

Recensioni

Recensioni

Monique Dixsaut, *Platon. Le Sophiste*, Introduction, traduction (texte grec en regard), notes et commentaire, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2022, 782 pp.

La Francia ha sempre prestato una particolare attenzione all'edizione il più possibile completa e aggiornata così del suo proprio patrimonio filosofico e letterario come dei grandi classici della storia del pensiero di tutti i tempi, rendendoli disponibili, entrambi, in una ampia varietà di pubblicazioni, che vanno dalle più ricercate edizioni critiche a una serie di scelte ed essenziali edizioni *de poche* acquistabili per pochi franchi (e, ora, euro) da tutti. Alla base di questa caratteristica fisionomia dell'editoria francese (ma un discorso parzialmente analogo potrebbe farsi per quella inglese e quella tedesca) sono varie motivazioni culturali, ma, prima di tutto, la consapevole preoccupazione, avvertita in particolare dalle case editrici più illuminate, di farsi carico del compito di provvedere gli studiosi, i docenti, gli studenti, i laureandi e i dottorandi, e naturalmente non solo loro, dei testi che trasmettono la storia del pensiero occidentale e che l'editoria, indipendente o sovvenzionata, di un Paese ha il dovere di rendere disponibili, provvedendoli di adeguati commenti e di traduzioni in lingua moderna. In questo contesto editoriale Platone si è venuto a trovare in Francia in una posizione certamente felice. Nella "Collection des Universités de France", pubblicata sotto il patronato dell'Association Guillaume Budé nella *Série Grecque* delle Edizioni Les Belles Lettres, è stata realizzata, nella prima parte del Novecento, l'edizione critica in XIV tomi di tutto il *corpus Platonicum*, provvista di traduzioni francesi e di caratteristiche *Notices* introduttive ai singoli dialoghi: edizione curata da eminenti studiosi e da specialisti del pensiero platonico e completata dai due volumi del *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* di Édouard des Places. Per quanto ormai lontana nel tempo questa edizione resta un fondamentale punto di riferimento in virtù anche dell'eccellenza di alcuni volumi in particolare: basti pensare alle due edizioni del *Simposio* e del *Fedro*, provviste di due ricche introduzioni, pubblicate rispettivamente nel 1929 e nel 1933 da Léon Robin, a quelle del *Parmenide*, del *Sofista* e del *Politico* procurate nel 1923, 1925 e 1935 da Auguste Diès, a quella in quattro tomi delle *Leggi* pubblicata tra il 1951 e il 1956 da des Places e Diès, e dopo di allora non lasciate morire, esaurite, indisponibili, dimenticate, ma puntualmente, anno dopo anno, ristampate

(e vendute) fino ad oggi. Nel 1950 Gallimard aveva pubblicato, per parte sua, la traduzione integrale delle *Oeuvres complètes* di Platone interamente realizzata da Léon Robin, con il solo aiuto di Joseph Moreau per il *Timeo*: traduzione, provvista di note, celebre anche per il suo alto valore letterario, che trovò posto nella storica “Bibliothèque de la Pléiade”, nella quale sono presenti, peraltro, anche altri analoghi volumi, noti agli specialisti, dedicati al pensiero antico. A partire dagli ultimi due decenni del secolo scorso, e continuando l’impresa fino ai giorni nostri, Garnier-Flammarion ha provveduto poi a realizzare una nuova edizione complessiva di Platone, che si distinguesse da quella, classica, delle Belles Lettres, presupponente un pubblico di fruitori in grado di leggere un testo greco e di trarre partito da un apparato critico, e che puntasse, piuttosto, su un assai più ampio spazio concesso sia alle Introduzioni ai singoli dialoghi sia alle Note di commento. Questa impresa editoriale, che presentava il solo limite di rinunciare a pubblicare il testo greco, ha permesso di avere non solo nuove traduzioni dei Dialoghi, ma anche nuovi sussidi di commento puntuali e aggiornati, in grado di seguire l’evoluzione della letteratura critica internazionale e di confrontarsi fecondamente con essa. Infine, da pochi anni, Monique Dixsaut ha concepito il progetto, accolto e sostenuto dalle Edizioni Vrin, di dare inizio a una nuova pubblicazione di singoli Dialoghi di Platone, i quali troveranno posto nella serie “Les Dialogues de Platon” della nuova collana “Bibliothèque des Textes Philosophiques”: pubblicazione che, ancora una volta, si ispira a criteri e mira a obiettivi parzialmente diversi da quelli delle imprese editoriali precedenti. I suoi caratteri distintivi fondamentali sono, essenzialmente, tre. Innanzitutto viene ristabilita la presenza del testo greco, che è considerato indispensabile fondamento dell’interpretazione ed è corredato pertanto da un essenziale apparato critico. Al testo greco segue poi una traduzione francese inedita. Inoltre, l’impegno esegetico è demandato a un commentario estremamente ampio, senza limiti prefissati di spazio, che segue passo dopo passo l’argomentazione e il dipanarsi del testo platonico, situandolo in un più ampio orizzonte di pensiero e mirando a offrirne un’interpretazione filosofica a tutto tondo. Ciò fa sì che ogni dialogo sia studiato e considerato per sé, ma sia anche visto nelle sue relazioni con altri fondamentali documenti del pensiero platonico, e si con una caratteristica, puntuale attenzione prestata al dettato testuale, ma anche con un impegno teorico spiccato, che, per le dimensioni del commentario, è condotto fino al punto di dare vita a una vera e propria monografia. La collana è stata inaugurata nel 2018 dall’edizione commentata del *Politico* dovuta alla stessa Monique Dixsaut (*Platon. Le Politique*, Introduction, traduction (texte grec en vis à vis) et commentaire par Monique Dixsaut, et alii, Vrin, Paris 2018), la quale, insieme con Sylvain Delcomminette e Dimitri El Murr, dirige la collana. Sono seguiti poi il *Menesseno* (*Platon. Ménexène*, Introduction, traduction (texte grec en vis à vis) et commentaire par Etienne Helmer, Vrin, Paris 2019) e il *Filebo* (*Platon. Philèbe*, Introduction, traduction (texte grec en vis-à-vis) et commentaire par Sylvain Delcomminette, Vrin, Paris 2022). Ora giunge questa nuova edizione del *Sofista*. Prima di entrare nel merito di essa, non si può trascurare di esprimere apprezzamento e gratitudine all’Editore per avere messo in vendita il *Menesseno* (184 pp.) a 9 €, il *Politico* (630 pp.) a 10 €, il *Filebo* (472 pp.) a 10 €, il *Sofista* (782 pp.) a 14 €. Anche questa politica editoriale, coraggiosa e generosa, ha un suo – evidente – significato culturale.

La struttura del volume, la quale, a sua volta, è comune a tutti i volumi previsti per questa collana, è la seguente. L'*Introduction* (pp. 7-19) mira a chiarire la struttura e lo scopo del *Sofista*, il più difficile, radicale ed eccitante dei dialoghi platonici (p. 9), anticipando una serie di sue note caratteristiche, e discretamente avvertendo il lettore di quanto poco datato sia il suo tema d'attacco, e invero sempre centrale: la lotta contro le apparenze, delle quali il sofista è il campione. La traduzione francese, stampata con il testo greco a fronte (pp. 23-259), è opportunamente preceduta da una nota (pp. 21-22) in cui si dichiara quale sia l'edizione critica presa come base della traduzione, si esplicita il significato delle sigle utilizzate in apparato critico e si dà una serie di altre necessarie avvertenze. L'apparato critico è compilato per i soli passi che presentano varianti significative o che hanno fatto registrare da parte degli studiosi moderni emendazioni rilevanti ai fini dell'interpretazione di passi cruciali dal punto di vista filosofico. Alla traduzione francese sono apposte invece note. Questa prima sezione del libro è completata dalle *Notes à la traduction* (pp. 261-273). Sono ventisei, e tutte importanti, dacché spiegano o alcune fondamentali scelte testuali compiute dall'A., o alcune particolari scelte di traduzione, o alcune difficoltà intrinseche del testo: compilate con grande chiarezza, in modo da essere accessibili a ogni lettore colto, esse costituiscono l'indispensabile complemento dell'apparato critico. Per fare un esempio, all'inizio del dialogo l'A. adotta la variante ἕτερον (che, oltre ad avere dalla sua la traduzione latina di Marsilio Ficino, è stata già accolta e bene difesa da N.-L. Cordero, *Platon. Le Sophiste*, Traduction inédite, introduction et notes, GF-Flammarion, Paris 1993, p. 73, p. 212 nota 5 e pp. 281-284) riportata dal ms. Y e dalla seconda mano del ms. T, in luogo di ἑτάριον attestato dai principali mss. platonici, che induce però gli editori moderni (Burnet, Campbell, Diès, Robinson) a espungere il successivo ἑτάριον, che pure è lezione concorde dei codici, e così traduce: «et nous amenons celui-ci, un étranger; il est originaire d'Élée, mais bien qu'il soit différent des compagnons de Parménide et de Zénon, cet homme est tout à fait un philosophe». Questa costituzione del testo presenta il vantaggio di conservare un preziosismo letterario, il termine ἕτερον potendo avere lo scopo di annunciare in sede incipitaria (come lo «uno, due, tre, [...]» dell'*incipit* del *Timeo*) uno dei più rilevanti nuclei teorici, se non il più rilevante nucleo teorico, del dialogo, quello inoltre di togliere la necessità di espungere ἑτάριον di 216 A 4, e infine quello di evitare di fare dello Straniero un personaggio strettamente legato alla cerchia dei discepoli di Parmenide e di Zenone, pur se egli è un filosofo eleate (pp. 261-263), in perfetta conformità al ruolo e alla fisionomia filosofica che egli manifesta nel dialogo. Un secondo esempio è dato dalla difesa a 263 B 11 (luogo controverso, sul quale molti studiosi hanno particolareggiatamente scritto) di ὄντως dei mss. corretto, a partire da Cornarius, in ὄντων da molti editori, nel contesto dell'esame della proposizione – falsa – «Teeteto, con il quale in questo momento parlo, vola». Qui non si tratta di rilevare che certe cose a te riferite sono «diverse dalle cose che sono (ὄντων)», l'inventario delle quali sarebbe infinito e quindi assurdo: la lezione tradita ha lo scopo di precisare che si tratta «des choses qui sont réellement autres à ton propos» (p. 273). Altri esempi sono forniti dalla difesa di ἐκάστου a 358 E 2, che permette di offrire una spiegazione più precisa e densa della definizione del non essere (pp. 272-273), e del testo tradito a 245 B 4, dove bisogna mantenere τὸ ὅλον, e rifiutare la corre-

zione τὸ ὅν di Schleiermacher, e tradurre: «Alors, est-ce que ce tout-entier affecté de cette sorte d'unité sera un et tout entier, ou refuserons-nous absolument de dire qu'il est tout entier?», riportandosi, per l'interpretazione filosofica del brano, al commento che ne offre l'A. (p. 271). L'A. non teme di correggere là dove la correzione appare indispensabile, ma più spesso difende il testo tradito, e non in base a un principio filologico di scuola, ma sempre fondandosi su una comprensione il più possibile puntuale del significato filosofico del testo platonico, e per questa via mostrando, a seconda dei casi, che la correzione non è (o è) necessaria o quale delle varie lezioni attestate dai mss. sia da accogliere.

