

RECENSIONI

Rafael Ramón Guerrero, *Averroes. Introducción a su pensamiento*, Almuzara, Córdoba 2026, pp. 332, € 21,95.

Questa ampia e completa monografia (ben più di una semplice “introduzione”) giunge quanto mai a proposito, dato che nel 2026 ricorre il nono centenario della nascita a Cordova di ibn Rušd, l'*Averroes* dell'Occidente latino, un pensatore che nel corso del tempo ha goduto di una sorte decisamente singolare. Dapprima celebrato quale maggiore studioso di Aristotele – non a caso nel Limbo dantesco la sfilata dei filosofi e uomini di scienza si apre con lo Stagirita e si chiude con «Averrois che 'l gran commento feo» – anche se ad Averroè vengono ricondotte alcune posizioni eterodosse degli *averroistae*, fu a dir poco travolto dalla crisi dell'aristotelismo agli inizi dell'età moderna. Risorse però a nuova vita come figura a sé stante rispetto allo stesso Aristotele, divenendo, grazie soprattutto a Ernest Renan, l'alfiere di un modo libero e razionale di far filosofia, sino alle immagini polimorfiche e seducenti che in questi ultimi anni sono state offerte dagli interpreti più creativi. Una vicenda a prima vista sconcertante. Di qui l'opportunità, andando oltre la semplice ricorrenza, di una ricostruzione complessiva del pensiero di Averroè, distinguendo il filosofo di Cordova dalle immagini contrastanti che di lui si sono succedute. È questo l'obiettivo cui ha mirato l'Autore, nativo di Granada, già ordinario di Filosofia medievale e araba all'Università di Cordova e poi alla Complutense di Madrid, noto per le sue traduzioni di al-Fārābī, al-Kindī, Avicenna, Averroè e per i suoi volumi sulla ricezione araba del *De anima* (1992), su Avicenna (1994) e, più in generale, sulla filosofia araba e giudaica e sulla storia della filosofia medievale. Un obiettivo, ad avviso di chi scrive, pienamente raggiunto grazie anche a uno stile piano e controllato, alieno dalle tesi ad effetto ma poco supportate da un'adeguata conoscenza delle fonti.

Significativa è la citazione posta in esergo, tratta dal racconto *La ricerca di Averroè* di Jorge Luis Borges e che si chiude con la frase: «interpretare i suoi [= di Aristotele] libri come gli *ulema* interpretano il Corano era l'arduo proposito di Averroè». Dopo un «Preámbulo» (pp. 15-21) in cui si accenna fra l'altro alla metodologia adottata, la trattazione è ripartita in sette sezioni. La prima («El pensamiento filosófico en el mundo árabe», pp. 23-43) richiama nei suoi elementi essenziali il contesto storico-culturale in cui si collocano la figura e l'opera di Averroè: centralità della *Šarī'a* in quan-

to legge divina e quindi inappellabile (con il conseguente legame indissolubile fra religione e politica); distinzione fra la «ragione dialettica» seguita dalla teologia (*kalām*) e la ragione dimostrativa adottata dalla *falsafa*, «la cui origine fu greca ma il cui sviluppo fu islamico» (p. 34); affrancamento della filosofia islamica dall'influenza neoplatonica in vista di una migliore comprensione delle opere di Aristotele, all'insegna dell'unione tra filosofia e religione. Un obiettivo sistematicamente perseguito da Averroè entro un vasto orizzonte culturale che abbraccia anche la medicina e il diritto islamico (*Fiqh*). Non è un caso (mi riferisco alla sezione II, «Averroes. Su vida y su obra», pp. 45-74) che Abū-l-Walīd Muhammad ibn Rušd portasse lo stesso nome del nonno, illustre giurista e gran *qādī* di Cordova durante il periodo almoravide, morto nello stesso anno in cui nacque il nostro Averroè.

Veniamo allora alla sezione «Averroes y Aristóteles. Métodos de argumentación» (pp. 75-105). Nel filosofo arabo il proposito di commentare le opere del filosofo greco nasce dalla grande ammirazione per il metodo dimostrativo che le ispira. Di qui, in particolare, la critica di Averroè al modo di procedere di al-Ghazālī nella sua *Distruzione dei filosofi*, perché basato «unicamente su argomentazioni probabili, di tipo dialettico o retorico o persuasivo» (p. 83). Una critica che viene estesa anche ad al-Fārābī e ad Avicenna per non aver adeguatamente applicato la logica sillogistica dello Stagirita, rigorosamente dimostrativa, i cui compiti e metodi sono nettamente distinti da quelli della retorica e della poetica. A questo punto l'Autore si sofferma su «Averroes jurista. La filosofía y la religión» (pp. 107-134) nell'intento di far cogliere nella sua dimensione di intellettuale islamico (come si direbbe oggi) una figura che viene solitamente staccata dal suo contesto e inglobata nella storia del pensiero europeo. Il *Kitāb faṣl al-maqāl* (*Trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, risalente all'anno 1179 dell'era cristiana) fu composto da Averroè nella veste di *qādī* (giudice) di Cordova, ma sulla scia di Miguel Cruz Hernández l'Autore fa presente che «non v'è un Averroè teologo e un Averroè filosofo, poiché le sue opere dell'uno e dell'altro segno sono mescolate e non è possibile distinguere nettamente le une dalle altre» (p. 107). Il diritto islamico si era venuto articolando in alcune grandi scuole: Averroè non aderì alla scuola *Hanafī*, la «più flessibile e razionalista», ma alla scuola *Mālikī*, che era «abbastanza rigorosa» e in Andalusia era allora prevalente (p. 111). Nella *Bidāya* (*Il punto di partenza del giurista indipendente*) egli pone a confronto le varie scuole e sostiene, contro il letteralismo della scuola *zāhiri*, che sulle questioni su cui la Legge non si è espressa si può procedere con il ragionamento per analogia, in quanto «la prova dell'intelletto (*dalīl al-'aql*) dà testimonianza della solidità di un'opinione» (p. 115). Nel *Trattato decisivo* la filosofia non è vista come una minaccia per la fede, ma è ad essa complementare e il suo studio è anzi imposto dalla Legge in modo da progredire nella conoscenza del creato. Nella *Esposizione della «Repubblica» di Platone* (è noto che Averroè non disponeva della traduzione araba della *Politica*) la Legge islamica è considerata «analoga alla costituzione dello Stato ideale platonico, ove i filosofi occupano la posizione più elevata in quanto sono i più preparati a interpretare la Legge grazie alla loro capacità di ragionamento dimostrativo» (p. 130).

La sezione successiva («El universo», pp. 135-203) è dedicata alla fisica (ovvero alla filosofia della natura), all'astronomia e alla metafisica. Alla luce dei rapporti sopra accennati tra religione e filosofia diventa centrale la domanda «Universo eterno o creato?» (p. 157ss.). Il concetto di creazione è ben presente nel Corano, che però non dice nulla sul modo in cui essa è avvenuta. Contro l'emanatismo sostenuto da al-Fārābī ed Avicenna, «il Dio di Averroè è un agente autentico», che sulla scorta di Aristotele è presentato come «eterno e atto puro, la cui azione è costante e ininterrotta. [...] In quanto Primo Motore, l'azione di Dio non va intesa come imposizione di una forma

sulla materia, [...] ma come il principio che fa sorgere le forme che esistono in maniera potenziale nella materia». Questo però è un discorso filosofico, che la gente comune non è in grado di afferrare, per cui – osserva Averroè nel *Trattato decisivo* – «è necessario che il metodo seguito dalla Legge per insegnare alla gente l'origine del mondo appartenga ai metodi semplici da tutti riconosciuti» (pp. 162-163).

