

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO
DA
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME XVII
ANNO C (CII), FASC. I*

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

Direttore

Massimo Ferrari

Comitato direttivo

Giovanni Bonacina, Aldo Brancacci, Sebastiano Gentile,
Saverio Ricci, Loris Sturlese, Mauro Visentin

Comitato scientifico

Alessandra Beccarisi, Carlo Borghero, Michele Ciliberto,
Luca Fonnesu, Helmut Holzhey,
Sir Geoffrey E.R. Lloyd, Gianluca Mori,
Marcello Musté, Denis O'Brien,
Dominic O'Meara, Gianni Paganini,
Roberta Picardi, Renzo Raghianti,
Emanuela Scribano, Giuseppe Tognon

Segretario di redazione

Alessandro Savorelli

Pubblicazione quadrimestrale**ABBONAMENTI 2021**

| ITALIA | | ESTERO | |
|--------------------------|----------|---------------------|----------|
| PRIVATI | | INDIVIDUALS | |
| (Carta) | € 100,00 | (Paper) | € 130,00 |
| (c + web) | € 125,00 | (p + web) | € 160,00 |
| ISTITUZIONI | | INSTITUTIONS | |
| (Carta) | € 120,00 | (Paper) | € 150,00 |
| (c + web) | € 145,00 | (p + web) | € 180,00 |
| FASCICOLO SINGOLO | | | |
| ITALIA | € 50,00 | ESTERO | € 55,00 |

Amministrazione e abbonamenti:

Editoriale / Le Lettere, via Meucci 17/19 – 50012 Bagno a Ripoli (FI)

Tel. 055 645103 – Fax 055 640693

email: periodici@lelettere.it; abbonamenti.distribuzione@editorialefirenze.it

www.editorialefirenze.it

www.lelettere.it

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATA
DA
GIOVANNI GENTILE

SETTIMA SERIE VOLUME XVII
ANNO C (CII), FASC. I

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

SOMMARIO DEL FASCICOLO

| | |
|---|----|
| IGOR AGOSTINI, <i>L'ultimo ripensamento della dottrina dell'estensione spirituale in Henry More</i> | 9 |
| FABIO FROSINI, <i>Lo scrittoio di Gramsci. Tre "intarsi" di fonti per la "filosofia della praxis"</i> | 29 |

Studi e ricerche:

| | |
|---|----|
| SEBASTIANO GHISU, <i>Materialismo e idealismo nel pensiero di Georg Christoph Lichtenberg</i> | 50 |
| CESARE PRETI, <i>Per una geografia della filosofia italiana della prima metà del Novecento. Erminio Troilo e gli studi bruniani</i> | 71 |
| MARINA PISANO, <i>«L'equivoco di tanti: che l'attualismo ammetta due soggetti». Un inedito di Giovanni Gentile</i> | 84 |

RILEGGENDO ÉMILE BOUTROUX

| | |
|--|-----|
| MASSIMO FERRARI, <i>Émile Boutroux: un ritratto</i> | 97 |
| PIETRO TERZI, <i>«Nostra res agitur». Kant nel contingentismo di Émile Boutroux</i> | 116 |
| RENZO RAGGHIANI, <i>In margine ad una nuova traduzione della Contingence di Boutroux</i> | 134 |

Discussioni e postille:

| | |
|---|-----|
| BRUNELLO LOTTI, <i>Pensiero ed esperienza</i> | 142 |
| MARIA VOLPICELLI, <i>Il IV volume dell'Edizione nazionale delle opere di Antonio Labriola</i> | 148 |
| NICCOLÒ PARISE, <i>Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino tra «metafisica» e «parmenidismo»</i> | 158 |

Note e notizie:

| | |
|--|-----|
| <i>«Nessun Dio è mai sceso quaggiù». La polemica anticristiana dei filosofi antichi</i> (Stefano Mecci) | 167 |
| <i>Ecclettismo e critica dei sistemi nel XVIII secolo</i> (Lorenzo Bianchi) | 169 |
| <i>Les «Passions de l'âme» et leur réception philosophique</i> (Riccardo Roni) | 173 |
| <i>Prassi umana e «necessità storica». A proposito di un recente studio su Karl Marx</i> (Francesco Cerrato) | 176 |
| <i>Ausgewählte Werke von Bertrando Spaventa in deutscher Übersetzung</i> (Marco Diamanti) | 178 |
| <i>Il mito dell'Italia cattolica. Nazione, religione e cattolicesimo negli anni del fascismo</i> (Emanuele Agazzani) | 181 |

NOTE E NOTIZIE

“Nessun Dio è mai sceso quaggiù”. *La polemica anticristiana dei filosofi antichi* (Roma, Carocci 2019) costituisce la sistematizzazione e l’approfondimento di una tematica a cui Marco Zambon negli ultimi anni, ha dedicato importanti e noti studi (tra questi, *Il confronto tra cristiani e platonici nel II-III secolo*, «Rivista di storia della filosofia», LXX, 2015, pp. 473-488). Si tratta di una delle tematiche più difficili e affascinanti della storia della cultura, ossia l’incontro (che ben presto divenne scontro) – destinato a mutare la fisionomia della storia universale – tra la cultura pagana, specialmente filosofica, e il Cristianesimo. Il titolo, in realtà, non rende conto del tutto dell’ampiezza delle tematiche trattate, poiché, se è vero che il cuore di questo volume è dedicato alle polemiche anticristiane da parte dei filosofi antichi, d’altro canto è indubbio che ampio spazio è dedicato, più in generale, alle accuse che venivano mosse ai Cristiani non solo da un punto di vista filosofico, ma anche all’analisi storica della condizione, innanzitutto giuridica, in cui si trovavano a vivere i Cristiani durante l’Impero Romano.

Seguendo quanto dice Zambon nell’*Introduzione* (pp. 13-16), questo volume può essere diviso in quattro parti. Nella prima (*Vita e dottrina dei cristiani nell’opinione dei contemporanei*, pp. 19-61) si trova un commento di alcune pagine dell’*Octavius* di Minucio Felice e della *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea: questa scelta è mo-