La seconda parte del volume è costituita dall'ampio *Commentaire* (pp. 275-744), per una prima presa di contatto con il quale è indispensabile la consultazione della finale ed estremamente dettagliata *Table des matières* (pp. 775-782). Da essa si ricava immediatamente l'articolazione del dialogo alla quale si attiene l'A. Inoltre, le numerose sotto-suddivisioni presenti nella *Table* permettono al lettore di identificare i problemi teorici che si possono considerare indicativi delle tappe fondamentali raggiunte, in singoli luoghi del testo platonico, attraverso il fluire ininterrotto della conversazione dialettica. L'A. distingue così nel dialogo un *Prologue* (216 A-218 B 5), articolato in quattro momenti, e due grandi sezioni fondamentali. La *Première partie* («Le figure del sofista», 218 B 6-236 D) si articola a sua volta in sei momenti, l'ultimo dei quali pone capo alla scoperta del genere; la *Deuxième partie* («Apparire e sembrare senza essere», 237 A 2-264 D 11) si articola invece in quattordici momenti, i quali corrispondono ad altrettanti grandi temi teorici discussi in questo ambito particolarmente ricco e denso del *Sofista*. Il commentario è chiuso dalla *Conclusion* (264 D 12-268 D 5), dedicata alla definizione finale del sofista, e contenente anche una vera e propria conclusione dell'A. su tutto, direi, il *Sofista* (pp. 738-744). Si leggono poi cinque *Annexes* (pp. 745-757), il primo dei quali contiene gli schemi riassuntivi delle prime sei definizioni del sofista, il secondo passi di Eschilo e Sofocle sul tema dell'invenzione delle arti, il terzo passi del *Trattato sul non ente* di Gorgia, il quarto (*Une infinité pas mal infinie de ne pas être*, pp. 754-755) riporta un brano stravagante (nel senso pasqualiano del termine) e per varie ragioni straordinariamente pertinente tratto da *Le Chiendent* di Raymond Queneau («Voici comment un concierge presque analphabète mais philosophe retombe sur les principales thèses ontologiques du *Sophiste*», p. 754), mentre quello conclusivo è dedicato al *Parmenide* di Platone (164 B 5-165 E 1), partendo da questa considerazione: «Les hypothèses de la deuxième partie du *Parménide* peuvent se lire comme une *Grande Logique*, Platon laissant à son lecteur le soin de découvrir quelle figure historique peut correspondre au "monde conceptuel" que chacune d'elles construit» (p. 756). Segue infine la *Bibliographie* (pp. 759-774), che è limitata alle sole opere effettivamente citate.

Qual è il carattere distintivo unitario di tale amplissimo commentario nel suo insieme? E, innanzitutto, lo possiede? Una trattazione anche molto approfondita ed estesa rischia in effetti sempre di non essere perfettamente riuscita ove ne manchi: e la risposta al secondo interrogativo deve essere certamente positiva. La risposta al primo può essere così formulata: si tratta di un commentario eminentemente interrogativo, e, anzi, doppiamente interrogativo. In primo luogo perché esso segue passo dopo passo il testo platonico, che è uno dei più densi e complessi, mai scivolando nella

parafrasi o nel riassunto semplificante, come talora può succedere, e non senza una qualche parziale ragione, il commentatore desiderando offrire al lettore il senso, ridotto in sintesi, di un'argomentazione, quella platonica, che è fatta anche di rotture, di parentesi, di "digressioni" (così sono per solito chiamate), ed è per sua natura altamente complessa; al contrario esso pensa, o meglio ripensa, quel pensiero in divenire, che è la caratteristica primaria della teoresi platonica, prestando attenzione a ogni particolare – terminologico, concettuale, argomentativo – che Platone offre alla nostra riflessione. È in secondo luogo perché erige tale carattere interrogativo del pensiero platonico – la stessa ben nota definizione del pensare secondo Platone è imperniata sulla dialettica della domanda e della risposta: una dialettica che, peraltro, sollecita necessariamente e contempla anche quella battuta apparentemente vuota che è il pensare e riflettere dell'interprete: la sua feconda e vigile attesa ragionante – a canone dell'interpretazione stessa. Monique Dixsaut coniuga questo principio ermeneutico con un altro principio, attinto a Nietzsche, il quale identifica la qualità propria della buona filologia nella "lettura lenta": leggere "lentamente" è il corrispettivo soggettivo, nell'interprete, della ricerca platonica, che, pur rivelandosi *a posteriori*, e a uno sguardo sinottico, come indirizzata a un ben preciso fine, è pur sempre la negazione stessa della scrittura trattatistica, presentandosi invece come il riflesso di quel carattere aperto, in parte inatteso, sempre perfettibile, che è proprio della dialettica, non a caso definita da Platone come la «scienza degli uomini liberi». Questo carattere della dialettica è, io credo, la trasformazione che Platone fa subire al preminente (ma non esclusivo) impegno intersoggettivo del *διαλέγεσθαι* socratico: riportando tutto intero tale pegno e impegno al *διανοεῖσθαι* del *φιλόσοφος*, (che non è, sicuramente, un soggetto trascendentale, ma un soggetto ancorato nella *ψυχή*, la quale a sua volta è un fascio di istanze multiple), Platone trasforma l'alea dell'intersoggettività socratica nella certezza della multidirezionalità della dialettica, nel suo potere di avvalersi di ogni forma e modo del pensare, nella sua irriducibilità a un metodo codificato (è questo il tema di un libro importante dell'A. che merita, a questo punto, di essere ricordato: M. Dixsaut, *Les métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Vrin, Paris 2001). Tale multidirezionalità e fisionomia aperta della dialettica è certamente la ragione per la quale, malgrado il voto di Leibniz, (totalmente frainteso dai sostenitori della preminenza delle dottrine non scritte in Platone), il dettato dei Dialoghi non può essere "reduit en système". Ma questo non significa affatto che il pensiero in essi elaborato, e le ricerche di volta in volta svolte, siano isolati, e non richiedano di essere connessi e tenuti insieme da parte dell'interprete: bisogna farlo, al contrario, sempre più, perché solo in questo modo si recupererà il senso di quelle vie di ricerca e acquisizioni, il loro peso, le costanti e le linee di continuità e quindi il reale legato della riflessione platonica. Cosa che fa egregiamente, in questo volume, l'A., connettendo molteplici elementi del dettato del *Sofista* a dialoghi – che sarebbe ingenuo definire appartenenti a periodi diversi dell'itinerario platonico – quali l'*Ippia maggiore*, il *Critone*, l'*Apologia*, il *Menone*, il *Cratilo*, la *Repubblica*, il *Fedone*, il *Fedro*, le *Leggi*, senza parlare della connessione con tematiche centrali del *Parmenide*, del *Teeteto* e del *Politico*.

Il secondo carattere distintivo di questo commentario è forse più difficile da cogliere, ma altrettanto chiaro esso risulterà a chi abbia presente l'o-

pera di Monique Dixsaut nel suo insieme, o almeno una larga parte degli studi che ella ha dedicato a Platone. Lo si può indicare nella profondità del commento, nel compito di portare tutto alla luce, anche e soprattutto quanto non sia trasparente in una scrittura ingannevolmente considerata per solito relativamente semplice (M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Vrin, Paris 2000, p. 11), nella ricerca concepita come problematizzazione più che come ricostruzione improntata a quella linearità logica che oggi contraddistingue, con esiti spesso pregevolissimi, gli studi di taglio analitico dominanti nella storiografia anglofona: profondità che è anch'essa, naturalmente, una trasposizione, sul piano ermeneutico, dello stile di pensiero platonico. Viceversa, l'A. – molto opportunamente, a mio vedere – evita di fare suo lo stile argomentativo di Platone, non cercando di riprodurre, ad esempio, sia pure in una sua propria forma personale e ridefinita, l'andirivieni delle interrogazioni e delle ipotesi, seguite dalle corrispettive soluzioni e risposte, caratteristiche del tessuto argomentativo dei Dialoghi: ella fonda invece sulla dialettica della domanda e della risposta la propria ricerca, e predilige, per articolarla ed esporla, un linguaggio nitido e limpido, attento ai particolari, fondato su connessioni giustificate, privo di oscurità. La dimensione della profondità, intesa come proprietà dell'interpretazione filosofica, si oppone all'oscurità tanto quanto si addice e si lega a quella della complessità. Essa riposa a sua volta, credo di poter dire, sul convincimento che la filosofia non si riduca a un linguaggio coerente, che restituirebbe un pensiero univoco, ma sia appunto scavo, necessario perché esiste realmente una profondità del pensiero, che non si rivela immediatamente, ma solo per successivi rilanci, tentativi e approfondimenti.