Dal mondo della natura al mondo dell'uomo. La sezione «Hombre» (pp. 205-257) è così suddivisa: «L'anima umana», «Le facoltà dell'anima», «La facoltà razionale o intelletto», «Etica e politica», «La medicina». Quest'ultima è trattata nel *Libro delle generalità della medicina*, un manuale di medicina in cui il riconoscimento della superiorità di Galeno nel campo dell'osservazione e della pratica medica si accompagna alla dichiarata superiorità di Aristotele nel campo argomentativo. Il tema più solleticante, com'è ovvio, è però quello dell'intelletto unico, che lo stesso Averroè riconosce «difficile e ambiguo» (p. 227) e che ricevette la formulazione più matura nel libro III del *Commento grande al «De anima»*. I sei diversi intelletti distinti dal Cordubense non vanno ipostatizzati, ma riferiti a diverse facoltà dell'anima, per cui «intelletto materiale e intelletto agente non sono altra cosa che un'unica e medesima sostanza. In quanto autore delle forme intelligibili, è chiamato agente; in quanto riceve queste forme, è materiale o in potenza. Orbene, esso non riceve le forme in sé medesimo, ma unito a un assetto corporeo, cioè quando sta nell'anima umana, dove riceve le forme astraendole dalle immagini sensibili che si producono nella capacità immaginativa, com'è proprio dell'uomo. Quando compie questa operazione l'intelletto materiale si costituisce come intelletto acquisito, che è l'autentico intelletto individuale e corrisponde alla scienza effettiva di cui dispone ogni individuo umano. Questo intelletto individuale partecipa al sapere universale. Ne consegue che l'intelletto materiale, in quanto disposizione che l'intelletto agente comunica alle anime, è unico per tutto gli uomini» (pp. 234-235). Una sequenza di distinzioni molto sottili, dunque, che avrebbe dato adito a un'interpretazioni assai netta e 'forte' come quella del *De unitate intellectus contra averroistas*. «È evidente – commenta l'Autore col tono distaccato dello storico – che la negazione dell'immortalità dell'individuo, non della specie umana, si potrebbe dedurre senza difficoltà alcuna, come fecero i lettori latini di Averroè» (p. 235). Una 'possibile deduzione', dunque, che ci riporta alla sfera ricca e composita della fortuna di una teoria filosofica e che fu all'origine di un lungo conflitto dottrinale.

L'ultima sezione («La posteridad de Averroes», pp. 259-287) è rivolta alla fortuna del Cordubense nel mondo islamico ed ebraico e nell'Occidente europeo. Nelle pagine conclusive l'Autore guarda anche all'oggi: dopo aver fatto presente che «la filosofia araba contemporanea si caratterizza per la sua diversità e il dinamismo, riflesso di molteplici tradizioni e contesti culturali», egli sottolinea che «una delle sfide principali sta nell'offrire risposte filosofiche che, senza rinunciare all'eredità islamica, rispondano alle domande del presente», e porta ad esempio la posizione di Hasan Hanafi (1935-2021), già docente di filosofia al Cairo (pp. 293-294). Operazione senza dubbio auspicabile, ma assai complessa e problematica. Ricordo che anni fa, scorrendo un sito islamico, mi incuriosì il seguente messaggio: «19-20 marzo 2016. *As-salamu alaykum* [= La pace sia con voi]. Vorrei conoscere come sono visti dal mondo musulmano odierno i filosofi arabo-medievali come al-Kindī, al-Fārābī, ibn Sinā, ibn Rušd. Grazie». Ed ecco la risposta, in sé coerente ma che non suscita molto entusiasmo per il deciso richiamo alla posizione di al-Ghazālī: «Ci sono molte cose sotto il nome di "filosofia", ma in genere – come sintetizzato da al-Ghazālī – ci sono diversi elementi, che alcuni esponenti della *falsafa* hanno tratto da alcuni pensatori greci, che sono in opposizione alle dottrine essenziali dell'Islam (quali l'eternità del mondo, etc.), che li allontanano molto dall'ortodossia o [giungono] persino fino alla miscredenza. Per avere un'idea

più dettagliata della visione islamica ortodossa sulla *falsafa* ti consiglio di approfondire le opere dell'Imam al-Ghazālī e la sua critica; anche in italiano ci sono molte sue opere tradotte» <http://islam.forumup.it/about11413-0.html>.

Gregorio Piaia*

Yves de Vallone, *La Religion du chrétien conduit par la raison éternelle*, Édition critique par Antony McKenna et Gianluca Mori. Avec la collaboration d'Aurelia Delfino, Honoré Champion, Paris 2023, pp. 545, € 88,00.

Mentre la ricerca sulla filosofia di Spinoza dispone di un corpus testuale definito e procede dunque con nuove interpretazioni, allargate anche al contesto, la ricerca sullo Spinozismo è invece un cantiere testuale in piena attività ed espansione, ancora lontano dall'aver stabilito un corpus completo. Questa recente edizione critica di un testo rimasto manoscritto e consegnato a tre soli codici, tutti conservati alla Biblioteca Nazionale Austriaca di Vienna, costituisce un significativo ampliamento di quel corpus, alla cerniera tra il Seicento e il Settecento. L'autore, Yves de Vallone (1666-1705), attraversò parecchie delle frontiere geografiche, religiose e culturali dell'epoca, prima di giungere nei primi anni del Settecento alla redazione di un grosso trattato, *La Religion du chrétien conduit par la raison éternelle*, che si presenta nel titolo come un testo "religioso" e "cristiano", mentre nella realtà dei suoi contenuti sviluppa una posizione filosofica e una critica sia dell'ebraismo sia del cristianesimo entrambe tributarie della lettura di Spinoza. Le peripezie dell'autore furono notevoli: nato in Francia, entrato a sedici anni nella Congrégation de Sainte-Geneviève, venne in conflitto con i superiori e ne uscì per emigrare prima in Svizzera, poi in Germania e infine nelle Province Unite. Convertito al protestantesimo calvinista, si confrontò con le posizioni di Malebranche e di Bayle, di Richard Simon e dei sociniani, per approdare allo studio di Spinoza, di cui conobbe sia l'*Ethica* sia il *Tractatus theologico-politicus*.

