo punto di vista, il volume avrebbe tratto giovamento dal confronto con la storiografia sulle emozioni e, in particolare, con i saggi sulla paura, anzi sulle paure nell'Europa della prima età moderna, di cui non v'è traccia nelle sue pagine – eccezion fatta per il libro di Remo Bodei, *Geometria delle passioni* (Feltrinelli, Milano 1991), e per quello di Corey Robin, *Fear: The History of a Political Idea* (Oxford University Press, Oxford 2004), citato in nota ma non discusso. Paoletti, infatti, non fa menzione né dell'opera classica di Febvre richiamata in apertura e degli studi altrettanto classici di Jean Delumeau, né dei lavori apparsi sul tema negli ultimi trent'anni – fra cui *Fear in Early Modern Society* (Manchester University Press, Manchester 1997), *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance* (Brepols, Turnhout 2002) e i molti contributi di Andreas Bähr. Questo confronto avrebbe conferito maggior respiro al libro, ampliandone gli orizzonti e inserendolo all'interno del dibattito internazionale in corso sulle passioni/emozioni.

Alessio Panichi\*

Carla De Pascale, Antonio Senta: *Etica e anarchia. La persistenza dell'idealismo fichtiano nel pensiero libertario*. Mimesis, Milano-Udine 2025, pp. 134, € 12,00.

Non vale soltanto per Hegel il fatto di sottolineare l'influsso profondo del suo pensiero sui contemporanei nell'orizzonte dello straordinario sviluppo della cosiddetta filosofia classica tedesca. Si pensi alla presenza di Fichte nei «giovani hegeliani» che in certo modo disputa a Hegel l'influsso decisivo su donde provenga la concezione determinante dell'idea di praxis. La «sinistra hegeliana» dovrebbe forse a Fichte più che a Hegel un concetto portante della sua propria concettualità? (cfr. su questo il bel libro di Silvestre Gristina, *Trascendentale e Praxis. L'eredità di Fichte nei giovani hegeliani*, Mimesis, Milano-Udine 2024). Orbene, con specifiche differenze, tra Secondo Ottocento e inizio Novecento un fenomeno analogo si presenta a proposito del pensiero anarchico. Si deve cioè constatare, e nel caso discutere, una «persistenza dell'idealismo fichtiano nel pensiero libertario», come suona il sottotitolo del prezioso libro *Etica e anarchia*, curato con grande competenza e passione da Carla De Pascale (eminente studiosa di Fichte) e Antonio Senta (studioso della storia europea e dell'anarchismo). Dopo una prefazione di Faustino Oncina Coves dell'Università di Valencia che

\* alessio.panichi@unior.it; Università di Napoli L'Orientale.

inquadra le motivazioni di questa ricerca nell'esperienza del pensiero filosofico e del movimento politico contemporaneo, seguono cinque densi capitoli che, detto in modo approssimativo: a) mettono a fuoco il ruolo della fichtiana "Destinazione del dotto" nell'alimentare le fonti del pensiero anarchico; b) valorizzano l'apporto teoretico fichtiano alla costruzione del rapporto fra ideale e reale e pertanto alla dottrina della libertà in Michail Bakunin; c) si rivolgono con Pëtr Kropotkin al tema di costruire una sinergia fra etica e scienza (in particolare teoria evoluzionista); d) infine, mentre dalla *Sittenlehre* fichtiana Gustav Landauer trae sollecitazione per lavorare a un compito di rigenerazione morale, e) Errico Malatesta è ispirato anche da pensieri fichtiani nella concezione della anarchia come liberazione morale.