Un commentario così concepito – e così esteso – è fatto per essere letto, meditato e studiato, anche e soprattutto nei suoi particolari, e non è possibile nello spazio di una recensione presentare anche solo una selezione ristretta dei moltissimi temi e problemi che vi sono affrontati. Una possibile chiave per rendere conto di alcuni risultati esegetici particolarmente importanti può però essere data dalla considerazione dei tre piani del linguaggio, del pensiero e dell'essere, e delle loro relazioni reciproche, i quali costituiscono la struttura portante della teoresi del *Sofista* come del resto di tutto il pensiero greco dalle origini fino almeno ad Aristotele. Monique Dixsaut sottolinea e argomenta a lungo come obiettivo di Platone nel *Sofista* sia quello di salvare il linguaggio (p. 743) dall'uso equivoco, fantastico e corruttore che ne fa il sofista. In questo ambito teorico-problematico è particolarmente densa e originale l'indagine condotta dall'A. sulla natura del *logos*. In particolare, nell'analisi svolta del discorso *ἐλάχιστον τε καὶ πρῶτον* («L'uomo apprende», 262 c 9), ella mette in chiaro come il discorso più piccolo ed elementare sia costituito da un nome e da un verbo (non da un nome e un "predicato", uniti da una "copula"), il nome designando l'agente e il verbo designando l'azione, e come quindi il più piccolo discorso non sia "attributivo", dacché esso si limita ad associare un agente a un'azione, ove ciascuno dei due termini è implicato dall'altro: l'agente è determinato dall'azione che compie e l'azione è funzione della natura e delle capacità dell'agente. Il discorso primo e più piccolo, che non attribuisce, ma associa, mette poi in luce la potenza originaria del *logos*, che non è, poniamo, quella teorizzata da Gorgia nell'*Elena* con la sua teoria, schiacciante l'uomo, del *logos* come *δυνάστης μέγας*, bensì quella di determinare il soggetto del discorso come dotato di una capacità di agire

e di patire mostrata dal verbo al quale il soggetto stesso è legato (pp. 672-690). La relazione tra pensare ed essere è condotta nel *Sofista* a un livello molto complesso: l'essere è determinato come dotato di κίνησις, ζωή, ψυχή, φρόνησις (248 E 6-7), e questa determinazione teorica, come la connessa determinazione dell'essere come potenza a 248 C 5 («il suffisait de définir les étants comme ce à quoi est chaque fois présente une puissance de pâtir de e d'agir sur la chose la plus infime, ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ μικρότατον δύναμις») non è certo provvisoria o limitata allo scopo di refutare i Figli della Terra e gli Amici delle Idee, come vogliono alcuni studiosi, ma è centrale e parte integrante della complessiva riforma ontologica operata rispetto all'eleatismo dal *Sofista*. Il che significa che esso è determinato come l'essere che conviene al pensiero e che consuona con esso. Ma se è oggetto dell'atto del conoscere, ed è dunque mosso per il fatto di patirne (διὰ τὸ πάσχειν), il pensare è primo, e l'essere secondo. D'altra parte il pensiero può essere libero, e la dialettica essere «la scienza degli uomini liberi» (253 C 7-9), solo nella misura in cui esso ha per oggetto enti interamente intelleggibili, e il piano dell'essere torna a rivelarsi costitutivo. Si può allora parlare di una relazione dialettica tra pensiero ed essere? E, andando ancora oltre, dire che la dinamica ontologia del *Sofista* altro non è che il riflesso della dinamicità del pensiero, che la teoria dei generi più grandi giustificherebbe pienamente?

Quanto alla nozione platonica di Idea, essa, chiarisce l'A., è determinabile solo facendo interagire tra loro i due termini *eidōs* e *idea* che Platone usa per rappresentarla. Essi non sono sinonimi: *eidōs*, che ha peraltro due significati, quello di essenza o forma e quello di specie, se lo si veda nel suo rapporto con le cose sensibili (queste ultime sono in quanto partecipano appunto di una forma della stessa specie), designa ciò che è, cui Platone attribuisce una potenza causale ed eponima (le cose ricevono il loro nome dalla loro partecipazione all'Idea), e *idea*, che designa invece insieme l'azione e la conseguenza dell'azione di tale potenza sugli enti che sono capaci di patire di essa. Questo significa anche che *idea* non è riducibile alla proprietà *f* che la forma *F* imporrebbe a un ente particolare *x*: non è riducibile cioè a un attributo quantitativo o qualificativo, come solo potrebbe avvenire in sistema di pensiero aristotelico, ma piuttosto possiede anch'essa una potenza: quella di rendere coglibile e visibile l'essenza, *eidōs*, di cui essa è, appunto, *idea* (pp. 582-587). Secondo il dettato del *Sofista*, la potenza unificatrice dell'*idea* varia a seconda della natura di quattro tipologie di generi, distinguibili in funzione della differenza che esiste tra diverse specie di molteplicità, come si dichiara in un passo famoso, discusso e difficile, di cui riporto la traduzione offerta dall'A.: «Or celui qui du moins est capable de faire cela perçoit adéquatement: un aspect essentiel unique traversant entièrement une multiplicité dont chaque élément demeure séparé; beaucoup d'autres caractères essentiels mutuellement différents enveloppés du dehors par un seul; et à son tour un seul trait essentiel qui, traversant une multiplicité d'ensembles, est connecté en une unité; enfin beaucoup qui sont séparés parce que complètement discriminés. Eh bien cela – être capable de percevoir comment chacun d'eux peut communiquer et comment il ne le peut pas – c'est savoir discerner selon le genre (κατὰ γένος)» (253 D 5-E 2).

Dal commento dedicato dall'A. a questo passo fondamentale (pp. 588-602), che specifica bene di qual genere di elementi costitutivi si tratti in ciascuna di queste quattro operazioni, è importante estrarre il concetto

della centralità del *διακρίνειν*, che è un procedimento dialettico il quale deve a sua volta essere identificato e distinto sulla base della successiva posizione dei cinque generi *μέγιστα*. L'A. sottolinea anche come la questione che qui si pone non è quali generi possano comunicare e quali no, che è il proprio della scienza dei generi, ma in che modo ciascun tipo di genere può comunicare con altri, il che è sufficiente per non assimilare «la scienza degli uomini liberi» a una metodologia, e cogliere il suo rapporto con l'affermazione del *Politico* (287 A 4-5) secondo cui occorre diventare «migliori dialettici e più inventivi nell'arte di far vedere gli enti attraverso il discorso» (M. Dixsaut, *Platon. Le Politique*, cit., pp. 421-455). Sottolinea anche come il punto fondamentale ricavabile da questa quadruplica distinzione sia che il dialettico sa quale tipo di domande deve porsi nell'affrontare il problema fondamentale del rapporto tra unità e molteplicità, che è programmaticamente sotteso a questo passo: egli sa dividere i *μέγιστα τῶν γενῶν*, ma è prima ancora capace di discernere *κατὰ γένος*, genere per genere, quali corrispondono ai diversi modi di unificazione richiesti dalle diverse specie di molteplicità distinte. Rileva infine come occorra anche sentire risuonare nel *διακρίνειν* il *κρίνειν*, cioè il momento dello scegliere e arbitrare tra le diverse possibilità messe in luce: questa capacità dialettica (*τὸ γε διαλεκτικόν*) è attribuita da Platone solo a chi sia capace di filosofare puramente e giustamente (*καθαρῶς τε καὶ δικαίως*), clausola cui l'A. dedica un penetrante commento (pp. 604-607). La critica aristotelica al metodo diairetico platonico deve essere presa sul serio (p. 576, cfr. p. 361). Ma ad essa si sfugge solo valorizzando ciò che il metodo platonico effettivamente fa: stabilire il maggior numero possibile di relazioni tra gli enti considerati allo scopo di far emergere e cogliere una molteplicità di differenze; la dialettica stessa è una filosofia della differenza.

Nell'ambito della dettagliata analisi dei più grandi generi (pp. 608-621), Monique Dixsaut dedica particolare attenzione alla deduzione dei generi del Diverso e dell'Identico, e, in questo contesto, spicca la successiva sua dimostrazione che è quest'ultimo il genere più realmente discriminante, posto che, diversamente dall'Essere e dal Diverso, esso è un genere non universalmente ma selettivamente partecipato. Gli enti devono il loro *modo d'essere* non all'Essere, ma all'Identico, a seconda che ne partecipino o non ne partecipino, ed è questo che li differenzia; essere «sé stesso secondo sé stesso», *αὐτὸ καθ' αὐτό*, significa per certi enti – le Idee – avere la potenza di resistere a quella di un divenire perpetuamente cangiante e di continuare ad essere sé stesse secondo una medesimezza intelligibile per sé stessa. Ne segue che la platonica distinzione e discriminazione di Idee e mondo sensibile non deve essere intesa come un dualismo dogmaticamente stabilito, ma è la conseguenza di una differenza risultante dalla teoria dei cinque generi più grandi: le cose sensibili restano sé stesse per tutto il tempo in cui esistono, ma non sono sé stesse *secondo sé stesse*, come le Idee e i generi. Quanto alla deduzione del Diverso, l'A. mette in luce come quest'ultimo non possa partecipare dell'Identico, perché, se così fosse, il Diverso sarebbe così assolutamente sé stesso, cioè così assolutamente altro, da trasformare tale differenza in una unità e al limite in una trascendenza assoluta che escluderebbe l'esistenza di ogni molteplicità e alterità reali, mentre, non partecipando dell'Identico, come invece ne partecipa l'Essere, per sé stesso il Diverso è puro essere altro.

Su molti altri punti dell'interpretazione offerta in questo denso volume ci si potrebbe e dovrebbe soffermare, ma credo che da quanto finora osservato risultino chiari il suo elevato impegno teorico, la sua originalità, la sua cifra insieme analitica, sintetica e sinottica, la grande internità al pensiero platonico che esso rivela. Si deve notare in ultimo anche la sua capacità di tenere insieme filosofia e filologia, il che è necessario, perché questa è la condizione di intelligibilità dei testi filosofici antichi, ma è possibile, solo quando la seconda venga "realmente" in aiuto alla prima (p. 273). Questo significa tanto che in una autentica ricostruzione storico-teorica la comprensione diventa sinonimo di riflessione, quanto che quest'ultima è inattuabile, o risulta del tutto vana, senza la prima.

[Aldo Brancacci]

Riccarda Suitner, *I dialoghi dei morti del primo Illuminismo tedesco*, Edizioni ETS, Pisa 2021, 323 pp.

