

# INTRODUZIONE

CARLO BORGHERO

1. L'interesse per come un numero rilevante di riviste filosofiche del Novecento abbia presentato le filosofie del Seicento non richiede troppe parole di spiegazione. Anche se non quanto le monografie che hanno segnato le grandi svolte interpretative, gli articoli delle riviste sono sempre stati un oggetto significativo per lo studio della storiografia filosofica perché ci parlano non soltanto delle filosofie dell'epoca oggetto di studio, ma anche di quelle che animano le riviste che quello studio conducono. Nel nostro caso non solo del Seicento ma anche del Novecento.

Questa era dunque la duplice intenzione che animava il nostro progetto: apprendere qualcosa di interessante sulle filosofie del Seicento e capire quale Novecento si interessava allo studio di autori e temi filosofici seicenteschi. Ovviamente la nostra impresa scontava già in partenza un tasso di arbitrarietà, nell'individuazione delle riviste da studiare, nella selezione del periodo da trattare per ciascuna rivista, nella scelta degli autori da indagare, nell'effettiva disponibilità dei materiali da studiare, seppure agevolata dalla digitalizzazione di diverse riviste anche se in questo campo molto resta da fare. Come sempre accade, i percorsi progettati sono stati spesso deviati dalle esigenze della ricerca, che si sono imposte sugli schemi iniziali. Le specializzazioni e le preferenze intellettuali dei collaboratori hanno aggiunto un ulteriore margine di casualità, aggravato dal numero, ridotto ma pur sempre si-

gnificativo, di rinunce avvenute in corso d'opera, quando non era più possibile porvi rimedio. Ciò spiega la mancanza di alcune testate importanti, anche per la situazione italiana. Assenze che devono renderci prudenti nel fare bilanci impegnativi. D'altronde a invitare alla cautela è lo stesso indice del volume, un caleidoscopio di spezzoni di dottrine che si combinano diversamente a formare immagini filosofiche non sempre coerenti. Non è chi non veda che risultati più attendibili sarebbero potuti venire da una maggiore uniformità nella scelta della frazione del secolo da indagare o nella individuazione più stringente degli autori e temi da studiare nelle diverse riviste, o in una più ricca pluralità di voci che narrassero le preferenze filosofiche di una stessa rivista. I collaboratori sono consapevoli della provvisorietà dei risultati raggiunti e possono solo augurarsi che altri vogliano fare di più e meglio. Nondimeno, lasciando ai lettori, com'è doveroso, il giudizio finale sul nostro lavoro, crediamo di avere fatto una ricerca non priva di interesse e di poter fare alcune considerazioni sul quadro che da essa emerge.

2. In quasi tutte le riviste della prima metà del Novecento ha giocato un ruolo importante il riferimento alle tradizioni filosofiche nazionali, che tanta parte aveva avuto nel definire il 'carattere' delle nazioni, o comunque l'identità filosofica come momento dell'autocoscienza ideologica, che aveva dato impulso alla militanza politico-culturale, quando non direttamente politica. Il volume si apre con la ricostruzione dell'«orgoglio cartesiano» che contraddistinse la nascita e i primi decenni di vita della *Revue de métaphysique et de morale*, fondata nel 1893 ad opera di Xavier Léon, Elie Halévy, Léon Brunschvicg, tre giovani allievi al liceo Condorcet di Alphonse Darlu, al quale verrà affidata l'introduzione al primo numero della rivista. Un esordio in sordina per la rivista destinata a diventare l'organo della *Société française de philosophie*. Furono

anni caratterizzati dall'impegno per ribadire, nel confronto con le riviste rivali (la *Critique philosophique* di Charles Renouvier e François Pillon e la *Revue philosophique* di Théodule Ribot) la centralità di Descartes e affermare il valore del cartesianismo contro il positivismo comtiano e il criticismo kantiano. Questa stagione, che darà frutti importanti anche per la filologia cartesiana con l'edizione nazionale delle *Ceuvres de Descartes* curata da Charles Adam e Paul Tannery, apparve «eroica» a chi venne dopo, un apprezzamento che può essere letto come espressione dell'orgoglio di una nazione che si riconosceva nel suo filosofo (*Descartes c'est la France*, dirà in anni più vicini a noi André Glucksmann). Victor Cousin era ormai lontano, ma era ancora viva la sua rappresentazione della «rivoluzione cartesiana» intorno alla quale si era costruita la coscienza nazionale francese dalla Restaurazione alla Terza Repubblica. Questa stagione termina con la celebrazione del Congrès Descartes del 1937, a proposito del quale sarà bene ricordare che Martial Gueroult, facendone un bilancio proprio sulla *Revue de métaphysique et de morale*, osserverà che l'immagine unitaria dei nostri padri si è «volatilizzata» in una miriade di Descartes differenti nei quali il Descartes del XVII secolo stenterebbe a riconoscersi. È quindi motivo di rammarico che si sia dovuto rinunciare ad approfondire questo discorso col confronto, inizialmente previsto, tra le immagini del cartesianismo e dello spinozismo che sarebbero emerse dallo studio delle due riviste che hanno animato la scena filosofica francese dalla fine dell'Ottocento ai giorni nostri, la *Revue de métaphysique et de morale* e la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.

L'interferenza tra progetti filosofici e scenari politici vale anche per la Germania. Fin dai suoi inizi ottocenteschi, l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* era stato attento alla documentazione filologica dell'opera di Leibniz, nel segno di quel programma di centralità delle fonti e di rigore filologico annun-

ciato da Eduard Zeller nel primo numero della rivista (1888), diretta per un quarantennio da Ludwig Stein con la collaborazione dei più bei nomi della storia della filosofia tedesca. Non per caso i primi articoli dedicati a Leibniz dal direttore della rivista e da Carl Immanuel Gerhardt (che dopo avere pubblicato l'edizione degli scritti matematici del filosofo si accingeva a concludere quella degli scritti filosofici) danno conto di lettere e documenti inediti. Eppure l'attenzione per Leibniz, che Dilthey aveva definito il secondo *Praeceptor Germaniae* dopo Melantone, non coglie tutte le occasioni offerte dalla *Leibniz' Renaissance* che aveva caratterizzato la filosofia europea fin dal primo Novecento. Anzi, il secondo centenario della morte del filosofo (1916) segna il deciso avvio di un progetto di appropriazione in chiave nazionalistica della figura di Leibniz (ne sono espressione gli articoli di Paul Sickel miranti a rinchiudere il filosofo in un suo autonomo mondo spirituale), inutilmente contrastato dal lungo e documentato studio di Louis Davillé sull'importanza del soggiorno parigino (1672-1676) nella formazione intellettuale del filosofo. La nuova lettura nazionalistica metteva in ombra, col cosmopolitismo di Leibniz, anche l'origine franco-tedesca del progetto dell'edizione delle opere, che diventerà esclusivamente tedesco e porterà nel 1923 alla pubblicazione del primo volume dell'*Akademie-Ausgabe*. Più tardi, nella Germania hitleriana, le strumentalizzazioni ideologiche crebbero fino a consigliare di interrompere la pubblicazione della rivista, decisione che sarà presa nel 1933 da Arthur Stein, figlio del fondatore Ludwig, divenuto direttore nel 1930. La pubblicazione dell'*Archiv* riprenderà soltanto nel 1960, senza più articoli di argomento leibniziano per il resto del secolo. Dal 1966 gli studiosi del filosofo troveranno ospitalità negli *Studia leibnitiana*.

Soltanto il Regno Unito sembra sottrarsi a questo intreccio di sollecitazioni politiche e risposte filosofiche comune, come vedremo, anche all'Italia.