La natura dell'anarchia viene determinata in maniera differenziata nella letteratura critica non solo come assenza di legge e disordine oppure come sinonimo dello stato di natura hobbesiano. Oncina Coves contesta la pertinenza di queste caratterizzazioni. Secondo la «definizione più chiara» offertane da Kant nell'*Antropologia*, e ripresa da Oncina, l'anarchia va considerata come «legge e libertà senza potere». Questa definizione può essere tenuta come regola della riflessione per addentrarsi in un territorio complesso e in una ricerca ricca di sfaccettature; essa incoraggia ed esorta sul piano educativo a pensare l'idea di una comunità di persone libere ed eguali in un rapporto di reciproco riconoscimento, libero da un nesso coercitivo. È vero che nel kantismo esiste o esisterebbe un conflitto tra l'autonomia basata sulla dignità dell'umano e la legittima autorità. Fichte ritiene però – ad esempio nel *Contributo sulla Rivoluzione francese* – che la rivoluzione «compiuta e riuscita» «non consiste nella semplice emancipazione da un ordine infauosto, ma implica la creazione di spazi di comunicazione e di modi di associazione simmetrici, reciproci, radicati nel valore dell'umanità, e non è necessario che lo Stato sia la quintessenza della società». Questa "relativizzazione dello Stato", che caratterizza questo Fichte e che è certamente suscettibile a sua volta di verifica critica (magari riferendosi alla cosiddetta teoria dello Stato del 1813), sarà un tratto peculiare delle dottrine anarchiche. Si tratta di tenere ferma la libera autodeterminazione, che intende costruire una società di eguali basata sulla istruzione e sulla organizzazione dei compiti come mezzo per condurre a un destino comune, attraverso la condivisione delle competenze acquisite in un contesto di disparità. D'altro lato questo principio di ottimizzazione tiene conto delle diverse attitudini naturali selezionando l'ambito di eccellenza di ciascuno per compensare al meglio le carenze dell'altro. Bakunin poteva trovare nelle *Lezioni* sul dotto fichtiano una espressione come questa: «Da questa nuova disuguaglianza sorge una nuova uguaglianza», che esprime bene la sua persuasione essenziale a proposito della ontologia pratica della relazione sociale. La relazione sociale è formativa di storia.

Michael Bakunin è annoverato fra i padri della dottrina anarchica. All'Università di Berlino incontra il pensiero etico-educativo fichtiano, e progetta di tradurre in russo la *Destinazione del dotto* (ma anche di tradurre Hegel: è Bakunin che introduce Hegel nella cultura russa). Un'altra affermazione forte di Fichte – che a Bakunin non poteva essere sfuggita – è la seguente: «L'uomo esiste per migliorarsi sempre più dal punto di vista morale e per rendere migliore tutto ciò che lo circonda: sia del punto di vista della sensibilità sia anche se consideriamo [l'uomo] nella società dal punto di vista etico e, così facendo, per rendere se stesso sempre più felice». «Questa è la destinazione dell'uomo allorché viene considerato isolato», osserva Fichte, ma «noi non viviamo isolati». Un'altra affermazione significativa suona pertanto come segue: «L'uomo è destinato a vivere in società; egli deve vivere in società; egli non è un uomo del tutto compiuto e contraddice se stesso se vive isolato». In definitiva – sostengono De Pascale e Senta – la concezione eminentemente sociale e collettiva della libertà propria di Fichte ha attratto Bakunin influenzandone la teoria. In Bakunin, in particolare, si respira una at-

tenzione alla pratica che è essa pure influenzata da Fichte. L'azione è il solo mezzo di realizzazione dell'ideale. In realtà il Bakunin lettore, interprete e traduttore di Fichte va anche oltre. Traducendo in russo la fichtiana *Iniziazione alla vita beata* Bakunin avanza e valorizza quello che potrebbe dirsi il principio-guida del pensare e agire, cioè l'amore. La *Iniziazione alla vita beata* è una teoria dell'amore, e come tale ha agito su Bakunin.