Dei tre curatori dell'opera i primi due, Antony McKenna e Gianluca Mori, sono protagonisti autorevoli della ricerca sui clandestini, mentre la terza, Aurelia Delfino, ha sostenuto nella Scuola di Alti Studi della Fondazione S. Carlo di Modena una tesi con l'edizione critica dell'opera (diretta da Paolo Cristofolini), confluita poi nel testo. Il volume contiene il libro de *La Religion* (p. 143-488), riccamente annotato, con l'indicazione di fonti esplicite ed implicite oltre a un robusto commento. All'inizio, l'ampia introduzione (p. 11-141) ricostruisce in tutti i dettagli la biografia dell'autore, i suoi scritti antecedenti, le coordinate culturali, religiose e filosofiche della sua personalità. Nessun dettaglio è sfuggito ai curatori che forniscono anche un'accurata ricognizione del contesto, basata su tutte le fonti anche rare e archivistiche, con molti apporti inediti. Ne viene così un affresco, che oltre alla figura di de Vallone, dipinge un passaggio storico cruciale dal cattolicesimo (giansenista e gesuitico) al calvinismo e alla Riforma radicale, dalla Francia assolutista alla libera Olanda, dal post-cartesianesimo allo spinozismo, dal *sola Scriptura* alla nascente critica storico-filologica del testo biblico.

Il punto di partenza per de Vallone è Malebranche con la sua filosofia dell'“Essere infinitamente perfetto” e soprattutto con la tesi dell'omogeneità/univocità della ragione tra Dio e l'uomo, mentre la via allo spinozismo non percorre la via

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

“maestra” (quella che porta dall’estensione intellegibile alla sostanza unica), come in Dortous de Mairan. De Vallone sceglie un itinerario diverso che a sua volta si biforca in due direzioni complementari. Da una parte, sul piano filosofico, è un sostenitore dell’ordine necessario della natura sulla falsariga di quei pensatori denunciati come atei da Cudworth, che troveranno poi il loro campione nel Filone nei *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume. Anche se le formulazioni sono a volte sfumate (de Vallone non rinuncia a fare della “intelligenza saggia e potente” il principio direttivo dell’universo), il senso diviene esplicito, specie alla fine dell’opera, ove dichiara una piena adesione al *deus sive natura* (senza nominare la sua fonte ma con frasi letterali). Questo deciso pronunciamento permette ai curatori di sciogliere l’ultima residua ambiguità nell’interpretazione della filosofia di de Vallone: «deismo finalistico o ateismo spinozistico»? (p. 101) La metafisica della sostanza e il ruolo delle forme sostanziali sono ancora di impronta aristotelica, ma il monismo del «grande tutto», la negazione della creazione e degli attributi antropomorfici della divinità, oltre al *deus sive natura* sono prettamente spinozistici. Quanto all’ateismo, McKenna e Mori ritengono che de Vallone sia un «athée à part entière», poiché la sua concezione della divinità interna al mondo lo distacca da ogni forma di deismo o teismo, tanto più quelli del suo tempo. Piuttosto che una definizione essenziale dell’ateismo è qui all’opera una definizione circostanziale, commisurata alle concezioni del divino correnti tra Seicento e Settecento.

L’altra via allo spinozismo percorsa da de Vallone è quella che si appoggia prevalentemente al *Tractatus theologico-politicus*, oltre che all’opera filologica e storica di Richard Simon. Qui l’adesione dell’autore, nel metodo e nella sostanza, è diretta, giacché quasi ogni capitolo del *Tractatus* (almeno nella sua parte critica, diverso il discorso sulla *libertas philosophandi* e gli articoli della religione universale, che non hanno riscontro nella *Religion*) ha il suo eco nel discorso di de Vallone. Per richiamare alcuni punti fondamentali: sul canone biblico e la dubbia autenticità del testo, il suo carattere adattato al popolo, la negazione del miracolo, la figura dei profeti, la natura della loro predicazione, sino all’esame della figura di Mosé (e della teocrazia da lui instaurata) e di Gesù ecc., dietro la *Religion* si legge chiaramente la lezione del *Tractatus*. Su due punti invece la *Vérité* è più autonoma. Il primo riguarda la figura di Gesù, l’analisi del Nuovo Testamento e la storia del cristianesimo. È noto che il *Tractatus* aveva riconosciuto uno statuto “eccezionale” a Gesù, non figlio di Dio ma comunque superiore ai profeti e a Mosé. Di Gesù de Vallone sottolinea invece l’insegnamento morale e la dichiarazione che il suo regno suo sarebbe «di questo mondo» (forse in questo è riconoscibile la lezione di Hobbes, opportunamente citato dai curatori: p. 348, 350, 418). Sul Nuovo Testamento e in generale sul ruolo degli evangelisti e della Chiesa nell’evoluzione della dottrina, la fonte principale è Simon. D’altra parte, il discorso erastiano del *Tractatus* sul ruolo delle autorità civili nel governo delle chiese e del culto pubblico non trova riscontro nella *Religion*, espressione di una mentalità politica ancora “francese”, malgrado la permanenza di de Vallone nelle Province Unite.

In conclusione, questa nuova accurata edizione dell’opera di de Vallone ci permette di studiare un itinerario del pensiero francese alla filosofia di Spinoza diverso da quelli già noti, come il *Traité des trois imposteurs* e Boulainvillers.

Gianni Paganini*

* gianenrico.paganini@uniupo.it; Università del Piemonte Orientale/Accademia dei Lincei.

Alessandro Nannini, *Il segno e l'immagine: Estetica e semiotica delle arti da Du Bos a Lessing*, Mimesis, Milano 2023, pp. 199, € 20,00.

Il recente libro di Alessandro Nannini prosegue in direzioni nuove l'indagine storica sulle origini del discorso estetico-logico moderno avviata dall'autore nella monografia *Al di qua del logos: Logica delle idee estetiche tra Baumgarten e Kant* (Mimesis, Milano 2022). Mentre il precedente lavoro aveva come filo conduttore l'idea settecentesca di una "pregnanza" percettiva, manifestantesi in ambito estetico ma inespri- mibile con gli strumenti del discorso verbale, il nuovo libro considera, in un certo senso, il rovescio della questione, ossia l'idea che arte e linguaggio condividano l'uso di strumenti espressivi di natura segnica. Se la possibilità di un approccio semiotico ai fenomeni artistici può sembrarci oggi quasi ovvia, è forse perché abbiamo perso di vista la complessa articolazione storica del dibattito teorico che ha reso tale approccio praticabile. Il libro di Nannini offre dunque una preziosa esplorazione di questo retroterra storico-filosofico, riuscendo a isolare le diverse linee di pensiero che, intersecandosi, hanno posto le basi per la nascita di un'estetica semiotica nella Germania del diciottesimo secolo.