tivata dal fatto che, in tal modo, l’A. vuol far comprendere al lettore con chiarezza, affrontando alcuni testi nel dettaglio, quali erano gli oggetti del contendere tra Pagani e Cristiani, e, più nello specifico, quali accuse usualmente erano mosse alla *nova religio*. Il secondo (*I temi della polemica anticristiana sul piano religioso e sociale*, pp. 63-139) e il terzo capitolo (*Una religione nuova e irrazionale: le obiezioni dei filosofi*, pp. 141-331) sono dedicati proprio ad approfondire tali accuse. Nello specifico, in questa seconda parte si trattano le cosiddette «accuse popolari»; accuse che di norma erano di natura politica e sociale, e spesso risultavano delle mere insinuazioni malevole, che appaiono ancora oggi, per certi versi, oscure. Si pensi, ad esempio, alla calunnia, rivolta contro i Cristiani, di venerare un asino (onolatria), che fu largamente diffusa e di cui abbiamo una chiara e vivace rappresentazione nel graffito di Alessameno. Nella terza parte (*Una religione nuova e irrazionale: le obiezioni dei filosofi*, pp. 141-331), troviamo il tema che motiva anche il sottotitolo del volume, ossia le accuse che i filosofi antichi, specialmente platonici, muovevano contro il Cristianesimo. Tra queste accuse, oltre a quelle legate alla *novitas* e all’irrazionalità di questo movimento, Zambon ha il merito di tratteggiare, con particolare acutezza, la problematica posta dalla figura di Gesù e, in particolare, dalla dottrina cristiana del *logos* incarnato: per molti Pagani, infatti, era contrario alla ragio-

ne prima di tutto il fatto che il *logos* divino potesse incarnarsi in un uomo, e, in secondo luogo, a maggior ragione, che quest'uomo, per usare le parole di Celso, fosse un uomo di origini così modeste e popolari, figlio di «una donna campagnola e povera», e proveniente da un villaggio sperduto della periferia dell'Impero (Orig. Cels. I 28). La quarta parte (*I cristiani nell'Impero Romano prima e dopo Costantino*, pp. 333-421) si concentra invece sulla condizione giuridica dei Cristiani all'interno dell'Impero Romano, considerando come spartiacque la figura di Costantino. In tal senso, l'A. analizza con attenzione e con precisione la fase iniziale dei rapporti tra Cristiani e lo stato romano, in cui vi era una sostanziale difficoltà da parte dei funzionari pubblici, come mostra la corrispondenza tra Plinio e Traiano, nel comprendere quale procedura utilizzare nei confronti dei Cristiani, e nei confronti delle accuse loro rivolte; e a questo documento Zambon dedica pagine assai interessanti e approfondite. Segue l'analisi della reazione di alcuni imperatori al nuovo culto, che sfociò poi nelle "persecuzioni generali", tra cui ben nota è quella messa in atto da Diocleziano, passata poi alla storia come la "grande persecuzione". Conclude questo capitolo lo studio del processo di Cristianizzazione dell'impero, che, iniziata con Costantino, si concluse con l'imperatore Teodosio, il quale, nell'anno 392, arrivò a vietare il culto pagano, ora definito *gentilicia superstitio*, in qualsiasi forma e in tutti i territori dell'Impero.

Segue una conclusione in, in maniera assai chiara, si tirano le fila del discorso, cercando di comprendere i punti di maggior distacco, e pertanto oggetto di critica, tra Pagani e Cristiani. Tra questi, un ruolo importante è svolto dalla primazia che i Cristiani diedero alla *pistis*, e non al *logos*: la verità per i Cristiani poteva essere compresa primariamente ed esclusivamente secondo fede: e tale atteggiamento era profondamente criticato e biasimato dai filosofi platonici. In queste critiche,

nota bene Zambon, i platonici colsero la specificità del Cristianesimo, e la sua irriducibilità, talché questo non «poteva essere identificato come una filosofia al modo in cui essi l'intendevano» (p. 430), ma era un movimento profondamente diverso, che non poteva dirsi una filosofia *stricto sensu*, e che, in particolare, poneva la verità come qualcosa di raggiungibile e ottenibile in una maniera profondamente diversa da come usualmente ritenevano i filosofi. Soprattutto quest'aspetto rese impossibile trovare un terreno comune per un dialogo che non fosse solamente critico o polemico.

I meriti di questo libro sono molteplici: prima di tutto, va segnalato come, benché in questa sede non si possano analizzare, le analisi di molti passaggi e autori dell'Antichità sappiano restituirci un quadro assai vivo, mostrando la ricchezza del confronto tra il mondo pagano e quello cristiano. In più, nonostante l'accento sia posto sulle differenze, Zambon ha modo di notare anche i molteplici punti di contatto, tra cui, ad esempio, la necessità, sentita da Pagani e Cristiani, di utilizzare adeguati strumenti ermeneutici per la corretta interpretazione di testi che erano considerati depositari di una sapienza autentica e di origine divina: chiaramente la Bibbia per i Cristiani; i poemi omerici, e altri testi e miti, per i Pagani (cfr. *l'Antro delle Ninfe* di Porfirio). Al contempo, l'A. pone l'accento sulla ripresa che ben presto i Cristiani fecero di categorie ed elementi della filosofia antica: ulteriore prova, questa, del fatto che vi fu sempre una forte embricatura tra cultura classica e cristiana; a tal proposito, è sufficiente notare, più semplicemente, che i più importanti documenti cristiani, cioè le lettere di Paolo e i Vangeli, furono scritti in greco, o comunque in questa lingua ebbero diffusione – d'altro canto, attualmente, sono pochi gli studiosi a ritenere i Vangeli delle traduzioni. Ancora più radicalmente, si pensi pure al fatto che accesa è la discussione tra gli studiosi riguardo alla possibile conoscenza da parte di

Gesù stesso della lingua, e di conseguenza della cultura, greca: su questo tema, è tornato di recente J. Moles (ad es. nel suo *Jesus the Healer in the Gospels, the Acts of the Apostles, and Early Christianity*, «Histos», V, 2011, pp. 117-182). Si rammenti altresì che alcuni studiosi, tra cui soprattutto F.G. Downing (basti qui il riferimento al suo *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh, T&T Clark 1992), hanno ritenuto che una filosofia dell'Antichità, il Cinismo, abbia significativamente influenzato l'insegnamento di Gesù, il quale viene considerato da costoro addirittura come un Cynico o un *Cynic-like*.

L'unica segnalazione, di tipo bibliografico, che si può muovere al presente studio è la seguente: spiace notare che, all'interno di un volume riguardante le relazioni tra Pagani e Cristiani, l'assenza di due volumi che vengono sempre meno letti, benché contengano ancora importanti indicazioni di ricerca e spunti interpretativi: mi riferisco a A. Momigliano, *Il Conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel IV secolo*, Torino, Einaudi 1968 [ed. or.: *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, London, OUP 1963], e soprattutto a E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze, La Nuova Italia 1970 [ed. or.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, University Press 1965], all'interno del quale risulta di particolare interesse il capitolo IV (pp. 101-136): *Il dialogo fra paganesimo e cristianesimo*.