Sicché le pagine che *Mind* dedica a Descartes, negli anni che vanno dal 1900 al 1947, ci portano in un mondo a parte e ci mettono a contatto con uno stile di lavoro filosofico la cui eccellenza non può essere spiegata soltanto con le competenze cartesiane dei primi due direttori della rivista, George Frederick Stout e George Edward Moore. È piuttosto l'effetto di una scelta che preferisce concentrarsi sulle analisi concettuali e linguistiche, sulla discussione interna delle filosofie piuttosto che sull'uso politico degli autori, nella convinzione che l'esercizio della lettura filosofica permetta di confrontare e mettere in competizione tradizioni culturali anche divergenti. Ed è ciò che accade con le letture di Descartes, che un autore anti-cartesiano come Gilbert Ryle non esita a riconoscere come fondatore del pensiero moderno e autore di riferimento per molte discussioni filosofiche novecentesche. Il numero degli articoli di *Mind* dedicati a Descartes nel periodo considerato è ridotto (soltanto sette contro i più di venti dedicati a Kant e a Platone), ma è compensato dalle recensioni e soprattutto dalle note critiche, che propongono confronti serrati con l'autore discusso. Sicché si può dire che, con la sola eccezione della filosofia naturale, non ci sia tema cartesiano che non sia discusso su *Mind* in un confronto continuo nel quale lo studio del cartesianismo incrocia questioni dibattute dalla filosofia britannica, con risultati sempre interessanti anche quando mostrano alcuni limiti. Anche se non mancano articoli che rivelano una qualche attenzione a questioni storiografiche e persino acribia filologica, come accade nel 1911 quando Alfred Edward Taylor discute l'edizione inglese delle opere filosofiche di Descartes, com'era prevedibile la maggior parte dei contributi ha un deciso taglio teoretico e discute i testi e gli studi per metterne alla prova la solidità filosofica, anche a rischio di parzialità e sempre con una schiettezza che pare non conoscere amici.

Gli esempi sono innumerevoli e non possono essere ricordati tutti, ma

si può tentare di darne un'idea seppure sommaria. Agli inizi del secolo William Ralph Boyce Gibson discute gli importanti studi cartesiani (1902) di Norman Smith (poi Kemp Smith), e ne trae occasione per approfondire la teoria rappresentativa delle idee e la questione del rapporto mente-corpo, oggetti filosofici molto frequentati dalla filosofia britannica. L'occasionalismo era considerato a buon diritto da Smith (e da Gibson) come una sorta di *deus ex machina* utilizzato per risolvere le difficoltà del razionalismo cartesiano. Smith ne tracciava la storia da Descartes a Kant e Gibson lo segue fermandosi a discutere le tappe britanniche di questa storia, Berkeley e Hume. Nel 1923 il pensatore ebreo inglese Leon Roth incomincia la sua collaborazione con *Mind* (che si protrarrà fin dentro gli anni Trenta), occupandosi dei rapporti di Spinoza con Descartes allo scopo di sottrarre Spinoza alla tradizione cartesiana e ricondurlo al pensiero ebraico; ma, nel negare che lo spinozismo sia un esito conseguente del cartesianismo, egli tace su alcune affinità tra i due pensatori, come l'assoluta potenza di Dio. Roth approfondirà la sua interpretazione in una monografia del 1924 su Spinoza, Descartes e Maimonide, sulla quale darà giudizi molto severi Harold Forster Hallett nella sua recensione su *Mind*. Tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta in articoli e note critiche Alan Ker Stout discute le prove cartesiane dell'esistenza della materia, mostrando che le difficoltà incontrate da Husserl nel provare l'esistenza di una realtà esterna al pensiero sono maggiori di quelle trovate da Descartes; ma quando Stout cerca di rimuovere alcune difficoltà dalla dottrina del dubbio, mostra di non cogliere la radicalità del dubbio iperbolico. Gli anni Trenta sono particolarmente fecondi per gli studi cartesiani britannici, che si succedono con frequenza anche nelle pagine di *Mind*. Nel 1935 Charlie D. Broad, discutendo l'importante monografia su Descartes di Stanley Victor Keeling (1934), mette a fuoco problemi relativi al *cogito* e al criterio dell'evidenza; ma dà anche una

testimonianza preziosa del fatto che la questione dello «spettro nella macchina», che sarà sollevato da Ryle nel 1949, era già dibattuta nella letteratura filosofica inglese. Due anni dopo Mary Jane Levett, docente di logica a Glasgow, presenta una lucida esposizione del problema del circolo cartesiano, pietra di paragone della coerenza del sistema. Nel 1939 Stanley Keeling prende spunto da una monografia di Roth sul *Discorso sul metodo* (già anticipata due anni prima in un articolo su *Mind*) per lamentare giustamente lo stato precario degli studi sul metodo cartesiano, incomprensibile senza riferirsi alle *Regulae ad directionem ingenii* e senza un approfondimento sul metodo seguito dal filosofo nella *Geometria*, nella *Diottrica* e nel *Mondo*. Tre anni dopo, prendendo spunto da un libro di Marthinus Versfeld, Keeling ha di nuovo modo di mostrare la propria competenza discutendo l'impianto della metafisica cartesiana e saggiando la coerenza del *cogito* e della dottrina delle idee; ma manifesta anche una concezione della storia della filosofia, che oggi a noi appare ristretta, giudicando opera di storia delle idee e di scarso rilievo filosofico il libro di Leonora Cohen Rosenfield sul passaggio dall'animale macchina all'uomo-macchina, che ha segnato un punto di svolta nella storiografia cartesiana. L'ultimo articolo del periodo preso in esame è un contributo sullo scetticismo scritto dal filosofo americano Oets Kolk Bouwsma, allievo di Moore e di Wittgenstein, che si propone di mostrare l'artificiosità del dubbio onirico cartesiano e lo fa semplicemente «sparire».

Anche se talvolta sollecitano discussioni metodologiche sulla storia della filosofia e la storia delle idee, gli articoli di *Mind* appaiono destoricizzati e non sono privi di lacune nell'informazione sulle edizioni dei testi e sulla letteratura scientifica; ma sono fecondi di osservazioni sulla struttura e sulla coerenza dei ragionamenti, di comparazioni con altri autori, di valutazioni schiette e senza riguardo, la cui forza poggia sul rigore dell'analisi e sulla

chiarezza del linguaggio. È proprio questo approccio teoretico a mettere in primo piano l'interazione tra le sollecitazioni teoriche novecentesche e la discussione dei testi seicenteschi, e a fare sì che l'interesse per Descartes nella prima metà del Novecento costituisca un capitolo importante della storia filosofica britannica. Ed è un peccato che non sia stato possibile presentare, com'era inizialmente previsto, uno studio su come questo stile filosofico sia stato interpretato in una delle più importanti riviste filosofiche d'oltre Atlantico, il *Journal of the History of Ideas*.

3. Col Secondo dopoguerra la scena cambia. Le identità forti scoloriscono a vantaggio di uno sguardo ideologicamente più 'neutrale', e tendenzialmente più storiografico, anche nelle riviste un tempo apertamente militanti. Ciò ha effetti singolari per le riviste novecentesche, che tendono ad assomigliarsi fino a perdere anche il senso della tradizione e della militanza che le aveva caratterizzate nella prima metà del secolo, col risvolto negativo di uno scarso interesse per gran parte di ciò che si scriveva al di fuori dei loro ristretti orizzonti. Già allora era accaduto che alcuni autori collaborassero a riviste rivali: l'abbiamo ricordato a proposito di De Giuli (*Giornale critico* e *Rivista di filosofia*) e di Barié (*Rivista di filosofia*, *Archivio di filosofia*, *Giornale critico*). Ma ora, smarrito o attenuato il senso di appartenenza, capita che diversi studiosi pubblicino contemporaneamente e senza imbarazzo su riviste un tempo assai diverse l'una dall'altra, divenute tra loro molto simili. Questo processo di omologazione, che ha tempi diversi nei differenti paesi e per ciascuna rivista ma può dirsi concluso grosso modo nei primi anni Sessanta, ha come contropartita significativa, anche da noi, la partecipazione al dibattito internazionale e un'accresciuta professionalità del lavoro filosofico e storico-filosofico.