Tra i protagonisti del libro, ritornano in prospettiva diversa alcuni autori e testi già al centro della storia narrata nel volume del 2022. Anche nel lavoro più recente, infatti, la chiave di volta della ricostruzione storica è la figura di Baumgarten, di cui Nannini delinea con precisione sia il contributo innovativo, sia il complesso debito teorico tanto verso la metafisica wolffiana quanto verso il pietismo. In entrambi i lavori, inoltre, un ruolo di primo piano tra le fonti è affidato al celebre articolo pubblicato da Leibniz nel 1684, le *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, e alla sua variegata ricezione settecentesca. Tuttavia, mentre nel volume del 2022 l'attenzione si concentrava sulla teoria dei gradi di conoscenza e in particolare sulla dimensione cognitiva dell'oscuro e del chiaro-confuso, nel presente lavoro diventa centrale la distinzione leibniziana tra pensiero intuitivo e pensiero simbolico, anch'essa oggetto di intensa rielaborazione da parte di Christian Wolff e dei filosofi da lui in varia misura influenzati. La questione è affrontata nel capitolo 3 (*Baumgarten e la riforma della semiotica wolffiana*, pp. 45-65): se Leibniz e Wolff assumevano la funzione cognitiva del segno come caratterizzando il pensiero simbolico rispetto al pensiero intuitivo, Baumgarten estende tale funzione anche a quest'ultimo, teorizzando la «necessità del segno anche nel caso della conoscenza intuitiva» (p. 54), e affidando la distinzione tra le due modalità cognitive al prevalere della rappresentazione del segno o della cosa. Per spiegare questa evoluzione, Nannini richiama la distinzione luterana tra spirito e lettera, che giunge a Baumgarten filtrata attraverso la tradizione pietista, la stessa da cui egli trae l'idea di una facoltà mentale (la *facultas characteristic*) deputata all'uso dei segni – idea che lo porta a teorizzare una scienza dei segni come disciplina autonoma. Il padre dell'estetica nel senso moderno del termine si rivela quindi essere anche il padre della semiotica, ma il legame tra le due discipline è secondo Nannini «ben più radicale»: entrambe esprimono infatti la «finitezza dell'uomo nel suo radicamento corporeo», che si manifesta come «inespugnabilità della conoscenza sensibile» nel caso dell'estetica, e come «inaggrabilità della mediazione segnica» nel caso della semiotica (p. 57). Corollari di questa contaminazione baumgarteniana tra discorso estetico e discorso semiotico saranno quindi, da un lato, la considerazione estetica dei segni in quanto oggetti di percezione sensibile e, dall'altro, la considerazione semiotica delle immagini.

Una volta universalizzata la componente segnica della conoscenza, la moderna distinzione psicologico-cognitiva tra pensiero intuitivo e pensiero simbolico tende a ricombinarsi in vario modo con l'antica distinzione semiologica tra segni naturali e se-

gni artificiali, che costituisce infatti il secondo filo conduttore del libro. Il tema viene introdotto nei primi due capitoli, dedicati rispettivamente a Jean-Baptiste Du Bos (*Segni naturali e segni artificiali in Du Bos*, pp. 17-32) e a Johann Jakob Breitinger (*Breitinger e la riabilitazione dei segni artificiali*, pp. 33-43). Movendo dal classico precetto *ut pictura poësis*, entrambi gli autori si servono della distinzione naturale/artificiale per dar conto delle differenze tra il dipinto, immagine visiva che riproduce l'oggetto per somiglianza, e la parola, immagine acustica che evoca l'oggetto per convenzione. Mentre Du Bos, assumendo la rappresentazione pittorica come paradigma di imitazione naturale, considera la poesia come «nient'altro che pittura diluita e dilatata» nel tempo necessario a scandire le parole (p. 30), Breitinger mette in discussione il privilegio dei segni naturali usati dalle arti visive, abbandonando l'idea che la loro naturalità implichi di per sé una maggiore forza espressiva: quello che il segno artificiale stesso fornisce è «uno stimolo sensoriale a pieno titolo, e non una versione opacizzata del segno naturale» (p. 41).

Nel dibattito tedesco, tuttavia, è Wolff a impostare i termini della questione. Oltre a teorizzare in ambito psicologico la funzione cognitiva del segno (capitolo 3: vedi sopra), Wolff delinea in sede di ontologia una vera e propria metafisica dei segni. Il capitolo 4 (*Segni naturali e combinatoria in Wolff*, pp. 67-78) esplora la possibilità, aperta dalla semiologia wolffiana, di «naturalizzare» i segni artificiali stessi sfruttando la distinzione tra segni primitivi e segni derivativi, in modo da costruire artificialmente segni «trasparenti al loro designato» (p. 76) e realizzare una quasi-riduzione della conoscenza simbolica a conoscenza intuitiva. Il progetto wolffiano fa quindi leva, come ho suggerito altrove, sulla struttura compositiva di segni e significati. Volendo sviluppare ulteriormente l'analisi di Nannini, si potrebbe allora osservare come i diversi espedienti simbolici di matrice wolffiana esaminati nel capitolo 6 (*Segno essenziale e segno geroglifico*, pp. 99-115), volti a garantire l'applicabilità delle categorie semiotiche anche al di fuori del linguaggio verbale, facciano perno, in sostanza, sulla possibilità di attribuire un qualche grado di composizionalità anche a classi di segni non-verbali (cioè a condizione, ovviamente, di non ritenere eccessivamente anacronistico l'uso di questa nozione per esplicitare certi presupposti del discorso filosofico-linguistico moderno).

Il capitolo 5 (*Verso un'estetica semiotica*, pp. 79-98) conferma l'idea che per comprendere gli sviluppi del dibattito estetico-logico sui segni ci si debba necessariamente riferire a Baumgarten nel distinguere un prima e un dopo. Partendo dalla sorprendente espunzione della distinzione tra segni naturali e artificiali dall'ontologia baumgarteniana, Nannini mostra come distinzioni analoghe affiorino in realtà nello stesso autore sia in ambito etico (o più precisamente, semiotico-morale), dove l'artificialità si traduce in artificiosità, sia in ambito estetico, dove la «bella designazione» richiede che si «rispetti la priorità del designato, e dunque la superiorità della conoscenza intuitiva su quella simbolica» (p. 87). Nannini interpreta i contributi semiotico-estetici di Baumgarten e, ancor più, del suo allievo Georg Friedrich Meier come radicalizzazioni dell'idea wolffiana che l'origine artificiale del segno non ne pregiudichi la potenziale espressività naturale: «il vincolo semiotico della "naturalità" potrà così saldarsi al più ampio vincolo estetico della "naturalizza"» (p. 93).

Gli ultimi tre capitoli seguono gli sviluppi di questi temi nella seconda metà del Settecento, dunque nel cuore dell'Illuminismo tedesco. Il capitolo 7 (*Dall'estetica semiotica alla semiotica delle arti*, pp. 117-138) esamina i tentativi, da parte di Moses Mendelssohn e Gotthold Ephraim Lessing, di estendere l'approccio estetico-semiotico alle arti figurative, usando le distinzioni semiologiche risalenti alla filosofia post-leibniziana per classificare le diverse arti e ripensare il rapporto tra poesia e pittura. La tesi

di Nannini è che proprio questo lavoro sulle categorie tradizionali abbia aperto la strada allo «studio comparativo dei diversi tipi di rappresentazione estetica sulla base di *media* diversi» (p. 120). Mentre Mendelssohn organizza la propria classificazione a partire dalle diverse possibilità espressive dei segni naturali e dei segni arbitrari, Lessing sposta l'attenzione sull'adeguatezza degli oggetti rispetto alle diverse forme artistiche. Nannini descrive questa svolta come «una vera e propria rivoluzione copernicana» (p. 128), ma forse sarebbe più opportuno parlare semplicemente di un'evoluzione di aspetti già in parte emersi nella trattatistica precedente. Da un lato, infatti, si può notare come Wolff stesso avesse sottolineato, in opposizione al carattere simultaneo della percezione visiva, il carattere consecutivo-temporale del segno linguistico in quanto suono articolato, oggetto di percezione acustica. Dall'altro, è noto quanto l'attenzione verso l'adeguatezza degli oggetti rappresentati fosse una preoccupazione costante già nell'estetica di Baumgarten.