In conclusione, il volume contiene molteplici spunti di interesse e di approfondimento – molti di più di quei pochi che qui si sono potuti appena toccare; e si presenta sicuramente come uno strumento assai utile perché sa offrire un'ampia e approfondita analisi di diversi aspetti e testi, ed è sicuramente da raccomandare per chiunque, a qualsiasi livello, voglia affrontare la tematica delle relazioni tra l'incontro tra Cristianesimo e la cultura filosofica pagana. Merita poi di essere sottolineato un ulteriore e fondamentale pregio di que-

st'importante volume, che è quello di saper trattare con perizia una tematica complessa, che "incrocia" campi di studi diversi, e che richiede conoscenze estremamente differenti e varie, che vanno dalla Storia del Cristianesimo, passando per la Storia della Filosofia Antica e Tardoantica, fino ad arrivare alla Storia e al Diritto della Roma di età imperiale. Uno studio di tal genere, come è evidente, va incontro a molti "pericoli" e rischi, e, pertanto, richiede coraggio; anzi, si può asserire che quello messo in campo da Zambon sia definibile autenticamente, o, per meglio dire, platonicamente, come coraggio, *andreia*, e non *tolma*, audacia, perché accompagnato da dottrina e da una vasta conoscenza: e tale *andreia* ha dato vita a quest'ottimo volume.

Stefano Mecci

Eclettismo e critica dei sistemi nel XVIII secolo. La voce «Éclectisme» di Diderot pubblicata nel quinto tomo dell'*Encyclopédie* assume un significato paradigmatico non solo all'interno dell'impresa enciclopedica, ma anche nel più generale dibattito teorico del secolo dei Lumi. In questo articolo Diderot definisce eclettico quel filosofo che «ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison». Si tratta di un vero e proprio programma filosofico che sottopone al setaccio della ragione e dell'esperienza ogni sistema teorico e che finisce con l'identificarsi con uno degli orientamenti di pensiero più significativi dell'epoca.

Al tema dell'eclettismo e della critica dei sistemi nel XVIII secolo è dedicato un fascicolo monografico della rivista di filosofia canadese «Dialogue» a cura di Daniel Dumouchel, Angela Ferraro e Christian Leduc che affronta in maniera originale e puntuale un tema

per più versi centrale ma poco approfondito e discusso («Dialogue Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie», 57, No. 4 December/Décembre 2018, «Éclectisme et critique des systèmes au XVIII^e siècle», Cambridge University Press). Come ricordano Dumouchel, Ferraro e Leduc nella loro «Introduction», si tratta di rileggere la critica ai sistemi operata dal secolo dei Lumi all'interno di una prospettiva che non neghi ogni ipotesi sistematica, ma che piuttosto sottolinei come la cesura con i grandi modelli metafisici del secolo precedente – basti pensare alla distinzione di Condillac tra buoni e cattivi sistemi o all'opposizione formalizzata da d'Alembert tra spirito di sistema e spirito sistematico – non significhi l'abbandono «de la recherche d'un ordre architectonique sur le plan épistémologique» (p. 686). In tal modo la definizione di eclettismo che si ritrova nell'omonima voce di Diderot acquista un valore centrale che individua nell'eclettico «la figure des Lumières par excellence» (p. 687) per la sua capacità di ricorrere all'esperienza e alla ragione in una prospettiva antidogmatica che riconduce la filosofia a pochi e semplici principi. In questa indagine sui rapporti tra eclettismo e problema della sistematicità la storia della filosofia offre un valido aiuto; si ritrova infatti l'origine dell'eclettismo nel pensiero antico e in particolare in Potamone d'Alessandria, pensatore dell'età augustea, e in alcuni autori neoplatonici dello stesso periodo. Mentre in età moderna il tentativo di operare una nuova sintesi dei diversi sistemi è operato in particolare da uno storico della filosofia come Johann Jacob Brucker che nella sua *Historia critica philosophiae* fornisce un'interpretazione generale dello sviluppo delle diverse posizioni teoriche. E se in ambito tedesco Brucker rimarrà un modello per autori quali Johann Georg Heinrich Feder o William Gottlieb Tennemann, sarà invece Victor Cousin a rilanciare in Francia nel secolo successivo un'originale prospettiva eclettica

capace di rinnovare la storia della filosofia e insieme di riproporre una nuova sintesi teorica.

Ma accanto a questo eclettismo sistematico emblematicamente espresso da questi autori sarebbe possibile individuare un altro tipo di eclettismo che assume nel XVIII secolo un particolare rilievo. Ancora una volta la voce «Éclectisme» di Diderot fornisce utili indicazioni. In essa si distinguono due tipi di pensiero eclettico: uno sperimentale e uno sistematico; e se il primo consiste nel riunire le verità e i fatti conosciuti cercando di incrementarli con lo studio della natura, il secondo tenta piuttosto di dedurre dall'incrocio tra verità e fatti la spiegazione di un fenomeno o l'idea di un'esperienza. E se per Diderot «l'éclectisme expérimental est le partage des hommes labourieux, l'éclectisme systématique est celui des hommes de génie». Da queste affermazioni emerge la possibilità di un pensiero eclettico che all'interno di una pratica più sperimentale confronti le diverse verità conosciute e i differenti fatti acquisiti senza necessariamente appropiare a un sincretismo dogmatico. Tale diverso orientamento del pensiero eclettico in una direzione che si vuole critica, non sistematica e più attenta allo sperimentalismo, viene a porre alcune questioni generalmente trascurate, non ultima quella dello spazio che occupa «la pensée du système dans cet éclectisme plus expérimental» (p. 688).

I saggi raccolti in questo fascicolo di «Dialogue» intendono rispondere a tale questione e nel considerare i rapporti tra metodologia eclettica e critica dei sistemi in alcuni pensatori del XVIII secolo analizzano l'eclettismo nella sua versione critica e antidogmatica, distante da quell'eclettismo sistematico che è stato fino ad ora l'oggetto privilegiato della ricerca storica. Gli autori qui considerati si collocano entro due ambiti culturali particolarmente significativi: l'*Encyclopédie* e l'Accademia di Berlino. Si tratta di due momenti centrali per la cultura europea che oltre a rappresentare al più alto livello l'ideale il-

luministico hanno anche sviluppato un'autonoma riflessione su eclettismo e spirito sistematico. Per quanto riguarda l'*Encyclopédie*, non solo la voce di Diderot ha rimesso in circolazione e amplificato l'uso del termine eclettismo nella cultura francese, ma i nessi tra eclettismo ed enciclopedismo emergono anche dagli stretti legami che uniscono eclettismo e metodo sperimentale, che è poi il modello sul quale gli enciclopedisti costruiscono e sviluppano la loro ipotesi di un sapere sistematico. L'Accademia di Berlino invece – basti pensare ad autori quali Jean Bernard Mérian, Nicolas Béguelin o Jean Henry Samuel Formey – articola e discute nella seconda metà del secolo una serie di ipotesi legate a un eclettismo sperimentale che si oppone esplicitamente a una linea di pensiero speculativa che da Wolff arriva fino a Kant. L'eclettismo viene quindi ad assumervi un significato nuovo che si lega allo spirito accademico inteso come esercizio di libertà critica e come lontananza da ogni indebita generalizzazione o sistematizzazione.