Fin dalla sua fondazione nel 1938 ad opera di Chaïm Perelman, la belga

*Revue internationale de philosophie* si rivela come una delle più vivaci riviste del panorama internazionale. Fedele alla sua vocazione laica e razionalista, e pur in preferenziale colloquio con la filosofia francese, la rivista porta negli studi sul Seicento la pluralità dei punti di vista e la tolleranza metodologica ben rappresentata dai suoi comitati direttivi, nei quali figura il Gotha della filosofia europea. Non fa dunque meraviglia che il Seicento sia stato studiato in maniera non convenzionale, per cercarvi risposte a domande che venivano dalle discussioni novecentesche sulla fenomenologia e sulla scienza, sulla logica e sulla linguistica, sulla filosofia della mente e sulla cibernetica, sulla metodologia della storia e sulla retorica della comunicazione. Di volta in volta la rivista si rivolge a Descartes per ricostruire la storia della razionalità moderna o per trovare una soluzione pratica a problemi che questa razionalità solleva, ma il Seicento che emerge dalle sue pagine è plurale e conosce anche altri protagonisti: Spinoza e Leibniz, Locke e Hobbes, Malebranche e Pascal, la *Logique* di Port-Royal. Non poteva essere diversamente se si considera che la rivista ha ospitato alcune delle più celebri interpretazioni della filosofia cartesiana (una per tutte: il *cogito* come atto performativo nella lettura di Jaakko Hintikka) e che tra i suoi collaboratori si trovano quasi tutti i principali interpreti della filosofia seicentesca.

Di tutt'altro genere è lo stile di lavoro filosofico dell'altra rivista belga qui presentata, la *Revue philosophique de Louvain*, rimasta sostanzialmente fedele all'idea originaria del suo fondatore Désiré Mercier, il quale nel 1894 le aveva dato il nome di *Revue néoscolastique*. Nelle sue pagine c'è dunque un motivo ispiratore unitario, seppure vissuto con uno spirito aperto nel confronto con la cultura filosofica contemporanea. Di questo orientamento è una buona spia lo studio dello spinozismo. Nel periodo 1946-1999 si succedono nella rivista tre distinte immagini di Spinoza, in sintonia con quanto accadeva

al di fuori delle sue pagine: il filosofo della necessità, il filosofo della sostanza e infine il filosofo della politica. Nel 1947 la rivista pubblica un articolo di Paul Siwek sul libero arbitrio secondo Spinoza. Siwek era un autore conosciuto negli studi spinoziani per tre monografie sul sistema di Spinoza, l'ultima delle quali (*Spinoza et le panthéisme religieux*, 1938) era stata oggetto di una tempestiva recensione di Giorgio Radetti nel *Giornale critico della filosofia italiana*, che aveva suscitato una discussione con l'autore (1939). L'articolo del 1947 suggeriva una forma di «indeterminismo moderato» da contrapporre sia ai sostenitori della libertà assoluta sia ai deterministi rigidi, e insisteva sulla convergenza tra Spinoza e Aristotele sul tema della libertà, ritenendo che l'aristotelismo potesse mitigare la rigidità geometrica del determinismo spinoziano per renderlo più efficace nel confronto con il libertarismo cartesiano. Le proposte filosofiche di Siwek avviarono una vivace discussione su questi temi, sia negli ambienti filosofici di Lovanio sia nelle pagine della rivista, che durò fino alla metà degli anni Sessanta, quando Georges Van Riet spostò l'attenzione sul tema della sostanza con un lungo articolo sull'attualità di Spinoza (1968) che sarà discusso fin dentro gli anni Ottanta. Liberato dai panni del determinista e del fatalista, Spinoza era presentato da Van Riet come il *maître à penser* adatto alla dispersa età post-hegeliana, l'unico capace di animare una nuova tensione alla comprensione unitaria di una totalità frantumata. Era una prospettiva che culminava nella riaffermazione del realismo e che rendeva Spinoza spendibile contro gli eredi dell'ateismo esistenzialista. Nello stesso anno in cui usciva l'articolo di Van Riet, venivano pubblicati i libri di Martial Gueroult e di Gilles Deleuze, che con la loro lettura strutturalista dell'autore dell'*Ethica* orientarono verso un deciso interesse metafisico la letteratura su Spinoza, riportando d'attualità le discussioni sugli attributi divini, sul monismo e sul panteismo. Il confronto si imponeva anche per la *Revue de Louvain*,

che ne dà testimonianza con due importanti articoli di Claude Troisfontaines (1974) e di Joseph Moreau (1978), convergenti nell'obiettivo di sottrarre Spinoza alle interpretazioni ateistiche che i due studiosi francesi sembravano favorire, anche utilizzando Gueroult per respingere Deleuze. Quella di Van Riet era una lettura militante di Spinoza, preannuncio di altre riappropriazioni ideologiche del filosofo, seppure di segno diverso. Se ne ha conferma nelle discussioni su Spinoza filosofo della politica, che la *Revue de Louvain* segue con attenzione, recensendo le principali monografie sull'argomento. Già un articolo di Atilano Dominguez del 1980 si era opposto alle letture che relegavano il soprannaturale entro l'ambito della conoscenza inadeguata dell'*imaginatio*, precludendo la possibilità di una lettura cristiana del filosofo. Ma è di nuovo Claude Troisfontaines a prendere posizione netta con un articolo del 1986, nel quale si impegna in una vana battaglia per contrastare l'immagine ingombrante del filosofo che usciva dalle interpretazioni liberali, socialiste e marxiste, sempre più diffuse soprattutto in Francia. A queste Troisfontaines contrapponeva la dura realtà di un pensiero politico illiberale e autoritario, totalizzante e negatore delle differenze come lo è la metafisica dell'autore dell'*Ethica*. Un'immagine unitaria del filosofo, ma decisamente inattuale rispetto alle tendenze prevalenti nella letteratura su Spinoza politico.

I neoscolastici di Lovanio si confrontano con la ricerca storica contemporanea senza rinunciare a uno sguardo teoretico, che conferma alcune costanti interpretative, in particolare l'anti-cartesianismo (il loro Spinoza è sempre più vicino ad Aristotele che a Descartes) e l'anti-idealismo, che non esita ad avvalersi dei lavori di Martial Gueroult e persino di Gilles Deleuze. Della persistenza di questi orientamenti di fondo si hanno riscontri significativi nell'uso del determinismo come antidoto contro il libertarismo assoluto cartesiano, nell'opposizione dell'immanentismo alle letture neoplatoniche di Spinoza

fatte dall'idealismo, nel ricorso al monismo per contrastare il dualismo di Descartes ma anche quelle filosofie contemporanee (la fenomenologia, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur) che trattavano il tema della corporeità anch'esse suggerendo una possibile lettura dualistica, quando non decisamente materialistica.