Questi pensieri vengono ancora discussi e svolti o emendati in uno scritto del 1870 (*Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'homme*). Bakunin precisa che «il sentimento, la volontà e lo spirito» costituiscono propriamente il mondo ideale dell'uomo. La volontà e l'intelligenza vengono allora collocate al centro dell'antropologia. Nelle medesime *Considerazioni* Bakunin scrive però che la volontà e l'intelligenza sono il prodotto dell'organismo animale. Emerge uno sforzo di fare derivare la volontà e l'intelligenza dalla materia, sforzo che però va all'opposto della salvaguardia della autonomia della intelligenza e della azione. Il medio di questa concezione è ravvisato nella educazione, grazie alla quale l'uomo può diventare «il creatore di se stesso» educandosi. Qui Bakunin è piuttosto debitore a Fichte che a Hegel; la sua riflessione sfocia in una teoria della libertà secondo la quale la libertà «è la reale e completa emancipazione di ogni essere umano», e coincide con l'etica, che porta a una ulteriore coincidenza fra etica e politica. «Bisogna vivere nell'assoluto», afferma Bakunin, cosa che non è intesa in senso “prometeico”, ma come (fichtiana) corrispondenza a un *Sollen*. La libertà è mezzo e scopo della attuazione morale. De Pascale e Senta annotano qui che si palesa un abbozzo di dialettica fra finito e infinito, una concezione tensionale della libertà, che ha notevoli assonanze con Fichte. Bakunin non avrebbe però svolto questa veduta.

Pëtr Kropotkin ha una concezione della morale assai diversa da quella di Bakunin. Mentre quest'ultimo comprende la libertà come tensione di assoluto, Kropotkin ne cerca piuttosto le anticipazioni nella natura. Anzitutto vediamo come questi comprende l'anarchia. Nella *Encyclopedia Britannica* nel 1910 Kropotkin spiega che anarchia è il nome dato a un principio o a una teoria della vita e del comportamento in base al quale la società è concepita senza governo – ovvero la cui armonia è realizzata da «liberi accordi». L'interesse morale – che si percepisce dalla definizione e che si manifesta dalla sua (incompiuta) *Etica* – è intrecciato in Kropotkin con il concetto «di mutuo appoggio inteso come legge scientifica che guida l'evoluzione di tutta la vita sulla terra». Mutuo appoggio e morale sono due facce della stessa medaglia. L'anarchia è perciò «scientifica» e segue la moderna filosofia della evoluzione, della quale è una tappa destinata ad essere realmente raggiunta. Formulato altrimenti: l'anarchia è scienza, non utopia, frutto del metodo induttivo-deduttivo, l'unico secondo Kropotkin «veramente scientifico». Su queste basi scientifiche si fonda il concetto di mutuo appoggio che attraversa non solo l'umano, ma “tutti i frutti della natura”. E' il lato cooperativo della natura e non contraddice il darsi del lato competitivo.

L'*Etica* obbedisce al tentativo di fondare una morale solidaristica su basi naturali e scientifiche, e viene qualificata come «realistica». In questa linea di ricerca bisogna per Kropotkin essere debitori della filosofia classica tedesca, in particolare di Fichte, che si sarebbe avvicinato a «certe idee dell'etica scientifica e razionale». Seguendo l'impostazione di Friedrich Jodl nella sua *Storia dell'etica* (*Geschichte der Ethik*, 1906) Kropotkin comprende quella fichtiana come un'etica «del genio creatore», che tende allo stesso scopo della filosofia dei greci, d'essere guida per la vita. La morale fichtiana consiste in definitiva nel «trionfo dell'essenza dell'uomo e del suo pensiero» sugli influssi che riceviamo passivamente dalla realtà (come non-io). Qui ritroviamo Bakunin e la sua teoria dell'azione con la richiesta (epistemologica) di una dialettica del momento pratico, che pone l'azione come unità della scienza e dell'amore.