All'ampia introduzione fanno seguito sette articoli che si muovono all'interno di questi due ambiti culturali. Il contributo di Arnauld Pellettier – «Philosophie pour le monde et sagesse hors du monde: les limites de la revendication éclectique chez Christian Thomasius» – si focalizza sulla figura di Christian Thomasius, sul suo ruolo all'interno della *Frühaufklärung* e sul suo eclettismo, di cui si individuano sia la composizione e la struttura teorica – legata alla storia del pensiero – sia la possibilità del suo superamento all'interno di un ideale di saggezza che si incarna nella fede religiosa. Al pensiero di Diderot che, come si è visto, occupa un ruolo centrale in questo dibattito, è dedicato l'intervento di Mitia Rioux-Beaulne – «Diderot, l'éclectisme et l'histoire de l'esprit humain». Prendendo le mosse dall'articolo «Éclectisme», l'autrice considera come l'approccio storico alla tradizione filosofica diventi un metodo per riattivare un'autonoma riflessione teorica. In tal modo la storia della fi-

losofia verrebbe a configurarsi come uno strumento essenziale per il recupero critico del passato e insieme come un presupposto necessario per nuove indagini teoriche. Così, per Diderot, «il faut faire de l'histoire de la philosophie pour apprendre à penser au contact des autres philosophes, pour valider ou invalider nos propres réflexions» (p. 741). All'eclettismo empirico e antidogmatico di Jean Bernard Mérian, autorevole membro dell'Accademia berlinese, è invece dedicato l'articolo di Daniel Dumouchel – «Hommes de nulle secte». Éclectisme et refus des systèmes chez Jean Bernard Mérian». In queste pagine che riavvicinano tra di loro spirito accademico, approccio eclettico ed empirismo, si analizza la critica di Mérian ai sistemi filosofici e metafisici che si apre a una concezione eclettica – una «histoire raisonnée» – della storia delle idee e dei dibattiti filosofici.

Christian Leduc analizza nel suo articolo il pensiero di Condillac – «Condillac et la crise d'un système. Le cas leibnizien» –, considerando le obiezioni che il *Traité des systèmes*, uno scritto che affronta anche i sistemi metafisici di Spinoza o di Malebranche, avanza contro la filosofia di Leibniz. Nella sua ricostruzione della metafisica leibniziana Condillac verrebbe a operare un'interpretazione sistematica di questa filosofia fortemente debitrice nei confronti di quegli autori post-leibniziani, e in particolare di Wolff, che più hanno contribuito a ridurre a sistema il pensiero del filosofo di Hannover. Così, se la posizione di Condillac nei confronti di Leibniz risulta critica rispetto a una ricostruzione sistematica del suo pensiero, essa è anche interlocutoria in rapporto a non poche questioni scientifiche affrontate dal grande pensatore tedesco. Come ricorda allora Leduc nelle sue conclusioni, «Condillac n'est pas du tout hostile au leibnitianisme, bien au contraire, mais [...] la manière dont Leibniz et ses partisans ont élaboré ses principes et les auraient ordonnés de façon systématique est inacceptable» (p. 787).

L'analisi della cecità, anche nel suo uso metaforico, e il ruolo che essa svolge nella critica dei sistemi da Locke fino a Diderot e al secolo dei Lumi è oggetto del contributo di Marion Chottin – «“Leur aveuglement est systématique”. Rôle de la cécité dans la critique et la construction des systèmes au XVIII^e siècle». Da queste pagine emerge come la cecità agisca da strumento per criticare ogni spirito sistematico e per denunciare ogni inutile pretesa di una ragione che origina i sistemi metafisici. L'immagine del cieco che tanto spazio ha in Diderot permette allora di ridefinire il ruolo e i limiti della conoscenza umana, utilizzando la cecità come arma critica: «en affirmant que les systèmes classiques sont au sens propre des pensées d'aveugles, Diderot marque une rupture en même temps qu'il poursuit le travail critique de ses prédécesseurs. [...] Il s'agit, pour Diderot, de mobiliser la cécité adéquate et, pour chaque genre de connaissance, tel ou tel sens, de façon conforme à son objet» (p. 810).

A un dibattito più propriamente scientifico legato allo statuto e all'uso della matematica in rapporto all'utilità e alla legittimità dei sistemi nella Francia della metà del XVIII secolo è invece dedicato l'articolo di Angela Ferraro – «Critique des systèmes et antimathématisisme au XVIII^e siècle». Muovendo dal resoconto di Formey del *Traité des systèmes* di Condillac (*Bibliothèque impartiale*, janvier-février 1750), secondo il quale questi avrebbe omesso di trattare della forma matematica di sistematizzazione – dove la geometria costituisce uno dei mezzi più efficaci per la formalizzazione di sistemi astratti –, l'autrice ricostruisce i controversi rapporti che alcuni autori dell'Illuminismo francese (si pensi a d'Alembert, Diderot o Buffon) hanno mantenuto con il modello newtoniano. Infine Véronique Le Ru nel suo articolo su «D'Alembert et le droit d'errer» analizza le posizioni di d'Alembert e Diderot nel *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* e nelle *Pensées sur l'interprétation de la nature*

per verificare le conseguenze epistemologiche del dibattito tra empirismo e razionalismo e per discutere il senso di talune nozioni come quelle di fatto, ipotesi o sistema. Inoltre, nel considerare la riflessione di d'Alembert sul diritto all'errore o sul ruolo delle ipotesi, si ritrova una diretta influenza del pensiero di Madame du Châtelet sull'epistemologia dell'*Encyclopédie*.

Da queste sintetiche indicazioni emerge come questi contributi offrano un utile apporto all'analisi di una filosofia eclettica il cui orientamento all'interno del pensiero dei Lumi assume un carattere critico e non sistematico. Se si ritorna infatti all'articolo «Éclectisme», Diderot enumera nelle affermazioni conclusive le cause che avrebbero ritardato l'affermarsi di questa filosofia. Esse sarebbero riconducibili a diversi fattori quali le «disputes des religions qui occupent tant de bons esprits; l'intolérance de la religion qui en persecute & décourage tant d'autres», o ancora «l'éclat que la nation reçoit des lettres & des arts d'agrément». Per tutte queste ragioni «ceux qui savent raisonner» avrebbero progressivamente rinunciato a dedicarsi al «progrès des arts utiles» o alla ricerca di scoperte fruttuose. Si tratta in tutti questi casi di occasioni perdute a danno del «progrès des Sciences & des Arts» e del «bonheur & la gloire de l'espece», e tanto più gravi in una nazione che ha prodotto spiriti originali e illuminati che sono stati il più delle volte osteggiati o perseguitati.