La pista neoscolastica fornisce un punto di vista originale per allargare l'indagine all'area culturale iberica. Sono infatti due periodici dei gesuiti (lo spagnolo *Pensamiento* e la *Revista portuguesa de filosofia*) presi in considerazione dall'anno della loro fondazione fino alla caduta dei regimi di Franco in Spagna e di Salazar e Caetano in Portogallo, a giocare una triplice partita: per la ridefinizione dei rapporti di forza all'interno della tradizione scolastica, mostrare come la scolastica spagnola abbia saputo rispondere alle sfide del Seicento, rivendicare il suo diritto di confrontarsi con le filosofie novecentesche. Il perno di questo articolato disegno è la figura di Francisco Suárez, il cui peso nelle discussioni filosofiche del Seicento induce a parlare di una corrente neosuareziana e a contrapporre all'autorità di Tommaso quella di Suárez, che Cornelio Fabro avrebbe voluto espellere dal neotomismo. Ma se il pensatore spagnolo è stato capace di portare la scolastica a confrontarsi con la modernità, perché la sua eredità non può essere utile anche nel dibattito filosofico novecentesco? Basta comprendere l'importanza filosofica di questioni che solo a uno sguardo superficiale possono apparire meramente erudite. Le dispute sullo scotismo di Suárez, aprono al confronto tra essenzialismo ed esistenzialismo, permettono di discutere Maritain e Gilson e di cercare una strada che abbia un esito diverso dall'irrazionalismo e dall'anti-realismo; le discussioni sull'analogia mettono a disposizione un'alternativa neoaristotelica a Kant e a Husserl, riportano all'attualità l'interpretazione di Heidegger, il quale aveva visto in Suárez la secolarizzazione dell'essere che avrebbe segna-

to il passaggio dall'ontologia greca al trascendentalismo kantiano, suggeriscono che la via dell'analogia sia l'unica strategia metafisica capace di evitare gli opposti pericoli di agnosticismo e panteismo e di portare alla conoscenza di un Dio trascendente la cui essenza è inconoscibile.

Ma quelle discussioni sono anche il pretesto per riportare alla luce vecchi e nuovi problemi della cultura iberica, giacché il riconoscimento di Suarez come principale interprete della neoscolastica e unica gloria iberica suscita l'opposizione di chi vi leggeva un disegno egemonico spagnolo e gli opponeva la figura del portoghese Pedro da Fonseca, l'*Aristoteles lusitanus* principale esponente della scuola di Coimbra, che la *Revista portuguesa de filosofia* difende come una sorta di reliquia patriottica, ma che rimane un pensatore originale e meno studiato di quanto meriterebbe.

Particolarmente significativo, in questo gruppo di riviste, è il caso della più giovane di esse, il *Journal of the History of Philosophy*, che però è anche la più antica rivista di storia della filosofia in lingua inglese. Nato per completare il panorama delle riviste filosofiche statunitensi con un periodico specificamente destinato agli studi di storia della filosofia, il *Journal* si è affermato rapidamente come una delle riviste internazionali di eccellenza. Un buon esempio di come è stato realizzato il programma che ha dato origine alla rivista è la trattazione della filosofia di Hobbes, nella quale il *Journal* si rivela un interprete fedele dell'evoluzione delle ricerche sull'autore del *Leviatano*. La rivista, che incomincia a essere pubblicata nel 1963, si confronta con la svolta impressa alla letteratura hobbesiana da Howard Warrender, per il quale soltanto un'obbligazione morale contenuta nella legge naturale poteva consentire il patto sociale nell'insicurezza dello stato di natura. Di questa lettura giusnaturalistica di Hobbes si fa interprete nel *Journal* Frederick A. Olafson nel 1966, ma sono due articoli di Stanley Moore (1971 e 1972) a porre con chiarezza i

termini della discussione: se a fondamento dell'obbligo politico c'è un obbligo morale razionale (e non solamente una regola di prudenza), come può risolversi un potenziale conflitto tra i doveri dell'uomo e quelli del cittadino? L'approfondimento della questione mette a nudo la conflittualità non risolta nel sistema hobbesiano tra giudizi universali e razionali e giudizi fattuali, individualistici e utilitaristici. A saldare la frattura tra etica e politica ereditata dalla prospettiva giusnaturalistica, provano i contributi di Stephen H. Daniel, Robinson Grover e Larry May pubblicati sul fascicolo monografico del 1980, che spostano l'accento sulla natura del contratto e lo interpretano come una fondazione artificiale della politica. Ma ciò non basta a ricomporre la tensione tra la componente etica e quella giuridica. Perciò si pone, come sviluppo naturale delle opzioni interpretative sulla politica hobbesiana, la questione del significato della religione di Hobbes, che potrebbe sciogliere alcuni nodi problematici: in buona sostanza, Hobbes fonda con convinzione il proprio sistema politico sulle Sacre Scritture o il suo riferimento alla teologia è puramente strumentale? Sicché negli anni Novanta torna a essere centrale la questione della religione del filosofo, ampiamente dibattuta dai contemporanei e poi lasciata cadere dalla letteratura scientifica, ora vista come chiave di soluzione delle antinomie del sistema politico di Hobbes. Questa correlazione, che era stata colta già negli anni Trenta da Carl Schmitt e da Leo Strauss, è stata approfondita dalla letteratura hobbesiana (Howard Warrender, Alfred Taylor, Raymond Polin, Arrigo Pacchi) e portata all'interno del *Journal* nel 1996 da Edwin Curley e da Aloysius Patrick Martinich, autori di due monografie divergenti nell'interpretazione del posto della religione nel pensiero di Hobbes. La questione non è di facile soluzione. Per argomentare la sua tesi dell'ateismo di Hobbes, formalmente smentita dai suoi scritti, Curley è costretto a parlare di una «deliberata ambiguità» del filosofo, introducendo due livelli

nella sua scrittura, uno superficiale e di facciata, l'altro profondo e genuino. Ma anche Martinich è costretto a fare un'operazione simile, perché deve spiegare come mai Hobbes, nonostante i riferimenti teologici diffusi nei suoi scritti, non sia riuscito a persuadere della propria ortodossia i suoi contemporanei e abbia anzi ottenuto l'effetto contrario. Ovviamente non era questa la sede per dire qualcosa di decisivo su un'alternativa interpretativa che si è prolungata oltre la soglia del secolo, ma può essere sensato ipotizzare, come è stato fatto, che Hobbes abbia aggirato l'impossibilità di dichiararsi apertamente ateo con una «scrittura obliqua» alla maniera dei libertini.

4. Anche se rispetto al piano originario è venuto a mancare all'ultimo momento il contributo sulla *Rivista di filosofia neoscolastica*, fondata nel 1909 e interessante soprattutto per le discussioni degli anni Trenta sul cartesianismo e sullo spinozismo, è possibile fare qualche considerazione sulle altre riviste italiane oggetto della nostra ricerca. Si può dire innanzitutto che ciò che emerge dal loro studio è coerente con quanto si è visto a proposito delle riviste straniere. Prima della soglia del Secondo dopoguerra, le tre riviste prese in considerazione (il *Giornale critico della filosofia italiana*, la *Rivista di filosofia*, l'*Archivio di filosofia*), manifestano perlopiù un carattere militante, forse più accentuato che all'estero, nella selezione e nella presentazione dei temi degli articoli, indirizzati soprattutto a lettori simpatetici con quelle scelte. Con un duplice grave effetto: la marginalità della produzione filosofica italiana nel panorama internazionale, e una sostanziale assenza anche dal dibattito storiografico, cosa che si può agevolmente constatare prendendo atto delle frequenti omissioni di studi stranieri importanti per la letteratura cartesiana, spinoziana o leibniziana. Ovviamente bisognerà guardarsi da facili generalizzazioni e sarà bene invitare il lettore a uno sguardo ravvicinato che colga le

eccezioni riscontrabili nei contributi qui presentati. Tuttavia si dovrà anche ammettere che il lettore che avesse avuto come unica fonte di informazione gli articoli di queste riviste italiane non si sarebbe fatto un'idea adeguata dello stato delle ricerche internazionali.