Nannini si sofferma sul ruolo che Lessing affida alla metafora nell'assicurare anche alla poesia la disponibilità di segni naturali: «I segni artificiali della poesia [...] dovranno anche cercare di essere sensibilmente simili ai caratteri del loro *signatum* concreto in particolare per via metaforica» (p. 135). A questa lettura si può tuttavia obiettare che nella metafora la relazione di somiglianza non investe i segni stessi: come emerge dal passo di Lessing citato da Nannini, la somiglianza è piuttosto tra «l'oggetto indicato» (il designato letterale del segno) e «un altro» oggetto (il significato metaforico; p. 135). Più che operare una naturalizzazione del segno linguistico stesso, la metafora nella sua accezione lessinghiana sembra trasferire il peso della relazione semantica al significato letterale del segno, facendo di questo (e non del segno linguistico) un segno naturale di un'altra cosa, in forza della naturale somiglianza con essa.

Il capitolo 8 (*Il segno vivo*, pp. 139-150) rilegge il tema tardo-illuminista dell'interesse legato alla fruizione della rappresentazione artistica o poetica alla luce dei temi baumgarteniani della «pregnanza» dei segni e della conoscenza «viva», discutendo autori come Christian Garve, Johann Gottfried Herder, e Johann August Eberhard. L'ultimo capitolo (*Pittura musicale e mimesi espressiva*, pp. 151-165) considera principalmente la riflessione estetica di Johann Jakob Engel e i suoi tentativi di applicare le categorie semiologiche ad arti performative come la musica e il teatro, in cui diventa centrale l'espressione dell'interiorità nella sua dimensione temporale. Notevole, in questo contesto storicamente così distante dalle fonti di partenza, il persistere di concetti tipici della semiologia wolffiana, come quello di «segno essenziale», usato per descrivere la valenza mimetica che gli elementi paraverbali assumono nella recitazione.

Manca una sezione conclusiva, ma per un quadro d'insieme ci si potrà utilmente riferire alle considerazioni generali anticipate nell'*Introduzione* (pp. 7-15). Benché a tratti si possa avvertire, durante la lettura del libro, l'esigenza di un esame più analitico delle argomentazioni, nel complesso il percorso storico-teorico delineato nel volume appare chiaro, coerente, e ricco di spunti per ulteriori approfondimenti. Per esempio, sarebbe interessante tematizzare, in relazione alle questioni trattate, il rapporto tra verità e finzione, che qui resta in ombra ma che costituisce, in Baumgarten soprattutto, un collegamento importante tra discorso semiotico e discorso estetico.

Matteo Favaretti Camposampiero*

* matteo.favaretti@unive.it; Università Ca' Foscari Venezia.

Johann Gottlieb Fichte, *Fondazione dell'intera dottrina della scienza*, a cura di Guido Boffi, Orthotes, Napoli 2024, pp. 286, € 22,00.

La ricerca italiana su Johann Gottlieb Fichte si arricchisce via via di contributi originali, rivolti alla sua filosofia fondamentale – designata dall'autore con la parola-chiave: dottrina della scienza – oppure attenti alle opere e agli scritti cosiddetti popolari o applicativi, finalizzati a offrire una comprensione dell'epoca alla luce di principi trascendentali o schemi di applicazione degli stessi nell'orizzonte concretamente storico. Le ricerche italiane dopo la Seconda guerra mondiale hanno accompagnato la realizzazione e pubblicazione della Edizione completa storico-critica di Fichte promossa dalla Accademia bavarese delle scienze e diretta da Reinhard Lauth (primo volume: 1962). Sono state oggetto di rinnovato studio le opere universalmente conosciute e riconosciute, in particolare però – come è comprensibile – hanno attratto forte interesse i testi finora inediti, ad esempio manoscritti delle lezioni universitarie, *Nachschriften* tratte dalle lezioni, testi delle introduzioni ai corsi accademici, parti dell'epistolario rimaste sconosciute e “scoperte” nel lavoro di curatela. Gli studiosi italiani, ma non solo loro, hanno perciò avuto a disposizione un materiale nuovo, che ha sollecitato ampiamente l'indagine filosofica oppure la elaborazione di importanti traduzioni secondo criteri moderni.

L'Edizione completa nasce come connubio di filosofia e filologia. Le ricostruzioni testuali offrono motivi allo studio critico-problematico, traendo sollecitazione dai dibattiti filosofici, ma anche dal nuovo contesto ermeneutico e scientifico, per riflettere su questioni di principio. L'edizione bavarese nasce e si sviluppa entro un contesto vitale, in una discussione sulla migliore filosofia, che comunque è risposta al vissuto originale dell'ego: si dia verità. Il suo scenario è quello della politica europea fra la Rivoluzione e la Restaurazione (fra Napoleone Bonaparte e Metternich – si potrebbe dire in modo certo semplicistico!). Ho evocato alcuni tratti del quadro generativo in cui è nata la nuova edizione italiana della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/5* che qui si discute. Essa è opera di Guido Boffi, che aveva già dato una prima traduzione della *Grundlage* stessa: *Fondamento della intera dottrina della scienza* (testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2003). Boffi, in collaborazione con Franco Buzzì, ha pubblicato anche una competente traduzione della *Anweisung zum seligen Leben* (*Introduzione alla vita beata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004). Boffi traduce il termine *Grundlage* del titolo non con *Fondamento*, come nella prima edizione, ma con *Fondazione*, che valuta più prossimo alla intenzione di Fichte e alla destinazione didattica dello scritto (corroborato in ciò anche dalla recente edizione inglese di Dan Breazeale: *Foundation*, Oxford 2021).

Questa nuova edizione della *Grundlage* è caratterizzata, mi sembra, dalla intenzione di ripensare la prospettiva sistematica della dottrina della scienza nel contesto problematico della discussione sulla natura della filosofia fichtiana nel suo nesso con Kant e Reinhold, che impegna la ricerca su Fichte dagli anni Sessanta. Essa contiene il principio, o meglio il *Grundsatz*, termine che Boff traduce con “principio fondamentale”. La costituzione della principialità, la fondazione, è connessa a priori nei tre *Grundsätze* della *Grundlage* – laddove però il secondo e il terzo sono derivabili dall'uno, non viceversa; insieme danno il concreto vivente, cioè l'io nella sua forma formante (Parreyson). Ogni conoscenza e sapere, ogni intelligenza e inteliezione, così teoretica come pratica, si pone, perché l'io è il ponente, ed è il ponente, perché l'io si pone; l'io è il porre (agire dell'intelligenza) che si riguarda nel suo porre sé. Il porsi dell'io non è allora la presenza (*Vorandenheit*) di un sostrato come principio preriflessivo oppure una causalità relativa al sensibile, ma è agire intellettuale e auto-intuizione insieme. Ciò

che la riflette è la filosofia come filosofia trascendentale, ovvero come ricostruzione delle azioni originarie della coscienza, egoità trascendentale.