Il libro di Riccarda Suitner è la riedizione ampliata di un volume pubblicato presso Felix Meiner Verlag, a Hamburg, nel 2016 dal titolo *Die Philosophischen Totengespräche der Frühaufklärung*, risultato di un lavoro avviato dall'autrice tempo addietro, all'Università di Roma «La Sapienza» con Carlo Borghero e poi proseguito durante gli anni più recenti presso l'università di Erfurt e il Warburg Institute, per quanto concerne lo studio delle incisioni relative ai *Totengespräche*. Genere diffuso non solo in Germania nella prima età dei Lumi – si pensi ai celebri *Nouveaux Dialogues des Morts* (1683) di Fontenelle seguiti dai *Dialogues des Morts composés pour l'éducation d'un Prince* (1712) di Fénelon, tenuti costantemente presenti nell'analisi – ha una fonte antica e autorevole negli omonimi *Nekrikòì Diàlogoi* di Luciano di Samosata (II sec. d.C.), ai quali è dedicato il cap. 1 del libro (pp. 21-36: «Dall'Antichità al Settecento»). In entrambi i casi si trattava, precisamente, di diversi dialoghi, i cui protagonisti erano delle coppie di interlocutori, talvolta contemporanei, tal'altra no, su argomenti di vario genere, morale, letterario, filosofico, teologico ecc., all'origine (come in Luciano) in stile brillante e per lo più satirico.

Il genere conosce un enorme successo nella Germania dei primi decenni del XVIII secolo, attraverso il canale della «pubblicistica di strada», ossia tramite i cosiddetti «fogli volanti» (*Flugschriften*), in quarto o in ottavo, non rilegati, anonimi, che venivano venduti a ritmo continuo e in occasioni specifiche, rappresentando una ricca opportunità economica per gli autori, gli editori e gli incisori. Come l'autrice ben descrive: «il commercio di questi testi era regolato dalle più ferree leggi del mercato. Veniva impiegato ogni mezzo che poteva concorrere a indurre all'acquisto il potenziale compratore: utilizzo di accattivanti illustrazioni simboliche sui frontespizi, produzione serale in più "puntate", bluffs relativi al numero delle copie vendute, concorrenza sfrenata al ribasso sui prezzi di vendita» (p. 8). Il fenomeno delle pubblicazioni popolari di strada risale ai primi decenni dell'invenzione della stampa e in area tedesca, sull'onda della Riforma, si sviluppò in modo capillare toccando ambiti e contenuti più diversi, scientifici, medici, magico-esoterici, filosofici ecc. Per loro natura, i fogli di strada si apparesentano in modo originale anche alla letteratura clandestina, di

stampo eterodosso e/o radicale nei contenuti, e di portata ovviamente extra- sub- o anti-accademica. Di particolare interesse è dunque questo sottogenere specifico di scritti anonimi, i *Totengespräche* del primo Illuminismo tedesco, in quanto si fanno espressione e portavoce (anche megafono, diremmo), in certa misura più popolare, di vivaci polemiche e controversie filosofiche attorno alle nuove filosofie di Spinoza, Leibniz e, in particolare, a Halle, di Christian Wolff, il *Praeceptor Germaniae*.

Alla fine del secondo decennio del XVIII secolo, infatti, nell'arco di soli tre anni (1729-1732) appaiono una gran quantità di *Dialoghi* che hanno per protagonisti celebri personalità del mondo intellettuale e filosofico tedesco, in occasione della loro recente scomparsa – Thomasius, Budde, Gundling, Rüdiger, Francke –, che vengono messi a confronto con altri grandi personaggi di generazioni precedenti, come Leibniz, Bekker e persino Descartes. La struttura è costante: un'incisione attraente e simbolicamente eloquente di frontespizio, con i due protagonisti raffigurati in modo stilizzato, dei versi introduttivi e una breve *Prefazione* indirizzata al lettore che anticipa i contenuti del dialogo. Un modello analogo era già fornito dai *Gespräche im Reiche der Todten* del giornalista pubblicitista sassone David Fassmann, pubblicati mensilmente e in gran numero per oltre vent'anni, dal 1718 al 1739, che ebbero uno straordinario successo («si era scatenata una vera mania collettiva»). L'intento era quello di attualizzare la presenza della persona scomparsa, storicizzandone l'opera e proseguendone, in certo modo, gli effetti.

L'autrice compie un'opera davvero notevole nel mettere a confronto la serie dei *Totengespräche* e nel riprodurre e seguire anche le vicende delle incisioni, per lo più anonime (con la sola eccezione di J.B. Brühl), e della diffusione dei testi. Mentre i *Gespräche* di Fassmann avevano una connotazione eminentemente biografica e in certi casi anche agiografica – trattandosi di personaggi di condottieri, generali, soldati e sovrani –, quelli relativi alle personalità filosofiche erano incentrati piuttosto sul dibattito delle loro idee e sulla relativa ricezione. Dopo aver introdotto la storia del genere fino all'Illuminismo (cap. 1), rilevando le differenze rispetto ai modelli francesi di Fontenelle e Fénelon, il primo Dialogo preso in esame ha per protagonisti, nel cap. 2, Nikolaus Hieronymus Gundling (1671-1729), allievo di Ch. Thomasius, e il pensatore jense di orientamento pietista (ma «eclettico») Johann Franz Budde (1667-1729). Il titolo, *Examen Rigorosum* (1731), richiama il nome del classico esame per il conseguimento del dottorato, ma è in realtà una messa in scena del confronto dialogico tra due correnti intellettuali tipiche della *Frühaufklärung*, una di stampo più conservatore e metafisico (Gundling) l'altra «scettico-liberale», ma antiwolfiana e antispinoziana, in ordine ai tre grandi temi di dibattito in corso all'epoca: l'ateismo (di marca spinoziana), il nesso filosofia-teologia e il legame tra Chiesa(e) e Stato secolare. Il dialogo verte su tali temi e tenta di mettere in scena l'«esame» cui lo stesso Apollo sottopone i due esponenti delle correnti opposte, che tuttavia nella realtà non erano mai giunte a uno scontro/confronto aperto, come qui nelle pagine del *Totengespräche*. L'autore si firma «AletopHilo, il segretario di stato privato di Apollo» (p. 39), una marca simbolica che si potrebbe ricondurre forse al circolo della *Alethophiles Gesellschaft* («Società degli Amanti della Verità») di nota ispirazione wolffiana, ma potrebbe far cenno anche ad altre fonti. Resta il fatto che questo, come

gli altri Dialoghi, prende a oggetto i temi suddetti su cui s'erano scontrati i due autori, «come l'ateismo di Aristotele e di Hobbes e soprattutto di Platone, considerato da Gundling ateo alla stessa stregua di Spinoza per la teorizzazione di una "materia Deo coeterna"» (p. 53).

Ad Apollo stesso è affidata la difesa dei filosofi pagani dalle accuse rivolte loro dai due autori; ed è utile notare, malgrado la sommarietà di tale difesa, che dietro le diverse posizioni espresse, c'è «il quasi esclusivo interesse per la tematica dell'eterodossia dimostrata dall'autore» (p. 54), il che sta a dimostrare che sullo sfondo della discussione, taciuta, stanno la filosofia, l'insegnamento e la figura di Christian Wolff, che nel 1723 era stato cacciato dall'università di Halle appunto con l'accusa di diffondere «spinozismo» e «ateismo». L'evento segnò senz'altro una soglia, non solo storica ma anche ideologica, coincidente con la capillare diffusione, e il successo ormai, della «filosofia leibniziano-wolffiana» (G.V. Hartmann, *Anleitung zur Historie der leibnizisch-wolffischen Philosophie*, 1737) in Germania nella prima metà del secolo XVIII, fino al rientro (trionfale) di Wolff a Halle nel 1740, richiamatovi da Federico II. E l'autore del dialogo è senz'altro intenzionato a far risaltare agli occhi del lettore questo preciso aspetto, dando così implicita importanza più alle tesi ritenute eterodosse di Wolff che alle loro «confutazioni». Senza scendere nei dettagli, questo era anche lo «stile» di tanta letteratura clandestina e eterodossa che si andava sempre più diffondendo in Europa, in particolare in Francia, su quelli che saranno in seguito i tre argomenti delle grandi «antinomie» della ragione pura kantiana: Dio, il mondo, l'uomo e la sua anima (mortale o immortale, materiale o immateriale). In questi testi è dunque eloquentemente annunciata la secolare disputa metafisica (europea) che Kant «risolverà», alla fine del secolo, com'è noto, sul terreno della «ragione pratica».

Lo scontro su tali temi si mostra in filigrana anche in un altro dei Dialoghi dei morti, tra Christian Thomasius (1655-1628) e August Hermann Francke (1663-1727) (cap. 3: «La guerra dei biografici»), dal titolo, simile a quelli dei Dialoghi di Fassmann: *Besonders curieuses Gespräche im Reich der Todten, zwischen [...] Christian Thomasio, [...] und August Hermann Francken* (1729). In questo caso, è notevole la qualità e la ricchezza della splendida incisione di frontespizio che accompagna l'opera, di cui conosciamo l'autore, già menzionato, J.B. Brühl (1691-1761) di Lipsia (e all'ambiente lipsiano vanno ricondotti anche i contenuti dell'opera), che realizza una vera e propria messa in scena simbolica del contesto del dialogo, dalla quale risalta in primo piano il contrasto tra la decadente filosofia scolastica e la *philosophia nova*, raffigurata nel «tempio della Sapienza», contrapposto alle vestigia in rovina del pensiero medievale (pp. 72-73), alle spalle dei due contendenti. Anche qui la presa di posizione dell'autore in difesa di Thomasius e della novità della sua metafisica si fa evidente nella veemenza con cui gli offre la possibilità di difendersi dalle accuse di eterodossia e «la sua solidarietà per la causa del filosofo e partecipazione emotiva alle sue vicissitudini» (p. 80). Le vicissitudini furono proprie anche di questo stesso *Gespräch*, che vide uscire ben tre versioni, di due diversi autori che si facevano così una feroce concorrenza, in forza della notorietà dei due personaggi, di cui si costruivano delle sorte di autobiografie postume, e del grande successo delle vendite.