Nel Secondo dopoguerra, invece, non solo le riviste di nuova fondazione (come la rivista di Mario Dal Pra), ma anche quelle che avevano dominato la scena filosofica italiana nei decenni precedenti, cambiano atteggiamento, soprattutto per effetto della linea impressa da nuove direzioni, come quella di Eugenio Garin al *Giornale critico* (1980). Dunque anche da noi le riviste inaugurano una nuova stagione di rigore scientifico e di apertura al dibattito internazionale, cui contribuiscono con ricerche originali, apprezzate anche all'estero.

Il *Giornale critico della filosofia italiana*, fondato nel 1920 da Giovanni Gentile per avere un organo che sostenesse la filosofia e la politica culturale dell'attualismo, si confronta con l'intero panorama della cultura filosofica italiana, e in modo speciale con la *Rivista di filosofia neoscolastica* di Agostino Gemelli. Un confronto che, nel caso del cartesianismo, è a vantaggio della cultura neoscolastica sia per quanto riguarda l'informazione sulla letteratura cartesiana sia per l'ampiezza e l'importanza della produzione scientifica.

La trattazione dei tre principali esponenti del razionalismo filosofico del Seicento, qui studiata nelle prime due serie della rivista dirette da Gentile (1920-1932 e 1933-1944) e nelle due successive dirette da Ugo Spirito (1945-1969 e 1970-1979), è molto differenziata e presenta aspetti dissonanti con la rappresentazione della filosofia cartesiana data da Hegel. Nel *Giornale critico* Descartes non è presentato come l'iniziatore della filosofia moderna e ha un ruolo preparatorio dell'immanentismo di Spinoza (al quale vanno le preferenze di Gentile), e in Italia è una tappa del processo che va da Campanella a

Vico. Questa preferenza si mantiene anche sotto la direzione di Spirito e culmina col numero doppio, curato da Emilia Giancotti Boscherini per il terzo anniversario della morte di Spinoza. Un momento storiograficamente importante che apre a molti contributi stranieri e di ispirazione marxista, confermando il passaggio della letteratura spinozista dalla centralità dell'ontologia a quella della politica, già rilevato a proposito di riviste straniere. Per avere un numero monografico su Descartes occorrerà aspettare quello curato da Maurizio Torrini per il quarto centenario della nascita del filosofo (1996), quando a dirigere il *Giornale critico* sarà Eugenio Garin, succeduto a Spirito nel 1980. Leibniz, la cui presenza nella rivista è marginale, non avrà mai un fascicolo monografico a lui dedicato. Per completare il quadro di precarietà della presenza di Descartes nella rivista di Gentile e di Spirito vanno ricordati altri due aspetti: la quantità davvero rilevante degli studi stranieri e delle edizioni di testi di cui il *Giornale critico* non dà notizia (una omissione che peraltro riguarda anche la letteratura spinoziana e leibniziana), e la marginalità degli studi di Garin nell'ambito della produzione della rivista, tale da mettere a disagio lo studioso che al *Giornale critico* aveva consegnato l'importante articolo su *Cartesio in Italia* e da indurlo ad attenuare la propria collaborazione e a trasferire nella rivista di Dal Pra (che dal 1956 condirigeva insieme a Giulio Preti) le sue *Note e notizie* sugli studi di filosofia moderna. D'altra parte gli studi cartesiani pubblicati sul *Giornale critico* da Garin e da Tullio Gregory negli anni dai Cinquanta ai Settanta, si discostavano anch'essi dalla tesi della centralità di Descartes nel Seicento celebrata dalla storiografia idealistica e dalla letteratura cartesiana francese.

Diversamente dal *Giornale critico*, la *Rivista di filosofia*, fondata nel 1909 ma della quale si prendono qui in considerazione gli anni della direzione di Martinetti e poi di Abbagnano e Bobbio (1926-1963), non ha un orientamento

interpretativo uniforme che guidi la lettura dei classici del pensiero moderno. Questo carattere pluralistico e aperto rende più difficile da afferrare la correlazione tra la cultura filosofica novecentesca, com'è interpretata dalla rivista, e la selezione che essa fa delle filosofie del Seicento. Si può però constatare, pur nella relativa continuità con cui la rivista dà conto della letteratura cartesiana, uno scarso interesse per Descartes, al quale vengono preferiti Spinoza e Leibniz.

Sicché la rivista ospita letture contraddittorie della filosofia cartesiana. Infatti, da un lato, c'è quella di Augusto Del Noce, che ignora le *Passions de l'âme* e l'interazione mente-corpo e, in aperta polemica con l'interpretazione razionalistica di Jean Laporte, individua gli eredi di Descartes in Pascal e in Malebranche; dall'altro c'è quella di Ludovico Geymonat e di Antonio Corsano, attenta alla scienza cartesiana ma non senza forzature a favore di un improbabile Descartes metafisico soltanto in omaggio alle consuetudini del suo tempo, se non addirittura anti-metafisico. Più equilibrati gli articoli e le rassegne di Guido de Giuli, autore nel 1933 della prima monografia sul filosofo prodotta dal neoidealismo italiano, che collaborava assiduamente anche al *Giornale critico* di Gentile. Dunque, se nella prima fase della rivista la lettura di Descartes risulta compromessa dall'interpretazione del filosofo prevalente nella storiografia idealistica, con la direzione di Abbagnano e Bobbio (1952), il razionalismo cartesiano, nonostante gli sforzi di Geymonat, rimane estraneo alla prospettiva neoilluministica che non simpatizzava neppure con la cultura filosofica francese.

Nella prima metà del Novecento l'interesse per Spinoza e per Leibniz si innesta su quello, assai marcato nella *Rivista di filosofia*, per la cultura filosofica italiana dal Rinascimento a Vico, ovviamente stimolato dal neoidealismo ma anche dalle edizioni di testi di Galilei, Bruno e Vico.

Spinoza è molto studiato negli anni di Martinetti, anzi si può dire che la filosofia spinoziana sia affidata alla lettura martinettiana, molto personale giacché era un dialogo teoretico privato che approdava all'affermazione dell'acosmismo e del panteismo «trascendente» di Spinoza. Un'interpretazione non condivisa neppure all'interno della rivista, dove Erminio Troilo dava una lettura più in linea con la tradizione hegeliana. D'altronde, fedele al suo pluralismo, la *Rivista di filosofia* ospiterà diversi studiosi in dissenso con la lettura di Martinetti, nei tardi anni Venti (Gioele Solari, Rodolfo Mondolfo, Adelchi Baratono, Erminio Juvalta), e nel Secondo dopoguerra (Antonio Droetto e Filippo Mignini).

Il Leibniz della *Rivista di filosofia* è in gran parte quello di Eugenio Coloni, allievo di Martinetti, che cerca nella monadologia leibniziana una via per realizzare quell'unione tra soggetto e oggetto che non era riuscita all'idealismo, e la prospettiva di una teoria delle passioni che riconosca alla ragione la partecipazione all'affettività, uscendo dall'opposizione tra il dualismo cartesiano e il monismo spinoziano. Il fascicolo monografico per il terzo centenario della nascita del filosofo (1947), anche per impulso del nuovo direttore Gioele Solari, segna un mutamento di prospettiva dal Leibniz metafisico al teorico del diritto e della morale, ma con una divergenza di fondo nella valutazione del filosofo, nella cui dottrina Solari vede la possibilità di una conciliazione tra la prospettiva individualistica e la coesione sociale, mentre Bobbio vi legge un legame stretto tra diritto e religione che andava in una direzione diversa da quella seguita dalla moderna filosofia del diritto e della politica. Nella sua stagione neoilluministica avviata sotto la direzione di Abbagnano e di Bobbio (1952), la *Rivista di filosofia* lascerà cadere l'interesse per le metafisiche seicentesche e vi sostituirà l'attenzione alle correnti empiristiche, a Bacon, Hobbes e Locke, un autore che nella prima metà del Novecento ave-

va avuto da noi quasi soltanto l'attenzione di Armando Carlini.