Ma tale invito alla ragione e alla tolleranza assume anche un significato più profondo e chiarificatore. In un breve inciso autobiografico Diderot afferma: «J'écrivois ces réflexions, le 11 février 1755, au retour des funérailles d'un de nos plus grands hommes, desolé de la perte que la nation & les lettres faisoient en sa personne, & profondément indigné des persécutions qu'il avoit essuyées». Questo richiamo a Montesquieu, al suo pensiero e a «son grand ouvrage de l'Esprit des lois» nel giorno dei suoi funerali – con un rinvio anche a «l'honneur qu'il venoit de faire à la

France» e al «service important qu'il venoit de rendre à l'univers» – mostra tutto il senso che Diderot attribuisce in questo suo articolo alla filosofia eclettica. Essa sarebbe riconducibile a un pensiero critico, antidogmatico e tollerante che si ritrova negli spiriti più illuminati del suo tempo; inoltre tale pensiero eclettico, nell'unire esperienza e ragione, verrebbe a incarnare un più ampio programma teorico che assume anche i contorni di un concreto impegno etico.

Merito indiscusso di questo numero monografico di «Dialogue» è allora quello di avere rimesso la filosofia eclettica al centro del dibattito storiografico, approfondendo con ricchezza analitica il ruolo che essa svolge nel secolo dei Lumi ed evidenziando nel contempo le valenze concettuali e le tensioni che si instaurano tra metodo eclettico e spirito sistematico.

Lorenzo Bianchi

Les «Passions de l'âme» et leur réception philosophique (a cura di Giulia Belgioioso e Vincent Carraud, Turnhout, Brepols 2020). Negli ultimi trent'anni, l'attenzione riservata in Italia al pensiero di René Descartes dai maggiori studiosi ha consentito l'avvio di importanti colloqui internazionali che hanno visto interagire due Centri di ricerca di altissimo profilo, il *Centro di Studi su Descartes e il Seicento* dell'Università del Salento e il *Centre d'Études Cartésiennes* dell'Université Paris-Sorbonne. Queste collaborazioni di lunga durata – come nel caso del libro qui in discussione che raccoglie contributi di autorevoli studiosi internazionali su *Les passions de l'âme* di Descartes e la sua ricezione filosofica, presentati in occasione del doppio colloquio organizzato da entrambi i Centri (Parigi, 11-13 giugno 2014; Lecce, 10-12 novembre 2014) – hanno dato vita ad un articolato percorso di studi e ricerche iniziato nel

1987 in occasione del 350° anniversario del *Discours de la méthode*, e proseguito successivamente con lo studio, la riedizione e la discussione delle opere fondamentali di Descartes.

In questo volume plurilingue ricco di contributi originali, edito da Brepols, le diverse indagini sono rivolte all'ultimo libro pubblicato da Descartes, *Les Passions de l'âme* (1649) – che, occorre ricordarlo, molto risente delle discussioni da questi avviate a partire dal 1643 con Elisabetta, principessa di Boemia e figlia dell'elettore palatino Federico V –, rispondendo all'esigenza di analisi e ricontestualizzazione di quest'opera fondamentale di Descartes, tanto rispetto al *Grand Siècle*, tanto rispetto all'età contemporanea, con una particolare attenzione alle «lettture fenomenologiche» (da Husserl a Merleau-Ponty fino a Levinas e Michel Henry). Consentendo di approfondire temi già presenti tanto nelle *Meditationes* che nei *Principia philosophiae*, la natura «composita» delle *Passions de l'âme*, come ricordano in apertura i due curatori del volume, Giulia Belgioioso e Vincent Carraud, tra i maggiori esperti del pensiero di Descartes, pone gli interpreti di fronte a temi e problemi di indubbia rilevanza anche per il dibattito filosofico a noi più prossimo: l'interazione mente-corpo, l'indagine fisiologica con le sue implicazioni in sede morale, il tema della passività, l'esercizio intersoggettivo della virtù, l'amore, la pratica della generosità, la gloria.

La polifonia di interpretazioni e di percorsi di lettura che compone il volume cerca pertanto di rispondere ad un'esigenza fondamentale – caratteristica precipua della più attenta storiografia – che consiste appunto nel rimettere al centro del dibattito filosofico la singolarità di un'opera come le *Passions*, in modo da colmare le lacune derivanti anche da sue eventuali sottovalutazioni, in molti casi proprio a causa della sua indubbia complessità. Venendo dunque alle molte questioni affrontate dai vari studiosi nel volume – articolato in due parti, di cui la prima è de-

dicata in modo ravvicinato al testo e ai suoi concetti, mentre la seconda alle ricezioni –, il fatto che Descartes, nell'indagine delle passioni dell'anima, riveli il *côté* «scolastico» della sua formazione intellettuale – tenendo conto, come ricorda Igor Agostini nella sua attenta ricostruzione (*Verso una ridefinizione del lessico scolastico-cartesiano delle passioni*), in particolare dei commenti all'*Etica Nicomachea* aristotelica, tanto nei *Conimbricenses* che in *Abra de Racionis*, fino alla *Summa philosophiae quadripartita* di Eustachio di San Paolo, testo che Descartes conosceva bene – non è certo casuale: in questo caso si tratta di un uso delle fonti dal quale emerge la distanza critica di Descartes rispetto ad un certo dualismo riconducibile alla scolastica che vuole la componente sensibile dell'anima in aggiunta a quella intelligibile, così pure la classificazione delle undici passioni riconducibili all'anima sensibile. Decisivo, sempre entro tale cornice, è il riferimento di Descartes all'*admiration*, alla passione della «meraviglia» (*Passions*, art. 53), che, come viene osservato da Dominik Perler (*Classifying the Passions: Descartes and his Scholastic Background*), rappresenta una passione «normativamente neutrale» (p. 35), «intenzionale, motivazionale e incorporata» (p. 37). Si comprende, già a questo livello della discussione, come Descartes avverta l'esigenza di porsi oltre i tre momenti, pur decisivi, nella ricognizione delle passioni – definizione, criterio della enumerazione e poi enumerazione delle passioni principali – proprio in quanto per indagare a fondo «la natura dell'essere umano» (così riporta non a caso la prima parte delle *Passions*), occorre tener conto anzitutto del suo più ampio retroterra fisiologico, affrancandosi pertanto da una sua esclusiva trattazione in *Philosophe moral*. È su queste basi che Descartes – giacché intende rendere conto nel modo più chiaro dell'unione fondamentale di anima e corpo, e soprattutto sulla scorta della lucida consapevolezza che le passioni non si presentano mai isola-

tamente (cfr. Franco Aurelio Meschini, *Les Passions de l'âme, un testo stratificato: l'influenza di Elisabetta*, pp. 105-106) – fonda l'indagine delle passioni sulla conoscenza dell'anatomia e sullo studio della dinamica corporea, con al centro – ciò non è un caso – l'attività cardiaca e la circolazione del sangue trattata sistematicamente in quegli anni, tra gli altri, dal medico inglese William Harvey in *De motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628).