Di estremo interesse sono soprattutto i *Totengespräche* che hanno per protagonisti Leibniz e Budde (cap. IV: «Il Leibniz Wolffiano»), in cui

Leibniz si fa portavoce e difensore della metafisica wolffiana, che più s'ispira al suo proprio pensiero, e il più tardo (1745) *Gespräch* tra lo stesso Leibniz e *Magister* Ludwig Philipp Thümmig (1697-1728) wolffiano e professore a Halle, che fa stavolta lui il compendio postumo della grande filosofia del maestro (cap. v: «Il doppio volto di Leibniz»), a un Leibniz che stavolta dichiara: «Confesso che non ne ho ancora sentito parlare. Ma chi è questo signor Wolff?» (p. 137). Il Dialogo presenta caratteristiche diverse dai precedenti, non essendo accompagnato da un'incisione raffigurante i due protagonisti, e Leibniz qui mostra un tutt'altro volto rispetto al protagonista con lo scontro con Budde (e il pietismo), denunciando il fatto che «in effetti, mi ricordo di essere stato in rapporti abbastanza stretti con il signor Wolff di Halle. Poiché egli all'epoca non ha fatto altro che adottare le mie opinioni, non mi sarei mai potuto immaginare che si sarebbe associato il suo nome a una setta filosofica» (p. 138). Oltre che denunciare la poca originalità del pensiero del suo predecessore, questo Leibniz fa di più, il che sconcerta il suo interlocutore: sconfessa se stesso, dichiarando che in vita *ha dissimulato* il suo vero pensiero! Ossia Leibniz *Todt* non ha detto tutta la verità: altro tratto che avvicina questi scritti allo stile clandestino: qui, nel regno dei morti, finalmente si possono fare i conti con la *pura verità*, non c'è più nulla da dissimulare. Questo Leibniz, che (auto)confessa la propria vanità di voler diventare famoso più dell'avversario Newton, inventando, come Descartes e Hardouin, delle «favole» teoretiche più o meno convincenti, qui è «un Leibniz assolutamente inedito e singolare, portavoce di una forte istanza antiaccademica, antisistemica e antimetafisica» (p. 141) che gioca a vantaggio – per dirla con Kant – della sola ragione pratica. È un Leibniz che si fa infine sostenitore, ad es., della tesi della materialità dell'anima, ribadendo il fondamento fisico-teologico del suo discorso (p. 144); è inoltre «un fautore del potere e dell'importanza dell'immaginazione, e propone a Thümming di non distinguere nettamente le proprietà dell'anima: tutte le forze dell'anima dipendono dall'immaginazione (*Einbildungskraft*). Guardare solamente all'intelletto, come fa Thümming, e non rivolgersi all'immaginazione, è da fanatici» (p. 145). Questo dialogo segna insomma «una fase successiva della ricezione leibniziana, di riconoscimento maggiore dell'originalità del suo pensiero rispetto a Wolff» (p. 139). Un rilievo critico che si potrebbe avanzare qui all'autrice è il fatto che appunto in virtù del carattere più «tardo» di questo Dialogo, rispetto ai successivi, forse sarebbe stato opportuno collocarlo alla fine della trattazione e non al capitolo v, seguito poi da ben altri tre capitoli, su *Gespräche* di epoca anteriore al 1745.

Altro momento tipico dei *Totengespräche* è l'incontro tra Descartes e il filosofo-medico pietista Andreas Rüdiger (1673-1731), già giovane precettore in casa di Christian Thomasius quando studiava all'Università di Halle, poi professore a Lipsia (cap. vi: «Lo scontro tra Descartes e Rüdiger»). È l'argomento dei *Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten, zwischen [...] Rüdiger und [...] Cartesio* (1731), uscito lo stesso anno dell'*Examen Rigorosum*. (cap. vi: «Lo scontro tra Descartes e Rüdiger»). Si tratta forse del «pezzo» più importante – dal cui frontespizio è tratta la copertina del libro – del corpus dei Dialoghi, e quello dai contenuti senz'altro più filosoficamente interessanti. Anzitutto per la scelta dei personaggi, uno dei quali morto ottant'anni prima, «il Signor Cartesio», era

ancora figura di grande rilievo al tempo dei dibattiti accademici della *Frühaufklärung*. E questo Descartes, come lo era stato il Leibniz del primo dialogo/scontro con il Budde, è «filosofo wolffiano» (p. 163). Il Rüdiger, infatti, fu un acerrimo avversario della metafisica e della fisiologia dualistiche di Descartes, nella sua *Physica Divina* (1716), dal punto di vista di un materialismo strano, secondo cui l'anima è da considerare come «estensione materiale corporea», un *subjectum* che poteva aggirare le implicazioni meccanicistiche «empie» del dualismo cartesiano e insieme tenere ferma la teoria dell'*influxus physicus*, secondo la lezione animistica ispirata al grande medico-chimico (avversario di Leibniz) Georg-Ernst Stahl (1659-1734), titolare della cattedra di medicina proprio a Halle. Le contraddizioni interne e gli inconvenienti metafisici del modello medico-filosofico di Rüdiger – ad es. la conseguenza della *mortalità* dell'anima, legata alla sua materialità, l'immortalità finalmente poteva essere garantita solo dall'intervento salvatore della Grazia, la difficile sostenibilità (logica) di una differenza ontologica tra «corpo» e «materia» ecc. – sono occasioni per il Descartes wolffiano di far risaltare il razionalismo e la maggiore coerenza del suo «modello» fisico-matematico, che è in ultima istanza, secondo l'autore del dialogo, lo stesso del Wolff. In questo *Gespräch* – tra i più eruditi e informati sullo stato di avanzamento delle questioni filosofiche chiave del tempo (le tre «antinomie» metafisiche) – sono dunque espresse le linee di forza dei dibattiti contemporanei, e della «grande battaglia culturale» concentrata nelle dispute di Halle, secondo il gustoso motto degli studenti hallensi: «*Halam tendis? Aut pietista aut atheista reversurus!*»: Vai a Halle? Tornerai pietista o ateo! (pp. 187 ss.).

Gli ultimi due capitoli trattano di un'altra battaglia, condotta piuttosto sul terreno teologico, relativa alle dottrine millenaristiche, chiliastiche ed escatologiche del teologo Johann Wilhelm Petersen (1649-1727) e di sua moglie Johanna Eleonora (1644-1724), maggiori esponenti del cosiddetto «pietismo radicale» (*Radikalpietismus*) di inizio secolo e autori di numerosi scritti sulla cosiddetta *Wiederbringung aller Dinge*, la «restituzione di tutte le cose» ovvero, secondo la formula greca origeniana, ἄποκατάστασις πάντων o palingenesi universale. Anche Petersen, predicando a Lüneburg dal 1668 il chiliasmo mentre era sovrintendente, entrò in conflitto con le autorità religiose per il suo «radicalismo» pietista e venne rimosso dall'incarico nel 1692. Da quel momento diventò un fervente predicatore chiliasta in pellegrinaggio per tutta la Germania, assai influente sulle giovani generazioni della *Frühaufklärung* (pp. 192-193). Nel 1731 uscirono quindi dei *Curieuses Gespräche im Reiche deren Todten, zwischen zweyen hochberühmten Männer, Johann Friedrich Mayern [...] und Johann Wilhelm Petersen*, in cui il millenarista affrontava il teologo luterano ortodosso Mayer, già rettore dell'università di Wittenberg e allievo di Balthasar Bebel a Strasburgo, «autore di circa 600 scritti, tra cui prediche, pubblicazioni legate ai suoi numerosi incarichi accademici, opere teologiche, scritti polemici contro sincretisti, arminiani e papisti, ma soprattutto contro Spener e le conventicole pietiste» (p. 196). Come Aristotele e Platone nella celebre Scuola di Atene, nell'incisione del frontespizio (opera di Brühl) Mayer punta un dito a indicare la terra e Petersen (con la moglie Johanna sullo sfondo, penna alla mano) ha gli occhi rivolti al cielo con un cannocchiale in mano. Ci sono altri riferimenti simbolici, importante soprattutto quello alla cometa di Halley, con la data

(erronea) 1684 (in realtà 1682), cui punta la sua lente Petersen, e su cui avevano già scritto Bayle e Bekker, l'apparizione della quale aveva indotto molti predicatori a profezie apocalittiche. Il protagonista, occasione, del resto, per autore e editore, della ghiotta pubblicazione, è senz'altro il pietista radicale Petersen, recentemente scomparso, e la sua opera principale, oggetto della seconda parte del *Gespräch*, il *Mysterion apokatastaseōn panton, das ist: Das Geheimnis der Wiederbringung aller Dinge* (in tre volumi, 1701-1710). Qui l'autore coglie l'occasione per la difesa del radicalismo di Petersen dagli attacchi (pedanti) di Mayer e di molti altri ortodossi, sull'interpretazione della Scrittura, e dalle numerose accuse: «di far venir meno la minaccia delle pene eterne, l'origine giudaica delle teorie millenaristiche [...] il prossimo avvento di un'era senza peccati, senza divisioni in sette religiose, senza guerre e malattie, insomma, di perfezione assoluta» (pp. 205-206). Il riferimento ad altri protagonisti del dibattito è lasciato implicito; troviamo però un importante riferimento a Leibniz – che aveva conosciuto e apprezzato Petersen, e recensito la sua *Apocatàstasis panton* – e alla *Teodicea* come termine di confronto per discutere dell'apocatastasi leibniziana, diversa in quanto proponente un «ciclo» cosmico di matrice stoica e debitrice piuttosto della cosmologia epicurea che del chiliasmo (p. 207). Lo scontro tra i teologi è dunque, da una parte, l'occasione per ribadire l'importanza crescente del leibnizianesimo in Germania, ma anche, dall'altra, il pretesto per rievocare altri *Gespräche*, in particolare quello tra Leibniz e Budde, dove è questione della filosofia di Wolff e altre «controversie-satellite» (p. 208) animate da allievi di Wolff dopo la cacciata del maestro da Halle. Anche questo *Gespräch* sembra dunque debba attribuirsi a una fonte «studentesca» e alla sua protesta (indiretta, in certa misura) contro le autorità filosofiche accademiche. «La conclusione di Petersen è lapidaria: “Amo il signor Wolff, poiché sia i suoi principi che quelli del signor Leibniz non contraddicono la mia apocatastasi o restituzione di tutte le cose”» (p. 209).