L'*Archivio di filosofia*, subentrato alla *Rivista di filosofia* come organo della Società filosofica italiana, era stato diretto fin dalla sua fondazione (1931) da Enrico Castelli che della SFI era il segretario generale. L'interesse dell'*Archivio* per Leibniz è sorprendente perché nel gruppo degli animatori della rivista c'erano molti idealisti e cattolici, tutti graditi al regime, ma nessuno studioso del filosofo tedesco. Eppure la ricezione di Leibniz in Italia è coeva alle vicende dell'*Archivio di filosofia*. Dopo gli studi del Primo Novecento, perlopiù dipendenti dalle letture francesi che avevano costruito l'immagine di un filosofo tradizionalista spendibile contro l'eredità della Rivoluzione, Leibniz conosce nell'*Archivio di filosofia* due momenti significativi: l'articolo dello spiritua- lista Giuseppe Michele Ferrari (1933) sulla nozione di vita nella filosofia leib- niziana, che si colloca nel solco della tradizionale critica organicistica del mec- canicismo della scienza galileiana e cartesiana, e quello sulla logica leibnizia- na di Gallo Galli (1942), professore all'Università di Torino. L'autore ha pas- sato da poco la cinquantina, perciò non gli si può rimproverare di non essere intervenuto sollecitamente per discutere i lavori di Bertrand Russell e di Louis Couturat sulla logica formale di Leibniz, apparsi quando egli non era ancora adolescente. La storia della lenta ricezione italiana degli studi di Rus- sell e di Couturat è in gran parte ancora da scrivere e riguarda solo marginal- mente Galli. Il quale, peraltro, fa osservazioni pertinenti sulla logica leibnizia- na, mostrando come l'*ars combinatoria* rendesse palese l'insufficienza della lo- gica aristotelico-scolastica, e insistendo sulla funzione propedeutica che la lo- gica leibniziana aveva per la metafisica. Dove Galli è forse più carente è nella trattazione della distinzione tra verità di ragione e verità di fatto, che sembra propenso a interpretare in termini kantiani, senza porsi il problema dell'ade- guamento delle seconde alle prime che aveva caratterizzato per lungo tempo

la ricerca leibniziana, come appunto Russell e Couturat avevano avuto il merito di segnalare.

Nel 1947, in contemporanea con la *Rivista di filosofia*, anche l'*Archivio di filosofia* dedica un volume monografico a Leibniz. Ma il volume leibniziano dell'*Archivio*, che pubblica in appendice un'utile bibliografia degli studi leibniziani in Italia dal 1900 in poi, si muove nell'alveo della tradizione, come emerge chiaramente dagli articoli di Giovanni Emanuele Barié e di Riccardo Miceli. Barié, che nel Secondo dopoguerra collaborerà anche col *Giornale critico della filosofia italiana* diretto da Ugo Spirito, aveva già pubblicato nella rivista di Martinetti, del quale era stato allievo, e nel 1937 era stato chiamato sulla cattedra milanese dalla quale Martinetti era stato rimosso per avere rifiutato di prestare il giuramento di fedeltà al regime fascista. Nell'articolo del 1947 riprende alcuni temi già affrontati nella sua monografia leibniziana del 1933, e percorre la strada molto battuta del superamento da parte di Leibniz del dualismo cartesiano e del monismo spinoziano. Come sempre, questa via di salvezza è offerta dalla dottrina dell'armonia prestabilita che permette di conciliare fisica e metafisica e di celebrare la bellezza dell'ordine naturale. Neppure Miceli si scosta dalla tradizione nel ricostruire le premesse storico-teologiche della filosofia del diritto di Leibniz. Trova che lì si radicasse l'appartenenza del filosofo alla tradizione giuridica e politica della Riforma, ma non si interroga, come invece faceva contemporaneamente Bobbio, sulla fecondità della dottrina leibniziana rispetto alla moderna filosofia del diritto. Dal Secondo dopoguerra l'*Archivio di filosofia*, divenuto la sede degli atti dei Colloqui organizzati da Castelli, pubblica contributi leibniziani soltanto quando questi rientrano nei temi dei colloqui, il che accade saltuariamente per i Colloqui del 1969 sul linguaggio teologico, del 1977 sull'ermeneutica del linguaggio della filosofia della religione, del 1978 sullo spinozismo, e del 1988

sulla teodicea. Dunque, nonostante la costanza dell'interesse per Leibniz, l'attenzione per l'informazione bibliografica e il fascicolo monografico del 1947, si può dire che neppure l'*Archivio di filosofia* sia stato quella sede di originale riflessione sul pensiero di Leibniz di cui la cultura filosofica italiana aveva bisogno.

Le tre riviste italiane di cui abbiamo parlato hanno una storia intrecciata con le vicende politiche del paese durante la dittatura fascista. Di netta opposizione quella della *Rivista di filosofia*, cresciuta intorno a Piero Martinetti, rimosso dall'insegnamento nel 1931 per avere rifiutato, unico tra i filosofi italiani, di prestare il giuramento di fedeltà al fascismo. Ma anche altri collaboratori si distinsero per le proprie scelte morali e politiche. Eugenio Colorni, colpito dalle leggi razziali e inviato al confino, a Ventotene redasse con Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi il Manifesto *Per un'Europa libera e unita*. Scappato dal confino, si unì alla Resistenza clandestina a Roma. Adelchi Baratono fu deputato e fece parte della direzione del Partito socialista. Il maestro di Piero Gobetti, Gioele Solari (il primo direttore della rivista nel Secondo dopoguerra), pur in buoni rapporti con Gentile, avversava la dottrina dello Stato etico. Il *Giornale critico*, voluto da quello che sarebbe diventato il più noto filosofo del fascismo, non era un organo di regime, rispetto al quale Gentile aveva mantenuto una posizione relativamente autonoma e conosciuto sconfitte come nel caso del Concordato del 1929. La fondazione dell'*Archivio di filosofia* fu legata al riassetto istituzionale della filosofia italiana, successivo allo scioglimento d'autorità del Congresso della Società filosofica italiana (1926) e al Concordato con la Chiesa cattolica. I cambiamenti avvennero col benestare di Mussolini, che nel 1929 inaugurò il nuovo congresso della SFI, della quale l'*Archivio* diventa l'organo fin dalla sua fondazione nel 1931, sostituendo la *Rivista di filosofia*. È diretto da Enrico Castelli, segretario generale della SFI, e

l'editoriale di apertura è firmato da Bernardino Varisco, che della SFI era presidente, carica nella quale alla sua morte (1933) subentrò Francesco Orestano, interprete accreditato del pensiero di Mussolini. Al Congresso internazionale di filosofia tenutosi a Roma nel novembre del 1946, Castelli ricorderà in segno di pacificazione due vittime di parti avverse, Giovanni Gentile, ucciso nell'aprile 1944 da uno dei Gruppi di Azione Patriottica operanti a Firenze, e Pilo Albertelli, tra i fondatori del Partito d'Azione e membro attivo della Resistenza romana, torturato e poi ucciso alle Fosse Ardeatine. Un accostamento che suscitò lo sdegno di Guido Calogero. I destini dei filosofi si intrecciano con le vicende politiche e anche la vita delle riviste filosofiche ne è condizionata, ma i percorsi sono più complicati di quanto ci si potrebbe aspettare. Nella Germania di Hitler Franz Böhm, allievo di Rickert e professore a Heidelberg, aveva scritto un libro (*Anti-cartesianismus*, 1938) per condannare la filosofia di Descartes, nel quale individuava il «più vicino avversario» dell'ideologia nazionalsocialista. Nel 1940 il *Giornale critico* di Gentile pubblica una stroncatura dell'*Anti-cartesianismus* firmata da uno studioso fine come Giorgio Radetti. Nella Germania del 1950 Max Bense inviterà a fondare sul pensiero cartesiano il rinnovamento morale e intellettuale dell'Europa; una proposta che suscitò interesse in Germania ma non in Italia, dove però, nello stesso Congresso romano del 1946 in cui era intervenuto Enrico Castelli, Pantaleo Carabellese aveva indicato Leibniz come modello per la riconciliazione politica e la ricostruzione intellettuale dell'Europa, e il suo testo fu prontamente pubblicato nel *Giornale critico della filosofia italiana*.