La nuova edizione italiana è articolata grosso modo in tre parti. Una prima parte, intitolata “Genesi materiale e ideale dell’opera”, ne illustra a suo modo il profilo filosofico soprattutto sulla base delle opere del primo ciclo jense. Una seconda parte è l’opera stessa. Boffi compone anche un utile lessico dei termini tecnico-filosofici adoperati, con la proposta dei corrispondenti termini italiani insieme. La terza parte, “Non io. Voci, vuoti”, è un vero proprio saggio autonomo, che ha a suo centro genetico – se intendo bene – il “non” del non io, il momento epistemologicamente centrale della negazione, o della negatività. Nessuna determinata affermazione, senza la negatività, senza il “non” io; nessuna negazione d’altra parte senza posizione, senza l’apertura del campo trascendentale.

Boffi tratteggia con finezza le caratteristiche essenziali del tipo di sapere, o di esperienza, che stiamo costruendo (*Vor- e Nachkonstruktion*). Il suo principio deve valere quale unico fondamento (*Grundsatz*) dell’intero dell’esperienza, non è a sua volta fondabile per via dimostrativa, ma deve essere pensato come sua volta evidente e incondizionato, capace di giustificarsi a partire da sé e non da altro, in maniera riflessa. Il fatto che ogni sapere presuppone il *Grundsatz* non fa di questo un presupposto ontologico-metafisico, in quanto la presupposizione avviene all’interno del campo trascendentale che si costituisce con lo stesso evento performativo del principio del sapere, grazie a un atto teoretico e pratico della libertà. L’equivoco a lungo perpetrato, secondo Boffi, nella ricezione di Fichte, di cui non sono stati esenti Schiller e Goethe, consiste nell’aver «ontologizzato l’egoità-ipseità in senso sostanziale e teologico-metafisico» (p. 243). Bisogna invece tenere fermo il carattere trascendentale e pratico-teoretico del sapere che non toglie affatto l’essere, ma ne realizza la determinazione congruente, come ha sottolineato Gustavo Bontadini.

La strada intrapresa da Fichte – osserva Bozzi – è quella di pensare a fondo il non io, in particolare la sua virtuosità epistemologica e antropologica. «È la *Fondazione* fichtiana del 1794/45 ad apparecchiare il non-io per il convito filosofico, a tesserne l’intera trama teoretica. Prima e dopo Fichte nessun altro filosofo ha operato con tale concetto producendovi spostamenti, novità, biforcazioni» (p. 248) Mi limito qui focalizzare l’avvio del discorso. La trattazione del non io della *Grundlage* sotto il cielo filosofico di Jena nel 1794 sembra anticipata, o può considerarsi anticipata, da una rappresentazione teatrale di Schiller, ovvero il personaggio di Franz Moor nei *Masnadierei* (1782). Come è noto Schiller e Fichte vivevano entrambi a Jena in quel periodo, l’ipotesi di lavoro di Boffi è che sussista un non io vissuto e rappresentato da Schiller nella tragedia prima della sua concettualizzazione filosofico-trascendentale e altresì prima che Fichte “diventi” Fichte – nella filosofia! A differenza del fratello Karl Moor, che rappresenta la pienezza dell’umano, una natura ideale e magnanima, Franz Moor nega la natura buona di Karl, «ne è una irricomponibile effrazione, e la smentita» (p. 250) Il suo agire, autoriferito e basato sulla sola potenza cerebrale della mente, finisce con l’esorbitare dalle leggi della natura e per abbattere i loro limiti senza porne di nuovi, come invece farà «la soggettività pratica fichtiana». Boffi sottolinea che il problema che solleva Franz Moor – il non io teatrale, anticipo di quello filosofico, «la forza trascinante della sua disumanità», p. 251) – è la questione del limite, che diventerà martellante di lì a poco nei paragrafi centrali della *Fondazione*: limite dell’umanità cioè della natura sia in quanto natura umana sia in quanto natura generale delle cose.

Tuttavia il non io, sia quello teatrale di Moor sia quello filosofico della *Grundlage*, rivela una natura dialettica. Ogni atto di Franz e ogni sua parola suonano infatti inscoltabili, irricevibili, privi di umanità, e tuttavia è precisamente il loro impatto urtante

(*Anstoss*) e interpellante a permettere l'affermazione della ragionevolezza e il riconoscimento dei suoi limiti, la formazione della immagine di ciò che è naturale e umano. Orbene, abitare questo suolo ed elaborarvi forme di vita socievoli fra costellazioni di singolarità e di cooperazione, non può prescindere dal non io. Con altra accentuazione linguistica: perché l'egoità possa costituire l'esperienza del mondo, vivere e viverci, non basta la nuda e cruda identità con se stessa. Non basta che io sia io (primo *Grundsatz*). Occorre che sia posto anche altro, occorre una seconda positio o attività. Da ciò la necessità formalmente incondizionata di un secondo *Grundsatz* perché qualcosa sia pensabile come possibile, realizzando il compito di una filosofia trascendentale. Questa partenza dal non io – che non toglie affatto la intuizione intellettuale dell'io, ma la integra del limite – rappresenta senza dubbio una mossa originale della rielaborazione, ed esorta a riprendere in mano la *Grundlage* che è opera innovatrice, ardua e radicale, una opera che parla al pensiero. È perciò merito del curatore Guido Boffi d'averla fatta di nuovo conoscere con competenza, rigore e partecipazione critica.

Marco Ivaldo*

Andrea Colombo, F.H. Bradley e W. James. *Un dibattito metafisico alle origini del pensiero contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 204, € 20,00.

Nell'ultimo decennio è sorto un rinnovato interesse intorno alla scuola del cosiddetto idealismo britannico (*British idealism*) che tra il finire del Diciannovesimo secolo e l'inaugurarsi del Ventesimo esercitò un'influenza pressoché egemone sulle università di Inghilterra e Scozia, tale da imprimere un segno ben visibile nell'intero mondo culturale di lingua anglofona. Ritenuto impropriamente fino ai tempi recenti niente più che una costola dell'idealismo hegeliano (da cui la nomea di "neoidealismo" o "neohegelismo" spesso attribuita al movimento), gli studi più aggiornati hanno inteso smarcarsi da questo luogo comune storiografico, ripercorrendo con maggior consapevolezza il vasto ed eterogeneo panorama di influenze esercitate su figure come Thomas Hill Green, Edward Caird e Francis Herbert Bradley, le cui letture furono composte da un novero di autori francamente irriducibile al solo Hegel e dal quale non può essere estromesso l'empirismo di Berkeley e Hume, né tantomeno il realismo critico di Herbert o l'idealrealismo di Lotze. Guillaume Lejeune (*De la relation au processus. L'idéalisme britannique et ses enjeux épistémiques, moraux et politiques*, LIT Verlag, Zurich 2019) e William Mander (*The Unknowable. A Study in Nineteenth-Century British Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2020), ad es., hanno persuasivamente dimostrato come l'idealismo britannico nasca a fronte di un'insoddisfazione verso la concezione empiristica del conoscere, dalla quale eredita tuttavia lo stesso orizzonte problematico. Quella dell'idealismo britannico è dunque una filosofia dell'esperienza in quanto ritiene che l'analisi dell'esperienza sia il metodo più adeguato per risolvere il problema dell'essere, e l'accusa da esso rivolta all'empirismo è quella di fornire una lettura *errata* dell'esperienza medesima (testimonianza esemplare ne è l'imponente *Introduction to Hume's Treatise on Human Nature* di Green).