L'ultimo Dialogo, ancora di argomento teologico, tratta della figura del teologo «eretico» (cartesiano e razionalista) olandese Balthasar Bekker (1634-1698) messo a confronto con il pietista Christian Scriver (1629-1693). Come si evince dalle date di morte dei due contendenti, questo *Gespräch*, pubblicato tra il 1730 e il 1734, non ha riferimento diretto all'attualità, ma rievoca un «caso» famoso di presunta possessione demoniaca, quella del giovane Peter Otte, avvenuta nel 1666, contro la quale Scriver intervenne con un celebre esorcismo, coronato, sembra, da successo (cap. VIII: «Il pentimento di Balthasar Bekker»). Bekker era al contrario sostenitore di una teologia razionalista di ispirazione dualista, per la quale, secondo la lezione di Cartesio che riteneva distinte le due sostanze (corpo e anima), il diavolo essendo uno spirito, poteva agire sì, ma solo sulle anime e non sui corpi. Ciò avrebbe comportato, in ambito giuridico, la caduta del capo d'accusa in base al quale s'era svolta per millenni la «caccia alle streghe», il «patto col diavolo» e la «possessione demoniaca» che avrebbe dovuto agire anzitutto sui corpi delle sue vittime, come nel caso del giovane Peter Otte. Bekker, autore di un'opera divenuta poi celebre, dal titolo *Il mondo incantato* (4 voll., 1691-1693), che gli causò la cacciata e la perdita delle cariche ricoperte nella Chiesa riformata olandese, negava che il demonio, il quale è uno spirito (malvagio) potesse avere un tale potere, così esteso da agire fisicamente (cioè materialmente)

sui corpi o prendere sembianze corporee e materiali. Dunque i pretesi «patti col diavolo» non avevano alcun fondamento ed erano unicamente il prodotto di menti malate di *melanconia*. Le tesi bekkeriane – che gli valsero l'immane accusa di spinozismo e di ateismo – fecero scalpore soprattutto nella Germania della *Frühaufklärung*, furono l'occasione per smuovere le coscienze intellettuali, ad avviare la battaglia culturale di cui gli stessi *Gespräche* sono l'espressione. Il primo a prendere posizione, facendo proprie le tesi e l'autorità di Bekker fu infatti Christian Thomasius, con la dissertazione *De crimine magiae* (1701), sostenuta da un allievo, che gli attirò le strali delle autorità pietiste, seguita da altre prese di posizione (es. in Hoffmann, *De diaboli potentia in corpora*, 1703) anche e soprattutto in ordine alla questione filosofica del dualismo delle sostanze corpo/anima. Le *Curieuse Gespräche im Reiche deren Todten, zwischen [...] Balthasar Beckern, der bey nahe wenig vom Teufel geglaubt, und [...] Christian Scrivern*, sono perciò l'occasione, per il teologo ortodosso Scriver di indurre al pentimento l'eretico Bekker (pp. 228-229), il quale tuttavia, nel frattempo, ha modo di esporre per esteso e con dovizia di particolari la sua eretica dottrina. Anche se l'autore –, per compiacere un pubblico ancora intriso, anche a livello «alto», di superstizione popolare e di credenze nel demonio onnipotente – fa «pentire» Bekker dinanzi agli argomenti dell'esorcista Scrivern (il cui libro sulla storia della possessione di Otte fece la sua fortuna), lo raffigura in un'incisione, bendato dal diavolo stesso che gli impedisce di vedere la propria opera, il dialogo non manca di ambiguità nel suo insieme, diviso com'è nelle sue quattro parti, ricche di dettagli su una vicenda biografica che vede l'empio teologo tacitamente avvicinato al Wolff cacciato anch'egli nel 1723 da Halle, con analoghe accuse di ateismo e spinozismo.

In conclusione, il libro di Riccarda Suitner ci restituisce un capitolo ancora poco noto della *letteratura filosofica clandestina* tedesca della prima età dei Lumi, colmando un vuoto importante degli studi (pp. 249-268) e offrendo al pubblico una sintesi eccellente intorno al genere letterario dei *Totengespräche*. La sola critica che può essere mossa al libro è di ordine metodologico. Perché presentare solo in ultimo, nei capitoli finali, i due Dialoghi di argomento teologico e, di fatto, più «arretrati» culturalmente, rispetto alle sintesi contemporanee, più avanzate nella strada verso i «Lumi», espresse nei *Gespräche* con protagonisti Budde, Thomasius, Rüdiger, Leibniz, Descartes ecc.? Soprattutto la posizione del dialogo più tardo tra Leibniz e Thümmig (1745) costringe a frequenti ripetizioni e passi indietro, che nuocciono all'efficacia dell'esposizione. A nostro avviso era preferibile un'esposizione rigorosamente cronologica, che partisse dalla demonologia per terminare sulla filosofia dei Lumi. A meno che non si tratti di una scelta intenzionale volta a evidenziare la permanenza in Germania, ancora negli anni '30 (e oltre) del Settecento di interessi teologico-demonologici lontani dall'immagine a tutto tondo di *Aufklärung versus Aberglauben*. Lumi e «chiaroscuri» teologici che coesistono su uno stesso terreno culturale son cosa nota, nella stessa letteratura clandestina francese. La sintesi qui offerta non fa che confermare un acquisto storiografico oramai non più in discussione.

[Paolo Quintili]

Stefania Pietroforte (a cura di), *Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021, 266 pp.

Le ricerche intorno all'opera di Bruno Nardi, che da tempo interessano la produzione scientifica di Stefania Pietroforte, con questa pubblicazione intendono mostrare la postura teoretica di un autore sino ad oggi conosciuto maggiormente per gli studi di carattere storiografico e per la celebre nonché complessa ricostruzione del pensiero dantesco.

La scoperta, presso l'archivio Nardi della Fondazione Ezio Franceschini, di cinque quaderni preparatori della tesi di laurea su *Aristotele esposto ed esaminato* di Antonio Rosmini, che lo storico toscano non condusse a termine e quindi non discusse, fornisce un contributo decisivo a chi intenda addentrarsi in quella particolare fase della storia filosofica italiana, ancora poco conosciuta, in cui si situa il sorgere della neoscolastica milanese, l'influenza esercitata su questa dal già maturo neoidealismo e la conseguente crisi delle dottrine che permeano la fondazione logica della cultura cattolica italiana.

Insieme ad Agostino Gemelli e ad Emilio Chiochetti, Nardi ha attraversato l'epoca appena menzionata, rimanendo spesso ai margini di un dibattito non esclusivamente accademico in cui comunque egli tentava di emergere con tenacia, polemizzando ed esponendosi in tutta la sua problematicità; elemento quest'ultimo che probabilmente ha contribuito a destinarlo tra i minori della storia del pensiero. A differenza di Gemelli però, e in questo forse maggiormente convergente con le attitudini intellettuali di Chiochetti, egli rimane tra i due la personalità più difficile da definire sul piano storico, proprio per questa sua predisposizione ad accogliere criticamente il portato speculativo di molteplici orientamenti filosofici.

Si aggiunga che Nardi non si distinse mai in vita per una produzione *stricto sensu* teoretica, non si fece conoscere come filosofo puro, ma, oltre ad una vasta erudizione, della filosofia conservava e rivendicava l'impegno di un'indagine che non aderisce acriticamente alla presunta preteriorità di una tradizione, qualunque essa sia. Si potrebbe dire che egli incarni le tensioni spirituali del suo tempo, ma che di queste non si limiti a tracciare una narrazione. Nardi nelle sue pagine vive l'inquietudine di un conflitto filosofico apparentemente risolto e che costantemente si accende, si riapre, sospingendolo sempre più ad interrogare temi inesauribili, strutturanti dall'interno la metafisica classica, la gnoseologia moderna e il definitivo avvento dell'immanentismo neoidealista. È soprattutto da quest'ultimo, come si avrà modo di mostrare in seguito, che le obiezioni nardiane al neotomismo prenderanno le mosse, portando lo studioso a cercare un'originale e faticosa conciliazione tra la trascendenza di Dio e il rifiuto del realismo.

La difficoltà però che si è sempre presentata agli interpreti risiede appunto nella peculiarità nardiana di non aver elaborato un sistema, ma di aver lasciato sedimentare nelle sue opere maggiori segmenti di un discorso filosofico che può essere ricostruito solo indirettamente. Il che non è privo di interesse, sebbene ancora oggi si tenda ad associare Nardi alla storia della filosofia e in particolare, come è noto, a quella medievale. Ciò che risulta assodato, dunque, è che egli non abbia mai avuto il respiro (e forse per alcuni neanche le doti) del filosofo e su tale discutibile conclusione si inserisce la monografia curata da Pietroforte. L'importanza di questo lavoro, rinvenuto, come si accennava, tra le carte inedite di Nardi, ci

permette finalmente di lumeggiare almeno in parte le dichiarazioni, le tesi filosofiche che l'autore disseminò nei libri su Dante e, più genericamente, in quelli dedicati alla medievistica, confermando al lettore attento che la filosofia è stata per lui più di un esercizio culturale. Addentrandosi infatti nel procedere logico, e quindi speculativo, degli autori di cui maggiormente si occupava, Nardi voleva innanzitutto parlare al suo presente, o, meglio, calarsi in uno scontro diretto con quel cattolicesimo di cui sempre denunciava le incongruenze teoriche, l'incapacità di aprirsi ad una pluralità di fonti teologiche e le storture argomentative, miranti a fissare ideologicamente una tradizione che non si osava discutere.