Del resto, come Descartes si esprime nella *Prefazione* delle *Passions* rispondendo alla seconda lettera (14 agosto 1649) dell'amico «anonimo» – su tale questione, come osserva puntualmente nel volume Mariafranca Spallanzani (*Les passions du philosophe et le progrès de la science: la Préface des Passions de l'âme*), il dibattito è ancora aperto – il suo scopo consiste proprio nello spiegare le passioni non come «oratore», né come «filosofo morale», quanto piuttosto come «fisico», in modo da definire su basi più solide e perciò verificabili, tanto l'identità che la complessità della persona umana, «anima e corpo insieme, al di là e al di qua della distinzione tra il pensiero e la materia: come unità psico-fisica di anima e corpo, ossia una mente (*mens*) “strettamente connessa e unita” al proprio corpo (*meum corpus*), secondo la teoria esposta nella *Sesta Meditazione*» (p. 187). È evidente da quest'ultimo rilievo come Descartes si riveli pensatore della «complessità»: dallo studio delle passioni *en physicien* emerge inevitabilmente una questione morale, di fronte alla quale la riflessione filosofica non può certo restare indifferente.

L'emergenza del «dato», almeno per il punto di vista di Descartes, significa non solo tematizzare le proprietà caratteristiche della realtà interiore secondo il livello fisiologico, psicologico e finanche medico, ma significa soprattutto trarne implicazioni morali, potendo così individuare i mezzi necessari al controllo delle passioni, in modo da impiegarle più agevolmente nell'esercizio della virtù e dunque nella promozione

terrena, concreta, del bene. La filosofia pratica di Descartes diventa in questo modo una filosofia dei valori e dell'esistenza che culmina nel rapporto con la morte e soprattutto con la volontà di Dio (si veda in particolare la lettera del 1 febbraio 1647 a Chanut), come mette bene in evidenza Denis Kambouchner attraverso il confronto con la posizione di Francesco di Sales (*Sur le sujet des émotions intérieures: Descartes et François de Sales*) – e, più in particolare, con il suo *Traité de l'amour de Dieu* – confronto in cui Descartes sembra procedere nei termini di una ricerca «puramente morale», persino senza alcun intervento della verità cristiana e della grazia divina (cfr. in particolare pp. 242-246).

Su questa linea, l'intervento di Vincent Carraud (*Le Passions de l'âme e il fenomeno del mondo: uno schizzo*) – condotto sulla scorta dello Heidegger di *Sein und Zeit* – risulta entro tale cornice di grande interesse, proprio in quanto consente di focalizzare l'attenzione sull'esperienza di apertura al mondo non più soltanto per l'*ego* bensì per l'*homme*, esperienza che trova ancora una volta nelle *Passions* un luogo di approfondimento privilegiato. Del resto, come ribadisce lo stesso Descartes nella lettera a Elisabetta del 28 giugno 1643, l'unione di anima e corpo si conosce in modo più completo nell'esperienza della vita. Se teniamo conto dell'interesse suscitato nella critica dalla dottrina cartesiana della generosità esposta sempre nelle *Passions*, si rileva che, congiuntamente al ruolo svolto dalle abitudini nell'esperienza umana – tenendo conto di quanto Descartes viene esponendo al riguardo ad esempio negli articoli 153 e 161 –, tale pratica del libero arbitrio presuppone la «durata» del soggetto virtuoso, dunque la possibilità di concepire la successione delle modificazioni che hanno luogo in una stessa sostanza spirituale individuale, nello stesso tempo materiale e immateriale (cfr. Giuliano Gasparri, *Générosité et habitude dans le cartésianisme*, pp. 381-389), giacché la pratica

della generosità si dà su entrambi i livelli. Ora, la ricezione da parte di Pascal delle *Passions* – e soprattutto della corrispondenza con Elisabetta – mostra come la diade concettuale pascaliana divertimento/noia recepisca direttamente quella cartesiana azione/passione. Non solo, il punto di maggiore interesse, proprio per la sua attualità, consiste, da un lato, nell'aver messo in evidenza che *l'agitation de l'homme* è determinata in larga misura dalla *inaction de l'âme*, e che pertanto è grazie all'occupazione che l'uomo risulta di fatto meno triste; ma l'indagine cartesiana – e pascaliana, pur con tutte le sue variazioni – non resta soltanto a questo livello: Laure Verhaeghe (*Descartes diverti: Pascal lecteur des Lettres à Elisabeth et des Passions de l'âme*) mostra molto bene come in Descartes la figura dell'uomo generoso risulti espressione dell'anima forte, la cui eventuale tristezza non impedisce tuttavia di raggiungere una forma di *beatitudo*.

La generosità, intesa in questi termini, diventa espressione della forza del carattere e della volontà, mentre l'uomo che si «diverte» finisce per corrispondere, in accordo con l'etimologia latina, a colui che ha bisogno di distogliersi da un obiettivo, oppure dalle preoccupazioni, rivelando a tutti gli effetti il lato «passivo» della personalità e del carattere (cfr. in particolare pp. 430-433); questione rispetto alla quale Descartes mette in gioco il ruolo della volontà e del libero arbitrio – su questi aspetti in rapporto alla «gloria» interviene, come corollario, la *lecture croisée* tra Descartes e Pascal di Alberto Frigo (*Descartes, Pascal et la gloire*) –, mentre dal canto suo Pascal trae da ciò implicazioni morali, per evidenziare l'alienazione costitutiva dell'umano: «ne rien vouloir, ne rien admirer, n'aimer rien». Attraverso un ricongiungimento diretto all'etica spinoziana – e più precisamente alla teoria degli affetti, come mostrano i saggi di Laurence Renault (*Spinoza lecteur des Passions de l'âme*) e Frédéric Manzini (*Spinoza selon l'ordre des affects*) – è possibile cogliere il debito,

tanto nel contenuto che nella logica, di Spinoza verso Descartes, con il risultato, nel contempo, di un effettivo ridimensionamento del peso della volontà ed un rinforzo del ruolo svolto dal desiderio nell'esperienza morale. Non da ultimo, come diretta conseguenza di tale assunto, l'esperienza dell'amore si definisce come concetto molto ampio che include il riferimento tanto alla dimensione fisica che a quella metafisica, culminante nell'amore di Dio, recuperando, come accade in Malebranche, temi di diretta ascendenza agostiniana (si veda al riguardo l'articolato saggio di Gábor Boros, *Malebranche et le concept cartésien de l'amour de Dieu*, pp. 511-529).