Il volume di Andrea Colombo, F.H. Bradley e W. James. *Un dibattito metafisico alle origini del pensiero contemporaneo* si colloca in questo solco, volendo «presentare l'autore di *Apparenza e realtà* in una veste che permetta di chiarirne meglio il pensiero rispetto a una certa tradizione che lo ha descritto come il propugnatore di un si-

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

stema concettuale puramente astratto, oppure come un mero epigono di Hegel e dell'idealismo tedesco in Inghilterra» (p. 7). Nel far ciò, Colombo ha il merito di richiamare le istanze empiriste che il filosofo inglese fonde insieme con quelle idealiste, senza trascurare di menzionare anche il pensiero greco di Platone e Aristotele, «che viene utilizzato da Bradley e dai suoi contemporanei [idealisti] per “completare” ciò che all'idealismo tedesco mancherebbe» (p. 15). In seconda battuta, il pensiero di Bradley è apprezzabilmente esaminato nella sua interezza a partire dallo spesso trascurato saggio *The Presuppositions of Critical History* del 1874 e dagli *Ethical Studies* del 1876, opere che sotto la lente dell'analisi rivelano contenere già i semi delle opere della maturità.

Fin dallo studio giovanile sui presupposti del metodo storiografico Bradley prende a indagare la natura del pensiero e, nello specifico, la capacità del pensiero di cogliere attraverso giudizi e inferenze la realtà che si offre nell'esperienza. Nel successivo lavoro di filosofia morale, questa realtà è descritta essenzialmente come «totalità infinita» (p. 40), nozione che Bradley semantizza evitando sia le contraddizioni di un infinito puramente quantitativo, sia le ambiguità di un infinito qualitativo trascendente. «Bradley arriva quindi a chiedersi come sia fatto e come sia pensabile un vero infinito, ovvero un infinito che non sia in alcun modo descritto o paragonato al finito, e la risposta che offre riprende i passi più celebri della *Scienza della Logica* di Hegel [...]. In altre parole, l'infinito è un'attività trasformativa che non contraddice, ma fonde e modifica, sussumendo nel proprio processo le parti finite che come tali non vengono semplicemente negate, ma risolte in qualcosa di superiore» (pp. 32-33). Se dunque un apporto hegeliano è presente nel pensiero bradleyano, tale insiste sulla concezione della realtà come “universale concreto”, “organismo” che assorbe e trasforma le sue istanze finite. Bradley però si discosta da Hegel in quanto non ritiene che questo organismo possa essere espresso in termini concettuali, marcando così una radicale cesura con il filosofo tedesco.

Colombo presenta la filosofia di Bradley come una filosofia dell'esperienza, la quale si interroga sul rapporto tra esperienza e pensiero riflessivo, oggetto esplicito dei testi della maturità: i *Principles of Logic* del 1883 e *Appearance and Reality* del 1893. La filosofia è così fatta consistere in «quell'attività volta all'individuare, indagare e chiarire le regole universali-razionali che muovono e spiegano il funzionamento della riflessione» (p. 58). Come detto, Bradley è però scettico rispetto all'effettiva capacità del pensiero di cogliere l'esperienza: il pensiero, in altre parole, non è in grado di ricostruire la totalità dell'esperienza. Ciò che il filosofo «sembra dunque porsi come obiettivo è quello di chiarire, in modo definitivo e completo, tutto ciò che è effettivamente e coerentemente accessibile al pensiero, marcandone contestualmente, in modo kantiano, ovvero critico, i limiti oltre cui ogni slancio della riflessione risulta invece illecito o infondato» (p. 59). Tale sostrato kantiano si riflette nell'impostazione dei *Principles of Logic*, opera che sviluppa non una logica formale omologa a quella che si sarebbe affermata successivamente grazie all'operato di Moore e Russell, bensì una logica metafisica, “trascendentale” potremmo dire, intesa a valutare le condizioni di validità delle categorie adoperate dal pensiero. Per il filosofo inglese, l'attività del pensiero coincide con l'atto di giudizio attraverso il quale il pensiero riferisce un contenuto ideale a una realtà collocata al di là dell'atto stesso. Colombo nota come il termine “atto” sia fondamentale in questo contesto «perché indica, da un lato, sia come Bradley abbia in mente un'operazione non meramente discorsiva o formale, sia come il giudizio sia sempre vincolato a qualcosa di pratico, ovvero a un agire e a un risultato di questo agire» (p. 45). In tutto ciò che esiste è possibile distinguere, infatti, due aspetti: l'esistenza, cioè il fatto “che” una cosa esiste (il *that*), e il contenuto, il “che cosa” essa è

(il *what*). Ora, l'atto di giudizio presuppone una separazione del *what* dal *that*, con la quale il pensiero trasforma il contenuto logico di un fatto empirico in un concetto universale, che il pensiero riferisce successivamente alla realtà esperita come suo attributo. Separando il contenuto ideale dal fatto concreto, il pensiero astrae dalla rete di connessioni in cui quel contenuto era immerso dando così vita a un termine che è sì astratto, e quindi più generale rispetto al fatto da cui ha avuto origine, ma altresì impoverito di significato. L'attività del pensiero consiste nel tentativo di espandere il contenuto dei propri concetti, in modo da arricchirli di determinazioni che li rendano adeguati, cioè identici, al contenuto originariamente dato (su questo punto si veda un pertinente approfondimento di Giulio Cavalli, *Dal concetto all'esperienza. L'universale concreto in Bradley e nel primo idealismo britannico (1865-1893)*, «Verifiche», 53 [2024], 1-2, pp. 193-218). «L'esperienza si dà intera, ma il pensiero ne può solo estrapolare una parte e agire su questa (l'idea, i giudizi). [...] Così, il pensiero frantuma l'unità del Reale, ma è anche in grado di riportare ogni determinazione al di là di se stessa tramite i giudizi, col risultato che, in parte, la singola determinazione viene ri-ordinata verso una completezza maggiore» (p. 55). In altre parole, per Bradley, così come per Hegel, il pensiero vuole ricreare concettualmente l'esperienza; eppure, come sottolinea Colombo, proprio il carattere pratico del pensiero, in quanto implica un'attività che altera l'unità dell'esperienza, rende strutturalmente impossibile questa operazione.