Il volume in oggetto prosegue un lavoro con cui gradualmente Pietroforte ha permesso agli studiosi di conoscere la biografia intellettuale di Nardi, nonché il ruolo che ebbe nella fondazione della scuola neoscolastica milanese, quando, in parte con la collaborazione di Gemelli e Chiochetti, si propose come fine quello di superare il neotomismo e sottrargli il dominio culturale. Anche per questa ragione, lo sforzo della curatrice si colloca su un versante che annovera ormai pochi testimoni, quando invece dovrebbe rappresentare la soglia obbligata di chi si dedichi alla filosofia e avverta la preoccupazione, quanto meno, di far coincidere con essa la propria vita; ricostruire il contesto teoretico in cui un autore cresce ed esercita attivamente la propria riflessione critica, senza mancare di discuterlo nei suoi nodi fondamentali, sembra infatti ormai cosa rara tra gli storici, attratti maggiormente da indagini di ordine filologico e culturale. L'impegno della studiosa, in questo caso, risulta ancora più pregnante, se consideriamo, come già detto, che Nardi non ha mai elaborato opere strettamente filosofiche.

La caratteristica di far parlare sé attraverso le parole degli autori in cui di volta in volta si addentra, permette a Nardi di attuare crocianamente la contemporaneità della Storia: quello dello storico toscano è il tentativo di istituire un dialogo senza concessioni e senza pregiudizi con il passato medioevale e con l'amato Dante, soffermandosi su quelle difficoltà speculative che il pensiero successivo avrebbe cercato di chiarire, risolvere e rigorizzare. Lo storicismo nardiano, in ciò coerente con la missione neoidealista, si prefigge di non museificare staticamente un apparato dottrinario, elevandolo a *philosophia perennis*, come invece sembrava aver fatto la controparte cattolica con l'enciclica *Aeterni Patris* e con la sua tendenza a ridurre filosofia e teologia alla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. L'aspirazione di svelare un Medioevo plurale, non ancora adeguatamente scoperto e studiato, e di rintracciare in esso i prodromi della modernità filosofica, che avrebbero coerentemente condotto alla genesi delle filosofie di Benedetto Croce e Giovanni Gentile, senza rinunciare per questo all'importanza del pensiero cristiano, permise a Nardi di diventare uno dei primi storici della filosofia medievale in Italia e il primo grande studioso della filosofia dantesca. Si tratta di opere ancora oggi imprescindibili che, sebbene vadano accompagnate ai progressi della filologia, obbligano ad un confronto serrato e non semplice su contenuti che sempre coinvolgono questioni strettamente speculative.

Nel momento in cui il giovane sacerdote Nardi comincia ad intessere con Gentile quello che si rivelerà essere per lui un confronto decisivo, è già chiaro come il tormento filosofico dello studioso toscano abbia origini antiche, connaturate alla sua stessa formazione. La difficoltà di riconoscersi

nell'ambiente cattolico del tempo rappresenta infatti il primo germe del suo futuro abbandono dell'abito talare. Un abbandono che non risulterà indolore e che segnerà definitivamente la vita di Nardi, rendendolo (come Dante e Rosmini) un pellegrino esiliato, sempre sfuggente ad ogni possibile collocazione nella storia del pensiero.

Nella lettera del 1914 indirizzata al filosofo siciliano, egli dichiara esplicitamente di aver raccolto i primi rudimenti filosofici in ambito francescano, venendo iniziato sin da subito alle dottrine di Gioberti e Rosmini. Il verbo del Roveretano, in particolare, si manifesta in tutta la sua radicalità, imprimendo in Nardi una curvatura teoretica che non faticherà a riconoscersi, seppur vagamente, nel dibattito neokantiano interno alla cultura cattolica del tempo e che lo spingerà a rinvenire nel neoidealismo il superamento definitivo del dualismo metafisico, principio inalienabile del tomismo vecchio e nuovo, la cui gnoseologia risulta a lui irrimediabilmente aporetica. La verità che egli apprende negli anni giovanili e che guiderà ogni suo lavoro futuro si radica nella soggettività come *terminus a quo* e *ad quem* della conoscenza. La concezione rosminiana dell'essere ideale, che gradualmente porterà Nardi a mettere in discussione i fondamenti del Cristianesimo ufficiale, come precisa Pietroforte, rappresenta l'autentico perno speculativo attorno a cui gravita il pensiero nardiano.

Permanendo su tale solco, il definitivo allontanamento di questo dalla Chiesa si mostrerà nell'incontro con il modernismo e, in particolare, con Alfred Loisy, il quale attraverso il principio della separazione tra teologia e storia condurrà lo storico ad occuparsi per un breve periodo di esegesi biblica, confermando il suo inaggirabile rifiuto di non intendere come contraddittoria la sottomissione della ragione alla fede rivelata. Nonostante egli prenda velocemente le distanze dal modernismo, riconduce all'entusiasmo rosminiano la sua adesione al movimento.

Tale tratto era sicuramente avvertibile anche negli anni lovaniesi, quando presso l'Institut Supérieur de Philosophie, dove ebbe modo di stringere amicizia con Chiochetti, entrò ben presto in conflitto con la *ratio studiorum* che Désiré Mercier aveva imposto all'ateneo belga. La tesi di laurea incentrata su *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, discussa con Maurice De Wulf nel 1911 e tesa a sferrare un colpo mortale alle ricerche di Pierre Mandonnet, provocò infatti uno scisma che confinerà Nardi tra le file della dissidenza neoscolastica e che avrà il merito di collocarsi tra le prime opere miranti a discutere criticamente il pensiero cristiano come presunto *corpus* unitario riconducibile esclusivamente all'aristotelismo tommasiano. Mercier e De Wulf, pur essendo pensatori tutt'altro che refrattari alla modernità, disposti anche loro ad accogliere criticamente una contaminazione speculativa che avrebbe permesso di iniettare nuova linfa ai fondamenti del pensiero cristiano e ad imprimere a questo un nuovo corso, non erano comunque riusciti a soddisfare del tutto il loro allievo, che neanche in questi aveva riscontrato il contenuto rosminiano della priorità dello spirito sulla natura.

Non sbagliò Eugenio Garin nel ritenere che questo lavoro sia il programma da cui si svilupperanno le maggiori pubblicazioni della maturità nardiana, ma è indubbio, e in ciò Pietroforte è puntuale, che il futuro medievista giunga ad una ricerca di tale portata in virtù del suo travaglio speculativo.

Decidere di occuparsi di Dante filosofo, contrastando la convinzione diffusa per cui il poeta si sarebbe limitato a mettere in versi le argomen-

tazioni di Tommaso e indicando nel brabantino il simbolo di un'autonomia filosofica che calava sì l'intera produzione dantesca nel contesto della Scolastica, ma che di questa rielaborava contenuti teologici non esclusivamente tommasiani, bensì anche neoplatonici ed averroistici, rappresentava il compimento di un itinerario che rinveniva il suo fondamento in Rosmini, attraversava fugacemente il modernismo e si concludeva nel neoidealismo crociano e gentiliano.

Gli anni in esame occupano il primo quindicennio del Novecento e l'esordio filosofico di Nardi, inserendosi nel dibattito neoscolastico, esibisce sin da subito l'adesione dell'autore al crocianesimo. Gli articoli pubblicati, su invito di Chiochetti, nella «Voce Trentina», intitolati *Della rinascenza idealistica in Italia* (1911) e *Il realismo volgare e la critica della conoscenza* (1912), tradiscono esplicitamente l'urgenza di un rinnovamento verso cui i pensatori eredi della tradizione metafisica non dovrebbero rimanere indifferenti. L'entusiasmo che lega i due amici lascia trasparire una radicale avversione al positivismo, con cui invece, come è noto, la cultura neotomista solidarizzava e scorge nella proposta crociana di ricondurre la realtà al soggetto pensante il possibile sorgere di un nuovo spiritualismo cristiano. Con Croce per andare oltre Croce e riformare così la cultura cattolica italiana. In tal senso, le parole di Nardi, che Chiochetti definiva «crociano competente» e «mente filosofica», non lasciano adito a fraintendimenti.

Nel primo dei due articoli citati, Nardi infatti si preoccupava di chiarire che l'avvento di Croce, senza tralasciare le già importanti esperienze del «Leonardo» e della svolta varischiana, avrebbe permesso finalmente di superare quello che, rosminianamente, l'autore considerava il peccato originale del pensiero tomista, ossia il già menzionato dualismo metafisico, che trovava la sua radice prima in Aristotele. Tale concetto per Nardi comportava un errore speculativo, e quindi logico, che la cultura cattolica non aveva mai risolto, in quanto intendere il soggetto conoscente come spettatore che si adegua passivamente ad una realtà esterna già data significa annichilirlo, sottrarre questo al processo conoscitivo e negare aporeticamente la centralità del pensiero; condizioni quest'ultime che facevano dell'ortodossia cattolica una dottrina dogmatica, immodificabile e incapace di sviluppare un'autocoscienza critica. Si potrebbe chiosare che tale tesi rappresenti l'ossessione teoretica che accompagnerà Nardi in tutta la sua vita e che sarà all'origine di quelle polemiche a cui sempre egli risponderà acutamente, rendendo la propria penna a tratti incendiaria.

In realtà Nardi, nel suo tentativo di tenere insieme il discorso metafisico e le conquiste della modernità, si avviava ad un esito che non verrà mai chiarito del tutto in sede logica e la cui fondazione rimarrà sempre di difficile comprensione; ciò però non esclude la decisiva importanza che questa transizione avrà nelle evoluzioni successive della neoscolastica italiana. È perciò necessario precisare che la ricezione nardiana del crocianesimo si muoveva nella direzione di accedere al «cuore dell'essere» (il pensiero), respingendo ogni soluzione panlogistica e svelando quindi un ambiente teoretico in cui il problema metafisico della trascendenza divina sembrava coerentemente riemergere. Come Pietroforte ebbe modo di precisare, presentando il volume relativo al carteggio Nardi-Chiochetti, nella *Logica* Croce non solo aveva avuto il merito, per lo storico toscano, di confutare il presupposto naturalistico del realismo, portando l'uomo a riconoscere sé stesso come l'unica via che conduce all'universale, ma anche

si orientava, a differenza di Gentile, ad un sapere assoluto che comunque manteneva intatta la distinzione di soggetto e oggetto.