In questo contesto di compenetrazione di filosofia e politica veniva fondata a Milano nel 1946, per iniziativa di Mario Dal Pra, la *Rivista di storia della filosofia*, la cui direzione è composta da studiosi tutti perseguitati dal fascismo o che avevano preso parte attiva alla Resistenza. All'impegno politico si ag-

giungeva un rinnovato impegno intellettuale, che nelle parole di Dal Pra assumeva il carattere di una ricerca filosofica filologicamente rigorosa ma attenta ai problemi della cultura contemporanea, tra i quali c'era la liquidazione della storiografia idealistica con le sue forzature filosofiche. È appena il caso di ricordare che la *Rivista critica di storia della filosofia*, continuazione della *Rivista di storia della filosofia* dal 1950 al 1983, pubblicherà le relazioni di Eugenio Garin, Mario Dal Pra ed Enzo Paci che aprivano il convegno fiorentino sulla storiografia filosofica del 1956. E in effetti l'apporto della rivista al rinnovamento delle categorie e dei metodi della storia della filosofia in Italia fu decisivo. Le schede redatte da Garin (recensioni, segnalazioni di autori e documenti, di temi e interpretazioni) davano concretezza al disegno di rinnovamento della storiografia filosofica italiana e aprivano alla storia delle idee, mettendo in discussione antiche frontiere disciplinari. L'idea da Ballo Excelsior di un progresso lineare della storia della filosofia fu messa in soffitta e sostituita dal riconoscimento della compresenza di una pluralità di filosofie. Lo studio del Seicento ne ebbe un grande giovamento: si riconobbe il ruolo decisivo della rivoluzione scientifica, si diede spazio a figure minori ma significative di filosofi-medici e di filosofi-scienziati, si studiarono le discussioni che avevano lacerato il secolo: sull'anima delle bestie, sui preadamiti, sull'alchimia, sull'ermetismo.

Fin da subito fu innovativa la selezione dei temi degli articoli: Untersteiner interveniva sulla prospettiva anti-idealistica con cui Giuseppe Rensi si era interessato alla filosofia antica, Dal Pra indagava i rapporti tra filosofia e politica in un personaggio trascurato come Gabriel Bonnot de Mably, Guido Morpurgo Tagliabue studiava i processi a Galileo per mostrare le divergenze nell'interpretazione della nozione di *ipotesi* tra lo scienziato e la Chiesa e, contro l'interpretazione riduttiva che ne aveva dato Gentile, recuperava l'imma-

gine di Galileo campione consapevole della libertà di pensiero. Ma erano soprattutto Hobbes e Bacon le figure di rottura, poco frequentate dalla storiografia filosofica italiana, sulle quali si concentra l'attenzione della rivista. L'interesse per Hobbes si colloca in una fase importante della storiografia hobbesiana, avviata da Leo Strauss nel 1936 con l'affermazione del primato della politica sulla filosofia naturale. Il fascicolo monografico del 1962 dedicato a Hobbes (che pubblicava anche inediti hobbesiani) ospitava la discussione tra Howard Warrender, che vedeva una scissione in Hobbes, e Raymond Polin, il quale sosteneva invece la sostanziale unità del suo pensiero. La rivista sposava la tesi dell'unità e continuità del pensiero hobbesiano, ampiamente argomentata da Carlo A. Viano nel suo articolo di apertura, che prendeva le distanze pure da Leo Strauss e da Carl Schmitt. Anche se l'interesse per Hobbes non verrà lasciato cadere (vi ritornerà Arrigo Pacchi intervenendo con un articolo su Hobbes e l'epicureismo nel numero monografico del 1978 su Epicuro e l'epicureismo), negli anni successivi è Bacon a dominare la scena. Per una quindicina di anni, grazie ai contributi di Paolo Rossi, la rivista diventa un punto di riferimento per gli studi baconiani. Gli articoli di Paolo Rossi mostrano una totale sintonia col programma di rigore scientifico e di innovazione metodologica perseguito dalla rivista di Dal Pra. Il filosofo inglese era vittima di una storiografia che ne riduceva il pensiero alla seconda parte del *Novum Organum*, Rossi modifica la comprensione di Bacon e delle origini della scienza moderna, della quale mette in luce elementi di continuità con la filosofia rinascimentale. Allarga l'attenzione a tutti i testi di Bacon, segnala l'importanza del *De sapientia veterum* e del ricorso alle favole antiche, delle arti mnemotecniche e meccaniche, è attento all'orizzonte non solo speculativo delle pratiche scientifiche e all'intersezione dei saperi. La *Rivista di storia della filosofia* e la *Rivista critica* hanno dunque consegnato un'immagine molto va-

riegata del Seicento, mettendo in chiaro che la sua pretesa unità si disarticolava in una pluralità di filosofie, anche tra loro divergenti, che i suoi grandi classici restavano incomprensibili senza il contesto dei minori, che il secolo era inspiegabile senza la scienza moderna e che la comprensione dei progressi di questa richiedeva quella dei fallimenti. Per la prima volta nella storiografia filosofica italiana, le correnti empiristiche acquistavano un'importanza non inferiore a quella dei differenti razionalismi coi quali si confrontavano.

Un altro segnale della svolta che nel Secondo dopoguerra caratterizza anche le riviste italiane viene dall'indagine su come esse abbiano reagito a una delle novità storiografiche più significative del Seicento e tra le più interessanti per gli sviluppi successivi. Parlo del *libertinismo*, qui studiato non solo nella *Rivista critica di storia della filosofia*, ma anche nel *Giornale critico della filosofia italiana* e nella *Rivista di filosofia*. È interessante che i contributi più numerosi e significativi sul tema siano apparsi (già negli anni Settanta e poi sotto la direzione di Garin) sul *Giornale critico della filosofia italiana*, che anche su queste ricerche si è allineato alla produzione scientifica internazionale. I collaboratori che si occupano del libertinismo con articoli, note critiche e recensioni sono abbastanza numerosi, e tra questi c'è Garin che si interessa a Naudé. Ma decisiva è la presenza di Tullio Gregory, massimo studioso italiano del libertinismo e interprete di una modernità diversa da quella cartesiana, che avviò gli studi sul *Theophrastus redivivus* della cui paternità si discute ancora oggi. Il libertinismo non avrà invece grande spazio nelle pagine della *Rivista di filosofia* (pochi articoli soltanto a partire dagli anni Settanta, con un vuoto per tutti gli Ottanta e qualche recupero nei Novanta): un disinteresse che l'immagine del Seicento prevalente nella prospettiva neoilluministica non basta a spiegare. Il lettore troverà invece notevole l'informazione data dalla rivista di Dal Pra, e non solo nelle schede di Garin. Già quando l'attenzione per il

libertinismo non era ancora significativa (cosa che avvenne all'incirca con gli anni Ottanta e Novanta), il tema veniva evocato in recensioni, schede, cronache di convegni e articoli dedicati ad autori che figurano nelle genealogie del libertinismo anche quando la loro relazione con questo era indiretta: Gassendi, Toland, Campanella, Pascal. Ma non mancano studi specifici su Naudé e sui repertori della letteratura clandestina, o discussioni sui criteri da adottare nell'edizione dei manoscritti.