L'interesse per la morale nel movimento anarchico viene sollecitato dal pensiero dei suoi esponenti che sulla scia di Kropotkin e con esiti diversi continuano a esaminare a fondo la questione morale. In questa prospettiva si muove Landauer, che definisce «amorale» la sua posizione non perché immorale, ma perché al posto della morale pone la vita. Nella stessa linea interpretativa «umanistica» leggiamo: «non esiste né una morale divina né una morale naturale, bensì solo ed esclusivamente una morale umana». Nei confronti del pensiero di Fichte Landauer mostra curiosità e rispetto, ponendolo fra le colonne basilari del suo giornale, «Der Sozialist». Egli manifesta particolare interesse per i *Contributi* sulla Rivoluzione francese, e la loro valenza giuridico-politica, mentre una presenza di temi fichtiani nella elaborazione di Landauer avviene a proposito della decima lezione della *Iniziazione alla vita beata*, a cui Landauer presta attenzione specifica. Egoismo e attaccamento ai beni materiali caratterizzano a suo vedere l'epoca presente e niente è più lontano dal religioso amore per gli uomini che l'idea stessa di benessere materiale che laceri e appiattisce. Landauer individua una duplicità dell'umano fra l'entusiasta di Dio e perciò non egoista, e l'«entusiasta di se stesso». Due posture essenziali e opposte. L'amore agisce come una fonte sempre operante di fede e di speranza, «non fede e speranza in Dio», bensì nell'uomo stesso. Possono però fede e speranza sussistere come fede e speranza nell'uomo, se viene scambiato il loro soggetto, passando da Dio all'uomo? Landauer prende in considerazione anche le cosiddette *Lezioni di filosofia applicata* del 1813 intitolate dai curatori dell'opera uscita postuma: *Dottrina dello Stato (Staatslehre)*, e ne valorizza in particolare il secondo capitolo: «Sul concetto di vera guerra». Esiste un modo vero di vedere la vita e di conseguenza la guerra, secondo cui la vita e la sua conservazione non sono scopo, ma soltanto mezzo. Lo scopo della vita è di essere libera, e il bene supremo della libertà deve essere conseguito mediante la libertà. La guerra vera è una guerra di popolo, non di dinastie. Una espressione di Fichte che riproduco qui sotto, tratta dai *Discorsi alla nazione tedesca*, doveva e poteva attrarre l'attenzione e la approvazione di Landauer: «Ciò che io propongo per conservare l'esistenza della nazione tedesca è un totale cambiamento dell'educazione». Il medio, ancora una volta, è l'educazione.

Non abbiamo purtroppo evidenze sulla ricezione da parte di Errico Malatesta di specifici testi di Fichte. Si possono però rilevare assonanze e convergenze di fatto fra i due pensatori ed eventualmente fra i loro pensieri essenziali. De Pascale e Senta propongono così allo studioso e al lettore una informata sintesi del pensiero etico e politico malatestiano. Una assonanza certamente ricorrente è quella che riguarda la libertà. «Si tratta insomma di educare alla libertà – scrive Malatesta 1931 – di elevare alla coscienza della propria forza e delle proprie capacità degli uomini abituati all'ubbidienza e alla passività». Questa sarebbe in definitiva l'opera della libertà morale, tema centralissimo in Fichte e in Malatesta – cioè che gli uomini apprendano a pensare e agire liberamente: è finalità del movimento anarchico secondo Malatesta, ma anche valore universale.

Marco Ivaldo\*

*L'eredità filosofica di Enrico Berti*, a cura di Antonio Da Re, Padova University Press, Padova 2025, pp. 290, € 22,00.

Il volume raccoglie alcuni dei contributi presentati nell'omonimo convegno che si svolse all'Università di Padova il 22 febbraio 2023. Un compito non semplice, quello di parlare del lascito filosofico di Enrico Berti (Valeggio sul Mincio, 3 novembre 1935-Padova, 5 gennaio 2022), poiché questo studioso di Aristotele, assai noto e apprezzato in

\* marcoivaldo25@gmail.com; Università Federico II, Napoli.

campo internazionale, non si è limitato a esaminare sul piano testuale il *corpus* dello Stagirita, ma ha affrontato senza preclusioni una domanda di persistente rilievo: che cosa può ancora dirci (e darci) oggi questo filosofo greco che il pensiero moderno, pur riconoscendone la grandezza, ha confinato in un’“altra epoca”? Il compito è qui assunto da sei allievi di Enrico Berti, con riferimento ad altrettanti ambiti ben distinti fra loro, a testimonianza della varietà e complessità teorica di uno studioso – nota Antonio Da Re nella «Introduzione» – la cui «cifra dell’essere e del filosofare» si può individuare nel concetto di “dialogo”: «Il termine infatti richiama il greco *dia-leghestai* che significa appunto dialogare, discutere; in senso più tecnico esso sta a significare la dialettica antica come emblema della filosofia riproponibile ancor oggi» (p. 13).