Affrontando questi temi Colombo vuole allora allontanare da Bradley l'accusa di teoreticismo, esibendo come il filosofo inglese intenda salvaguardare la ricchezza dell'esperienza (e, quindi, della realtà) rivelando i limiti strutturali del pensiero. A ciò è dedicata soprattutto l'esposizione di *Appearance and Reality*, nel quale Bradley sottopone a critica radicale l'intero apparato categoriale della storia della filosofia occidentale, incapace di afferrare la vera natura dell'Assoluto. Affrontando le categorie di qualità primaria e secondaria, di sostanza e accidente, e, infine, la categoria a cui tutte sono riconducibili, quella cioè di *relazione*, egli esibisce l'intrinseca autocontraddittorietà del pensiero, incapace di pensare coerentemente l'unità del molteplice. Contro un certo luogo comune di origine russelliana che vorrebbe Bradley affermare la realtà delle sole relazioni interne, Colombo ricorda che *qualsiasi* relazione è destinata ad incapere in una qualche forma di regresso all'infinito e che pertanto ogni relazione è da considerarsi apparenza e non realtà. Il pensiero è però in grado di riconoscere le apparenze come tali e di intuire la necessità di oltrepassare la contraddizione, individuando proprio nel principio di non contraddizione una conoscenza salda e indiscutibile della realtà autentica. Su questo fondamento l'Assoluto deve essere concepito come una realtà definita dalle note della *coerenza* e della *completezza*, alla quale non può dunque che appartenere lo stesso pensiero e la totalità delle apparenze da esso prodotte.

Calibrare correttamente il rapporto tra le apparenze e l'Assoluto è notoriamente il compito più arduo richiesto all'interprete di Bradley. Solitamente questo legame è caratterizzato come una forma di trascendenza, per quanto debole, dell'Assoluto sull'esperienza. L'Assoluto include e oltrepassa l'esperienza e le apparenze, risolvendo le contraddizioni in esse contenute e sopprimendo la forma relazionale che le caratterizza. Colombo rifiuta però queste soluzioni «solipsistiche e mistiche» (p. 92) e sceglie di ritrarre la filosofia di Bradley come una filosofia dell'esperienza indirizzata verso l'immanenza radicale. Secondo questa prospettiva, che segue l'indirizzo di ricerca già proposto da Gaetano Rametta (*La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*, CLEUP, Padova 2006), la realtà è per Bradley pura esperienza, l'esperienza è pura processualità e l'Assoluto si identifica con tale processo. L'Assoluto è così dinamico e non statico. La peculiarità dell'interpretazione di Colombo consiste tuttavia nell'enfatizzare il tono kantiano (e financo fichteano) della speculazione brad-

leyana. L'Assoluto non coincide semplicemente con l'esperienza nella sua processualità, ma piuttosto, poiché esso «si dà sempre come esperienza e quindi si offre sempre come già fratturato in relazioni» (p. 103), «è descrivibile come la condizione trascendentale del darsi di ogni esperienza: il *that* in cui immediatamente e costantemente non può che costituirsi un *what* e, contemporaneamente, il *that* che non può che sussistere e insistere al di sotto di ogni *what*» (p. 104). Esso appare quindi come un principio indifferenziato che si moltiplica nei contenuti determinati dell'esperienza e che, se così non si moltiplicasse, si ridurrebbe a uno zero.

Questa interpretazione può farsi forza di quelle affermazioni nelle quali Bradley asserisce tanto che l'Assoluto ci è noto attraverso un sentimento, un *immediate feeling* di natura pre-razionale che si manifesta come una totalità organica priva di fratture, quanto che questo sentimento immediato è l'origine stessa del pensiero e delle relazioni. Il sentimento è infatti lo stadio originario dell'esperienza e lo sfondo permanente di ogni contenuto determinato. A fronte di ciò Colombo, tuttavia, non sembra dedicare sufficiente spazio ad una discussione critica con le prospettive avverse, le quali, dal canto loro, possono rivendicare la natura sopra-razionale dell'Assoluto medesimo, il quale oltrepassa sia il pensiero riflessivo che il sentimento immediato, e che, così facendo, ribadiscono il valore solo analogico dell'identificazione del *feeling* con l'Assoluto effettuata da Bradley. In aggiunta a ciò, dal punto di vista metafisico, domando: come potrebbe essere tenuta ferma l'incontraddittorietà dell'Assoluto se esso, come sostiene l'Autore, non può non offrirsi che in forma relazionale e dunque contraddittoria? Oppure, in termini inversi, come potrebbe un Assoluto che è inteso come condizione trascendentale del darsi di ogni esperienza escludere da sé le contraddizioni in cui esso è chiamato a determinarsi? L'interpretazione di Colombo dovrebbe chiarire quindi come possa l'Assoluto «abbraccia[re] ogni differenza in un'armonia onniinclusiva» (p. 90) ed escludere da sé la contraddizione senza oltrepassare l'esperienza finita in una dimensione trascendente.

Di particolare interesse è infine la seconda parte del volume, intitolata *Il pluralismo di W. James e il dibattito con Bradley*, dedicata alla ricostruzione del dibattito avvenuto tra Bradley e William James. Il merito di questa sezione consiste nel rilevare, al di sotto delle reciproche incomprensioni, i punti di contatto che hanno consentito l'instaurarsi di un dialogo tra due autori provenienti da tradizioni pur così diverse. James e Bradley condividono in primo luogo la critica della psicologia empiristica, colpevole di elaborare un'immagine atomistica dell'esperienza; in secondo luogo, entrambi rintracciano «la radice sensibile del pensiero» (p. 121), da individuare in una forma di esperienza immediata (o pura) che precede logicamente e cronologicamente lo sviluppo dell'intelletto astratto; in terzo luogo, essi tematizzano, ciascuno a modo proprio, un'analisi dei limiti conoscitivi del pensiero.

Che il pensiero sia innanzitutto *azione* è una tesi che James può ben accettare, così come la necessaria conseguenza che l'attività del pensiero comporti un'alterazione dell'esperienza medesima. Agli occhi del filosofo americano, però, Bradley sembra asserire che questa alterazione comporti una perdita di contenuto, mentre «[p]er James, la realtà non viene mai persa, ma, piuttosto, accresciuta dall'attività del pensiero, il quale, se da un lato non possiede alcuna capacità di rappresentare la totalità dell'esperienza (in linea con Bradley), dall'altro, però, è in grado di produrre delle novità che rientrano nel reale stesso» (p. 123). Il dibattito con James diventa così per Bradley l'occasione per a portare a piena esplicitazione l'*in sé* della propria dottrina, ovvero la convinzione circa la natura pratica della verità, per la quale la verità «[è] una costruzione continua che avviene proprio grazie alle parti stesse in cui viene "cercata" e, puntualmente, mancata» (p. 164); e così, da un punto di vista metafisico, «il reale è nell'atto

stesso con cui il soggetto prova ad afferrarlo, ovvero nel punto esatto in cui la pienezza della totalità assume una forma definita: un *that* che diventa *what*» (p. 167). Bradley rimprovera invece a James le incoerenze rispetto alla tematizzazione dell'esperienza pura, contraddittoriamente rappresentata come *flusso* non rappresentabile via concetti e, allo stesso tempo, come insieme di termini discreti stretti da *relazioni*.

Lo studio di Colombo presenta dunque la filosofia di Bradley come una metafisica dell'immanenza radicale e colloca il filosofo inglese nel novero degli autori che hanno inaugurato la contemporaneità novecentesca, aprendo a nuove prospettive di ricerca intese a dimostrare l'impatto esercitato su pensatori come Alfred N. Whitehead, Jean Wahl e Henri Bergson.

*Andrea Pontalto**

* and.pontalto@gmail.com; Università di Trento.