Degne di nota risultano le considerazioni avanzate nel volume da Francesco Valerio Tommasi (*Signes extérieurs des passions et caractéristique anthropologique: de Descartes à Kant*) in merito alla presenza di Descartes nell'*Antropologia* kantiana – sebbene i riferimenti a Descartes in Kant risultino di fatto sporadici – proponendo la tesi di uno «schematismo pragmatico» che si fonda sulla distinzione – kantiana – tra punto di vista fisiologico e punto di vista pragmatico, in modo da rimettere in primo piano l'espressione corporea come mediazione «pragmatica» tra piano empirico e piano ideale. Non da ultimo, procedendo lungo questo vettore che si proietta fino alla più vicina attualità, la rilettura delle *Passions* in prospettiva fenomenologica (in particolare Merleau-Ponty, che si richiama curiosamente solo alla prima parte del testo cartesiano, come osserva bene nel suo contributo Wojciech Starzyński (*Au-delà de Merleau-Ponty: l'ultime avancée phénoménologique de Descartes*), consente di fare il punto sulle implicazioni etico-sociali delle tesi cartesiane: dunque oltre il limite tanto del «realismo causale» che dell'«intellettualismo» e della «fenomenologia dell'unione di anima e corpo».

Dall'insieme delle prospettive esposte in questo libro, si rileva che il soggetto «generoso» figura come il risulta-

to più diretto e concreto della interazione tra mente e corpo, processo al cui interno l'inevitabile rinvio alla prospettiva altrui implica non solo il rispetto degli altri in qualità di soggetti chiamati a confermare la stima di sé coltivata dalla soggettività passionale, ma anche – e soprattutto – una rifondazione del rapporto con se stessi basato su questo «interazionismo» dinamico tra mente e mondo, di cui Descartes, malgrado le apparenze, sembra essere stato un originale teorico.

Riccardo Roni

Prassi umana e «necessità storica». A proposito di un recente studio su Karl Marx. «Studiare Marx come filosofo»: questo è l'intento a partire dal quale Alberto Burgio costruisce il suo studio monografico, *Il sogno di una cosa. Per Marx* (Roma, DeriveApprodi 2018). Per attendere a questo compito, l'autore si concentra sulla concezione marxiana della storia, sviluppando una riflessione articolata in quattro tappe. Dopo aver inquadrato nella prima sezione del volume («L'ordine del discorso») i tratti fondamentali della filosofia marxiana della storia, nella seconda e nella terza (rispettivamente intitolate «Dialettica e filosofia della prassi» e «Soggettività, egemonia e rivoluzione») prima approfondisce il rapporto che lega Marx ad alcune delle proprie fonti (in particolare Hegel e la Sinistra hegeliana) e, successivamente, studia alcuni momenti della ricezione di Marx tra la fine dell'Ottocento (Labriola e lo stesso Engels) e il secolo scorso (Lenin; Lukács e Korsch; Gramsci; Foucault; Debord). Infine, nella quarta e ultima parte («Questioni di confine»), indubbiamente la più *lato sensu* 'politica' del volume, Burgio pone in tensione la visione marxiana della storia, di cui ha ormai evidenziato tutti gli aspetti più significativi, con il problema della transizione, al fine di verificare come venga

pensato da Marx e dal suo interprete novecentesco più importante al riguardo (Gramsci) il passaggio tra «epoche» (formazioni economico-sociali) diverse.

In apertura del volume ci si domanda se la riflessione marxiana possa essere correttamente considerata non semplicemente un *pensiero sulla storia*, ma propriamente una *filosofia della storia*: non quindi un ragionamento che si limita a porre al centro l'indagine del passato, ma una *filosofia* che persegue l'ambizioso obiettivo di elaborare categorie universali, valide per tutte le epoche. Rispondere positivamente a questo interrogativo è possibile – secondo Burgio – solo a patto di includere tra le caratteristiche *trans-epocali* in primo luogo la forma dialettica, attribuita da Marx ad ogni trasformazione storica significativa, e, secondariamente, il lavoro, considerato come l'attività eminente in cui si realizza lo scambio uomo – natura. È lavorando – sostiene Marx – che, nel corso della storia, la soggettività soddisfa i propri bisogni, organizza la relazione sociale e, di conseguenza, forma la propria (auto)coscienza.

Grazie al riconoscimento di tali presupposti teorici, «il movimento storico – osserva Burgio – è concepito da Marx, in continuità con la riflessione hegeliana, come sequenza di forme di realtà *sempre più ricche di ragione*, una sequenza governata dal conflitto tra ragioni contrapposte (attuali o remote, esanimi o vitali) nel quale immancabilmente prevale, di volta in volta, la ragione *più ricca di realtà* (cioè conforme alla “necessità storica”)» (p. 98). Ma se è pur vero che ogni epoca è più razionale della precedente, il progredire della dinamica non implica, per Marx, alcun assunto deterministico. Perché ad una formazione sociale ormai inadeguata subentri un nuovo ordine, più efficiente e reale, «è decisivo – accanto alla dinamica materiale della crisi economica – il contributo della coscienza individuale e collettiva (sociale) e delle strutture cognitive mediante le quali individui e gruppi concepiscono se stessi e la realtà in cui operano» (p. 161).

Posto che la formazione sociale capitalistica si contraddistingue per una forma specifica dei rapporti e dei conflitti che ne regolano il funzionamento, la comprensione delle sue caratteristiche strutturali è, per Marx, essenziale affinché la soggettività storica (la classe operaia), consapevole di sé e delle proprie finalità, dispieghi se stessa come forza trasformatrice.

Comprendere che «il realizzarsi della ragione altro non è se non l'oggettivarsi della soggettività, il suo graduale (e via via sempre più consapevole) plasmare la realtà a propria immagine e somiglianza» (p. 174) rappresenta il cuore della filosofia di Marx. Dall'identità essenziale e *in fieri* di realtà e ragione, la soggettività ricava la consapevolezza del proprio protagonismo storico, oltre al *riconoscimento della necessità* di agire razionalmente che per Marx significa assumere l'universale come fine. La razionalità del soggetto storico non è mera razionalità strategica. «Il fine dell'azione del soggetto storico – scrive Burgio – non può prescindere dal vincolo dell'universalità, anzi in buona misura le due cose – la prassi e l'universale – coincidono» (pp. 37-38). L'individuazione del protagonismo della soggettività nei processi storici e la costruzione di universalità quale fine della prassi non sono soltanto gli aspetti che Burgio segnala come teoricamente salienti della filosofia marxiana della storia; essi costituiscono anche i contenuti a partire dai quali viene pensato il posizionamento di Marx nella storia del pensiero a lui successiva.