Non a caso il primo contributo (*Il Logos e il Kerygma. Un incontro nella libertà*, di Maria Cristina Bartolomei, pp. 15-26) prende avvio dal carattere «transitivo» del *nous*, inteso come «ragione non assoluta», con un significativo richiamo al Kant del *Pantheismusstreit* e al suo «invito al pensare insieme» (p. 16). Al continuo confronto dialettico di Aristotele con Platone è dedicato il saggio di Linda M. Napolitano, *Enrico Berti e Le ragioni di Aristotele (in dialogo con Platone)* (p. 27-51), che prende le mosse dal riconoscimento – quale risposta all’attuale «presunta crisi della ragione» – di «diverse forme di razionalità» (pp. 28-29). Stimolante è la domanda finale, suggerita dal fatto che per Aristotele la dialettica prende avvio non da verità certe ma dagli *endoxa*, ossia da opinioni ammesse da tutti o dai più: è possibile «che oggi si diano ancora *endoxa* da cui partire e da rispettare in discussioni dialettiche miranti a definire valori che potremmo ancora condividere e che possano salvarci dall’aggressiva assertorietà sui social e nel dibattito politico [...]?» (p. 49). In *Enrico Berti e le filosofie medievali* (pp. 53-81) Cecilia Martini prende in esame i contributi di Berti sulla ricezione medievale di Aristotele: oltre a Tommaso d’Aquino e a Bonaventura da Bagnorea, troviamo qui i patavini Pietro d’Abano, Marsilio da Padova e Giovanni Dondi dall’Orologio, e soprattutto i pensatori arabi (Averroè in testa) nel loro complesso rapporto con i testi di Aristotele e dei suoi commentatori: significativa, in quanto lezione di metodo che va ben oltre il caso specifico, è la questione del modo in cui opera il motore immobile e del suo possibile rapporto con l’idea aristotelica del Bene, con riferimento a un passo assai controverso di *Metafisica Lambda* 7, 1072 b1-4 (pp. 68-73).

Veniamo allora a un tema senza dubbio centrale: *La teoresi metafisica nel pensiero di Enrico Berti*, affrontato da Elvio Ancona (pp. 83-114). Una centralità motivata dai tratti peculiari dell’atteggiamento filosofico di Berti: «la sua capacità di dibattere costruttivamente con le maggiori correnti filosofiche contemporanee, la sua specificità rispetto al pensiero delle altre metafisiche, e infine la sua costitutiva problematicità» (p. 84). Di questo atteggiamento sono qui delineati – dopo la genesi legata al magistero di Marino Gentile – gli sviluppi e gli esiti, che in alternativa sia alla metafisica tradizionale sia al “pensiero debole” danno luogo a una metafisica «problematica», «debole», «laica», «essenziale». Ed è qui che si coglie una questione che Berti ha lasciato aperta, ossia la «improblematizzabilità della problematicità»: un concetto che Berti riprende dal collega padovano Giovanni Romano Bacchin e che conduce a una *impasse* dalla quale, ad avviso di Ancona, «si può uscire solo riconoscendo la non (completa) corrispondenza tra “problematizzare” e “negare”» (p. 113). Dalla filosofia teoretica alla filosofia pratica: anche in questo campo – trattato da Gabriele De Anna nel contributo su *Enrico Berti e la verità pratica* (pp. 115-145) – Berti si distingue per il serrato confronto con il pensiero contemporaneo, in particolare con la ripresa da parte di filosofi analitici della nozione aristotelica di “verità pratica”. «Ma è davvero possibile – si chiede De Anna – innestare Aristotele sul secondo Wittgenstein e interpretare la dialettica aristotelica in analogia con l’analisi del linguaggio ordinario?». Una domanda cui De Anna dà una risposta affermativa, ritenendo che «la tradizione neo-wittgenstei-

niana possa superare alcuni problemi che Berti ha riconosciuto nella riabilitazione della filosofia pratica in ambito tedesco» (p. 127).