Tale prospettiva, che Nardi mai tradirà, lasciava ancora una volta intravedere sullo sfondo Rosmini. Nel momento in cui egli torna in Italia dopo l'esperienza lovaniese, al fine di convalidare la prima laurea presso l'Istituto di Studi Superiore di Firenze, l'interesse per il Roveretano sembra occupare interamente il suo tempo di studioso. Complice un contesto culturale per lui estremamente stimolante, che comprendeva i vociani di Giuseppe Prezzolini e filosofi come Francesco De Sarlo, è lo stesso Nardi ad informarci, sempre in una lettera del 1914 a Gentile, della sua volontà di laurearsi con Giuseppe Melli su *Aristotele esposto ed esaminato*. L'impresa, come si diceva, non vedrà mai la luce e sarà abbandonata per una dissertazione altrettanto importante sul pensiero di Pietro d'Abano, ma di quel lavoro i quaderni che rimangono testimoniano un rigoroso confronto con la pagina rosminiana, introducendo il lettore a quell'indagine nardiana che informerà le opere maggiormente note e che si propone di sviscerare dall'interno temi tutt'ora vivi nel dibattito teoretico contemporaneo.

All'altezza di questa fase, quindi, Nardi si attesta su almeno due tesi: la prima inerisce al rifiuto del realismo metafisico, muovendo dall'assunto che non è possibile né sostenere l'immediatezza dell'essere, in quanto si decreterebbe contraddittoriamente l'impensabilità della realtà esterna, né assolutizzare il dubbio, come invece sembrava fare Mercier, per il quale la filosofia non poteva che pervenire ad una insuperabile divaricazione tra il soggetto che dubita e l'oggetto; la seconda invece intravede in Croce colui che compiutamente restaura nello spirito l'unità originaria di essere e pensiero, superando il dogmatismo realista e senza per questo procedere all'identificazione dei due poli.

L'attenzione che Nardi ripone nel saggio su Aristotele è tale che le argomentazioni dell'autore si strutturano muovendo da una critica serrata a Rosmini, del quale egli comunque mantiene un'alta considerazione. La prospettiva neoplatonica del Roveretano, infatti, sembra inficiare radicalmente la corretta interpretazione del pensiero aristotelico, verso cui invece lo storico toscano mantiene la dovuta cautela filologica. L'esigenza teoretica che anima entrambi è spiegare la natura della conoscenza umana e la maggiore preoccupazione nardiana è orientata a sottrarre lo Stagirita alle errate valutazioni del suo interlocutore. Il punto da cui la discussione prende necessariamente avvio, dunque, è la dottrina della sostanza, di cui Rosmini non coglie, stando a quanto Nardi dimostra, l'intrinseca difficoltà: essa, per quanto concerne la riflessione sulla metafisica, non è un universale, bensì un singolare reale. È solo l'atto dell'intendere che, astruendo la forma dal sinolo, rileva l'immutabilità sostanziale. Aristotele quindi, pur mantenendo residui platonici, non avrebbe confusamente attribuito alla nozione fondamentale del suo discorso epistemico l'essenzialità metafisica con cui il suo maestro aveva definito le idee. Distinguere, o forse, addirittura, separare il piano metafisico da quello logico comportava però un problema che conduceva Nardi ad incontrarsi con Rosmini: quale rapporto veniva infatti ad istituirsi tra la realtà ontica della sostanza e la sua modalità ontologica che solo l'intelletto scopre? Su ciò le argomentazioni aristoteliche non risultavano soddisfacenti, ma non lo risultavano a partire dall'originalità speculativa che lo storico toscano aveva colto nello Stagirita, destrutturando i fraintendimenti rosminiani. Lo stesso Eduard Zeller, che Nardi mostrava di

seguire attentamente e che condivideva con il Roveretano il filtro platonico, trattava tale problema come un'autentica contraddizione, in forza della quale Aristotele finiva con il restaurare il dualismo socratico-platonico, consegnandolo definitivamente però all'aporia dell'immanentismo; Rosmini, a sua volta, riteneva assurdo negare la partecipazione degli enti alle vere realtà che li trascendono e perciò identificare l'universale esclusivamente con l'intelligibile in atto. Stando a quanto invece Nardi chiosa, egli è portato a ritenere che l'errore dei due risieda nel non riuscire ad intendere che l'universale logico non ha connotati metafisici. Ma la risposta risulta ancora insufficiente; essa non risolve il nodo teoretico a cui si perviene, bensì lo amplifica e ne accentua la sua interna problematicità. Nardi può sostenere, al limite, di aver individuato l'autentica novità che Aristotele consegna alle sue pagine e lo allontana da Platone, ma non di aver tratto dal filosofo una riflessione che possa dirsi rigorosa. Sebbene infatti lo Stagirita critichi l'astratto idealismo del maestro, che trasmette alla filosofia il veleno del dualismo metafisico, sembra anch'egli concepire astrattamente la conoscenza umana. Il commento nardiano si attesta proprio su questo punto decisivo: l'intelletto risulta essere un dispositivo teoretico esterno allo spirito, identificabile con la natura e per questa ragione incompatibile con la conoscenza in quanto tale.

Non casualmente ci siamo serviti del linguaggio proprio della logica gentiliana, poiché Nardi, condividendo le esigenze che avevano visto sorgere il neoidealismo, poneva una questione che già il padre dell'attualismo aveva risolto con nettezza. Per Gentile, infatti, Aristotele non si distingueva da Platone: entrambi sono pensatori che presuppongono all'attualità del pensiero l'immobile verità. Nel primo ciò risulterebbe particolarmente evidente, inoltre, in quanto l'intelletto possibile dipende da quello agente, che in sé coincide con il motore immobile. Nardi, anche a fronte di quanto già spiegato, continuava invece a ritenere che lo Stagirita avesse compiuto un'effettiva svolta, altrimenti non si sarebbe preoccupato di specificare l'identità di pensiero ed essere nel processo conoscitivo dell'uomo. Ancora una volta, Nardi confermava una conquista sul piano storico che non riusciva del tutto ad essere chiarita su quello teoretico.

Nei quaderni l'aporia che stiamo rilevando si ripresenta costantemente. Anche relativamente all'intelletto agente, la posizione nardiana sembra attratta dal voler riconoscere ad Aristotele un'intuizione che preannuncia *in nuce* la modernità, ma che al contempo evoca un superamento del platonismo ancora lontano dal compiersi. Se infatti l'intelletto in potenza giungeva all'atto solo quando l'agente rendeva visibili ad esso gli intelligibili, senza che si realizzasse un'identificazione tra i due organi della conoscenza, allora era chiaro, come già Alessandro d'Afrodisia aveva spiegato, che l'intelletto agente trascendeva quello possibile e coincideva con Dio. Il divenire della conoscenza era dunque assicurato da un principio permanente, ma, aggiungeva Nardi, ciò non toglieva che l'intelletto possibile, accogliendo la specie universale, vedesse comunque coincidere nell'uomo essere e pensiero. Ma tale conclusione era effettivamente ascrivibile alla metafisica aristotelica? Come illustra Pietroforte, Nardi comincia del tutto a vacillare quando incontra un'obiezione rosminiana a cui conferisce il suo incondizionato assenso. Pur ammettendo problematicamente, infatti, che gli universali siano nell'anima, lo Stagirita mantiene comunque fermo un punto: la sensazione è generata da una realtà indipendente e che preesiste al pensiero. Se dun-

que Nardi aveva intravisto in Aristotele il primo autore che si muove nella direzione di ricondurre l'atto conoscitivo allo spirito, egli doveva comunque ammettere che la radice di ogni concetto intelligibile è l'astrazione di ciò che i sensi passivamente recepiscono. Il presupposto naturalistico del realismo si riproponeva, accompagnandosi ad una dottrina dell'intelletto agente che non risultava pienamente convincente. Mentre Rosmini finiva per piegare forzatamente Aristotele al suo sistema, sovrapponendo erroneamente l'intelletto agente al possibile e identificando quindi la mente con l'idea dell'essere, onde evitare la violazione del principio di non contraddizione, Nardi indirettamente non poteva che includere l'aristotelismo nelle filosofie dell'astratto, convergendo in ciò con Gentile.

Salvaguardare l'unità concreta dello spirito, significava per Nardi, in ciò discepolo del modernismo, pensare l'intima cooperazione tra la luce divina e l'atto dell'intendere, senza presupporre alcunché. Aristotele, precisa Pietroforte, rimane per lo storico toscano il primo autore che assuma l'intelletto come attività, ossia come causa efficiente che agisce direttamente sull'anima, ma, come si è notato, egli non riesce del tutto a svincolarsi da una concezione dualistica. Ciò spiega in definitiva perché Nardi ritrovasse tale vizio anche in Tommaso d'Aquino e, in generale, nella tradizione tomista, sentendosi maggiormente prossimo al neoplatonismo cristiano, all'agostinismo di Bonaventura da Bagnoregio e, in ultimo, a Rosmini stesso, che rimanevano invece immuni, stando alle sue ricerche, da tale contraddizione. Anche Dante, per quanto concerne la dottrina della conoscenza umana, dimostrava di non aver contratto debiti con Aristotele e Tommaso, pervenendo nella *Commedia* ad un esito puramente mistico. A tal proposito, ma l'intuizione rimane un'ipotesi che andrebbe adeguatamente studiata e discussa, Nardi sembra convergere con il pensiero di Michele Federico Sciacca.

È indubbio che Nardi avvertisse l'urgenza di trattare temi che, nella loro valenza teoretica, avrebbero permesso di rifondare gli studi intorno alla storia della filosofia medievale e che lasciano intravedere un dibattito non ancora risolto. Egli rappresenta tuttora uno snodo imprescindibile e questa nuova pubblicazione ha il merito di mostrarci il volto di un autore di cui ancora non si conosce abbastanza, se si considera anche la mole di inediti conservati presso la Fondazione Franceschini.

A prescindere dal tentativo nardiano di coniugare più tradizioni di pensiero, un quesito, a nostro parere risulta fondamentale: l'indagine su Aristotele introduce ad una critica del pensiero metafisico o ad una crisi definitiva della stessa metafisica? Le dottrine di ascendenza neoplatonica possono effettivamente superare le aporie presentate o fanno maggiormente risuonare la loro eco? Tali questioni non smettono di interrogare la filosofia e di pervadere il dibattito ad essa interna; Bruno Nardi, pertanto, conserva intatta una forza che la storia del pensiero non può ignorare.

[Paolo Andreoni]