Naturalmente anche gli studi italiani devono fare i conti con l'ambiguità della categoria *libertinismo*, che andrebbe anch'essa declinata al plurale, e che sarebbe stato opportuno (ma ci mancavano le forze per farlo) indagare anche nelle riviste storiche e di storia letteraria e in riferimento ad ambiti culturali diversi da quello francese e italiano, di fatto i soli presenti nelle nostre riviste. Nondimeno il tema è trattato dalle riviste italiane prese in considerazione con articoli originali, informati e scientificamente rigorosi, a conferma del fatto che lo studio del libertinismo e della letteratura clandestina, nell'ambito di una riflessione più generale sulla relazione tra filosofia e libero pensiero, è diventato uno dei punti di forza della storiografia filosofica italiana. Sicché è legittimo chiedersi se ci sia una specificità italiana in questi studi. Non tanto nella lettura complessiva del libertinismo, ormai riconosciuto da tutti come una componente ineludibile della modernità, quanto nella valutazione fine del peso dei differenti materiali filosofici che entrano a costituire la *koiné* libertina e nella delimitazione dell'arco temporale della sua vita. Abbandonata l'immagine di Giorgio Spini di un libertinismo figlio della Controriforma, e ridimensionata quella compatta cara alla storiografia francese che lo riconduceva all'unione in chiave anti-cartesiana dello scetticismo moderno con l'eredità naturalistica del Rinascimento, il libertinismo degli interpreti italiani sembra infatti arricchire le proprie prospettive teoriche: si confronta con la ri-

voluzione scientifica, perde almeno in parte la connotazione anti-religiosa per aprirsi alla critica dei testi sacri, non è estraneo alle scelte empiristiche della filosofia moderna, entra a comporre in maniera dichiarata la cultura filosofica dei Lumi. Tutti temi di grande interesse, sui quali la storiografia filosofica italiana ha continuato a lavorare alacramente anche in questo scorcio del nuovo secolo.

5. Il Seicento rappresentato dalle riviste che abbiamo preso in considerazione è certamente più selettivo, e anche più povero, di quello che abbiamo imparato a conoscere dalla letteratura scientifica internazionale. Era inevitabile che ciò accadesse, per quanto vasti potessero essere i confini di un'indagine come questa. Decenni di ricerche hanno mandato in frantumi l'apparente solidità dell'«età classica» e ci hanno consegnato un secolo pluricentrico e soprattutto filosoficamente plurale, la cui storia è scandita da ripetute crisi intellettuali e morali perché, se sono ancora presenti temi medioevali, dei quali si alimenta una forte componente neoscolastica capace di sfidare la filosofia moderna, il secolo è percorso da inquietudini diffuse nei confronti di una modernità che mette in discussione non soltanto la cosmologia aristotelica ma anche il racconto delle Scritture. Un secolo nel quale hanno un posto importante, e non soltanto residuale, correnti naturalistiche provenienti dal Rinascimento, che però si rivelano feconde fino all'età dei Lumi, intrattengono rapporti complessi con la scienza che prepara nuove rivoluzioni dopo quella astronomica, alimentano il pensiero libertino che si è liberato dell'immagine di pura erudizione per proporsi nella sua dimensione critica, della natura ma anche della storia e della società. Insomma, un Seicento che non è più soltanto il teatro delle metafisiche dell'ordine di derivazione cartesiana, ma vede la crescita di una politica e di un diritto autonomi, capaci di erodere spazi un tempo

dominio della religione. La lettura dei contributi qui raccolti non copre certo tutti i punti di questo elenco, peraltro sommario e parziale, ma è innegabile che almeno una parte di questi aspetti si ritrovino nelle riviste prese in considerazione e che quindi si possa dire che esse abbiano contribuito a creare e rafforzare questa immagine plurale del Seicento.

Come tutti gli oggetti storiografici, anche il Seicento interrogato dalle riviste novecentesche modifica la propria immagine in relazione alle domande che gli vengono poste. Ma la nostra ricerca rivela una sorta di doppio sguardo, giacché il Seicento rinvia al Novecento le immagini che questo ha di sé e lo obbliga a interrogarsi sul perché antiche gerarchie siano state modificate a vantaggio di nuovi rapporti di forza. Descartes perde in favore di Spinoza la centralità che aveva in Hegel e in Husserl, perché lo spinozismo, indebolita la vecchia immagine panteistica cara alla filosofia romantica, ha acquistato nuovo vigore grazie alla lettura materialistica, molto diffusa nelle ideologie novecentesche e alimentata dalla storiografia del *Radical Enlightenment*. Ma non tutti i ribaltamenti sono stati altrettanto forti: la rivalutazione novecentesca di Malebranche non è stata adeguata a restituirgli il ruolo di protagonista che ebbe nel suo tempo; e Leibniz gioca un ruolo modesto in questa partita, se si considera che la sua filosofia è, per più di un verso, una scoperta storiografica novecentesca. Le filosofie del Seicento stanno ormai strette nelle opposizioni kantiane della storia della ragion pura e negli schemi dialettici hegeliani. Lunghi dall'essere lineare, il cammino della storia della filosofia si è fatto complicato per effetto dell'abbondanza di materiali e della casualità di percorsi, fatta di sviluppi ma anche di ritorni al passato e di vie che si chiudono: troppo per essere compreso nei *superamenti* della filosofia hegeliana. Tracciare demarcazioni nette tra sensisti e intellettualisti, empiristi e noologisti, come voleva Kant, può solo servire a precludersi la possibilità di intendere autori

complessi come Hobbes e Locke. Ma anche il Novecento che esce dal confronto col Seicento è più ricco e porta alla luce aspetti di sé prima in ombra. La nostra indagine ha rivelato che non sono più soltanto il neoidealismo e il neokantismo a interrogare il Seicento, ma la neoscolastica e Heidegger, la fenomenologia e l'esistenzialismo, Leo Strauss e Michel Foucault, la linguistica chomskiana e la psicologia cognitiva, le neuroscienze e le filosofie del linguaggio e della mente. Si deve a questo rimescolamento delle carte, se il Seicento ha recuperato una centralità che sembrava perduta e se autori seicenteschi sono oggi al centro delle discussioni filosofiche, avendo relegato in secondo piano i classici che erano stati decisivi nella formazione degli studiosi che hanno contribuito a costruire la nuova immagine delle filosofie seicentesche.

Prima di concludere questa troppo lunga introduzione desidero ringraziare Andrea Strazzoni, il cui lavoro ha permesso che il volume uscisse nei tempi previsti, nonostante i nostri ritardi. Un amichevole ringraziamento va a Stefano Caroti che ha voluto celebrare con questo fascicolo monografico il decennale di *Noctua*, una rivista che, grazie all'opera del suo fondatore e direttore, è riuscita a guadagnarsi una posizione di primo piano tra le riviste italiane di storia della filosofia.

CARLO BORGHERO

“SAPIENZA” UNIVERSITÀ DI ROMA – ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI  
TORINO\*

---

\* [carlo.borghero@uniroma1.it](mailto:carlo.borghero@uniroma1.it); Dipartimento di Filosofia, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma RM, Italia.