Da ultimo, ma non certo ultimo, l'intervento di Massimiliano Carrara (*Alcune note su contraddizione e dialettica*, pp. 147-165) ci cala nel cuore della logica aristotelica. In *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni* (1987) Berti affronta la questione se ci sia dialettica (intesa come metodo per far filosofia) senza il principio di non contraddizione (p.d.n.c.). Muovendo da alcune osservazioni di Berti, Carrara dimostra «che (a) mentre ci sono modi di rifiutare una tesi senza che questo implichi negare l'asserto opposto, [...] (b) è invece impossibile una dialettica che dia conto di un genuino disaccordo ma che non implichi una nozione primitiva di incompatibilità fra tesi, ovvero che non presupponga il p.d.n.c.» (p. 150), confermando così sul piano strettamente logico la tesi di Berti. A questa serie di interventi fa seguito in appendice, a cura di Silvia Gullino, il corposo elenco delle pubblicazioni di Enrico Berti (pp. 167-289), che copre gli anni 1958-2023 ed è distribuito in tre sezioni: «Volumi», «Volumi curati», «Articoli e recensioni».

A questo punto vorrei ritornare sul contributo di Maria Cristina Bartolomei, che tocca un tema di fondo, preliminare agli altri contributi e che ha un rilievo strategico quando si parla di eredità di uno studioso, come Enrico Berti, che si definisce a un tempo «filosofo e cristiano», rifuggendo dall'espressione corrente di «filosofo cristiano» ovvero di ispirazione cristiana; sicché si potrebbe dire che egli «sia stato tanto più radicalmente e rigorosamente sia filosofo sia cristiano proprio in quanto non ha saldato in corto circuito le due grandezze, ma ha esercitato in piena laicità e libertà la filosofia e altrettanto la fede» (p. 21; al riguardo mi permetto di rinviare al mio *Ricordo di Enrico Berti (1935-2022)*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», tomo CLXXXI (2022-2023), *Parte generale e Atti ufficiali*, pp. 73-85; 80-85). *Logos e Kerygma*, ragione e annuncio (rivelazione), suonano da tempo come due ambiti contrapposti, lasciando sullo sfondo quel comune riferimento alla «parola» che invece appare chiaramente nel discorso di Paolo all'Areopago, dove – scriveva Berti nell'anno 2000 – si avverte «come l'evangelizzazione possa accogliere selettivamente alcuni concetti della filosofia, ad esempio il teismo, utilizzandoli per “inculturare la fede”» (p. 23). La posizione del filosofo padovano risulta ancora più netta e decisa nella lettera a Gabriele Scaramuzza del 30 aprile 2019: «Ti confesso che a me della religione, intesa come cultura, o anche come esperienza, non importa nulla. Ciò che mi importa è unicamente la fede. Ma per me l'oggetto della fede non è Dio. Per me Dio, inteso come Assoluto trascendente, è oggetto di filosofia, non di fede. A Dio sono pervenuti, con mezzi puramente umani, filosofi come Platone e Aristotele [...]» (p. 24).

È indubbiamente una posizione molto aristotelica, in cui la fede, intesa come atto libero e volontario, appare come un “di più” (un “andar oltre”) che non dipende dalla capacità argomentativa ma dalla «fiducia» o meno che abbiamo nella testimonianza offerta dalla Scrittura ovvero dal *Kerygma*. Ed è qui che si opera il “salto” della fede: un salto in cui l'intellettualismo aristotelico cede ora il posto a qualcosa di “altro”, dato che il Dio di Platone e di Aristotele non è il Dio del Nuovo Testamento. Da dove può nascere infatti questa fiducia? Non dalla ragione, che ha già svolto autonomamente il suo compito. Può nascere dalla speranza («Ora le fede è sostanza di cose sperate e argomento di cose non viste»: *Lettera agli Ebrei*, 11:1) che però ha ben poco a che fare con le virtù dell'etica di Aristotele; oppure dalla storia e quindi dalla religione intesa anche come cultura; oppure dal nostro io, in cui la dimensione strettamente razionale s'interseca con la dimensione affettiva ed emotiva, dando luogo a quella esperienza personale da cui Berti sembra voler prendere le distanze per non inquinare il rigoroso procedere dialettico. Sono domande che il filosofo Enrico Berti ha lasciato aperte quale parte viva di un lascito assai impegnativo.

Gregorio Piaia\*

\* gregorio.piaia@unipd.it; Università di Padova.