Per ragioni di spazio non si può rendere qui conto analiticamente dell'intera discussione critica sviluppata nel libro. Ci limiteremo, invece, a qualche breve cenno alla riflessione che Burgio rivolge al pensiero di Antonio Labriola. All'autore dei *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, tra i primi in Italia a fare dell'anti-determinismo uno dei tratti distintivi della propria interpretazione di Marx, è dedicato un intero capitolo. Operando una *sintesi feconda* tra Hegel e Herbart (un

tema storiografico su cui da tempo e con forza Burgio insiste, di contro al luogo comune della presunta cesura tra il Labriola herbartiano e il Labriola marxista), Labriola realizza, nella propria idea di *filosofia della prassi*, un'originale convergenza di metodo genetico e prospettiva dialettica. Coglie alla base della posizione marxiana la vibrante «percezione della vita immanente nella realtà storica» (p. 228) e in questo modo, per un verso, riconosce propria della soggettività anche una qualità naturale (antropologica); per l'altro, attribuisce alle forme ideologiche un grado di (relativa) autonomia, nonostante il condizionamento su di esse esercitato dal contesto economico-sociale.

Come Marx, anche Labriola era consapevole che soltanto riconoscendo la soggettività storica come protagonista del proprio «necessario» processo di liberazione si può elaborare un pensiero realmente *critico* del presente, in grado di innescare azioni capaci di generare effetti *reali*. Per ottenere questo risultato è però fondamentale l'elaborazione di un'idea di storia come progressiva e sempre più consapevole affermazione della ragione. In tale reciproca connessione tra storia, razionalità e prassi risiede, nella prospettiva di Burgio, il più profondo significato della nozione marxiana di libertà.

Francesco Cerrato

Ausgewählte Werke von Bertrando Spaventa in deutscher Übersetzung (6 Bände, aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Michael Walter Hebeisen, Biel/Bienne, Schweizerischer Wissenschafts- und Universitätsverlag, 2018-2019). Questa edizione della Schweizerischen Wissenschafts- und Universitätsverlag di Bienna, affidata alla mano esperta di Michael Walter Hebeisen, che ha all'attivo altri importanti lavori di edizione sugli scritti di

Giovani Gentile, di Giuseppe Capograssi e di Pietro Piovani, è la prima edizione in lingua tedesca delle *Opere* di Bertrando Spaventa pubblicate da Giovanni Gentile e raccolte, per i tipi dalla casa editrice Sansoni, da Italo Cubeddu e Simona Giannantoni in tre classici volumi nel 1972. Gli scritti di Spaventa, organizzati in sei volumi, seguono un ordine diverso rispetto a quello che contraddistingue l'edizione italiana. In tal modo, il curatore intende offrire una sua interpretazione degli *Ausgewählte Werke* di Bertrando Spaventa, accostando, in maniera coerente con le tematiche trattate, testi tra loro anche molto distanti nella edizione italiana pubblicata da Sansoni.

Nel volume 1 sono pubblicati, sotto lo stesso titolo *Zwei Antrittsvorlesungen und Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie in Italien und in Europa, und Entwurf zu einer Geschichte der Logik*, il testo della prolusione bolognese *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo* (*Opere*, I, pp. 293-332) e quello della *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli*, che Gentile pubblicò, con l'aggiunta in appendice di alcune lettere tratte dal carteggio tra Bertrando Spaventa e il fratello Silvio, nel 1908 in un volume dal titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (*Opere*, II, pp. 405-719). Il vol. 2, dal titolo *Grundprinzipien der Moralphilosophie - Studien zur Ethik von Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, comprende per intero il testo degli *Studi sull'etica hegeliana* (*Opere*, I, pp. 595-801), mentre il vol. 3, dal titolo *Grundlagen der Philosophie - Erkenntnistheorie, Logik und Metaphysik*, raccoglie lo scritto *Principii di filosofia* nella versione pubblicata da Gentile nel 1911 nel volume *Logica e metafisica* (*Opere*, III, pp. 1-429) con l'aggiunta di parti inedite nella seconda sezione, relativa alla logica di Hegel, sulla base delle indicazioni fornite da Sebastiano Maturi, il quale, secondo una testimonianza raccolta dallo stesso Gentile, ebbe modo di ascoltare per tre

volte, tra il 1862 e il 1869, le lezioni di logica tenute da Bertrando Spaventa all'Università di Napoli, raccogliendo gli appunti necessari per rendere finalmente disponibile in Italia «una esposizione completa di questa logica». I voll. 4 e 5, pubblicati insieme nel libro dal titolo *Ausgewählte philosophische Schriften zum Kantianismus und Hegelianismus; Von Sokrates zu Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, comprendono le due raccolte *Scritti filosofici* (*Opere*, I, pp. 171-594) e *Da Socrate a Hegel* (*Opere*, II, pp. 1-319), con la quale Gentile, cinque anni più tardi dalla pubblicazione della prima raccolta, portò a «compimento» il «disegno dell'autore» parzialmente realizzato con la pubblicazione nel 1867 del primo volume di *Saggi di critica*, a cui non seguirono mai i volumi successivi. Il vol. 6, infine, sotto il titolo *Kritik der empirischen Psychologie; Über die Psychopathien im allgemeinen; Die Seele und der psychische Organismus*, raccoglie il frammento pubblicato da Gentile con il nome *Introduzione alla critica della psicologia empirica* (*Opere*, III, pp. 463-589), la serie *Sulle psicopatie in generale (a proposito d'una lezione di Salvatore Tommasi)* (*Opere*, II, pp. 321-404) e il saggio, sempre di argomento psicologico, *L'anima e l'organismo* (*Opere*, I, pp. 591-608). Cadono, rispetto all'edizione italiana delle *Opere*, il saggio biografico *Bertrando Spaventa*, nella versione accresciuta che Gentile pubblicò nel 1920 per l'editore Vallecchi di Firenze, e la bibliografia ragionata degli scritti di e su Bertrando Spaventa curata da Italo Cubeddu, che i curatori dell'edizione italiana delle *Opere* aggiunsero per offrire agli studiosi altri utili strumenti di ricerca.

Illustrando il piano di edizione delle *Opere psicologiche inedite* di Bertrando Spaventa, Domenico D'Orsi, esattamente dieci anni dopo la pubblicazione della raccolta di *Scritti* spaventiani «inediti e rari», con la quale, dopo quella a tutti nota di Gentile, volle offrire un contributo alla «effettiva» «ripresa spaventiana» avviata da Felice Alderisio alla fine degli anni Cinquanta, si

soffermò sull'importanza di servirsi, nell'ambito delle edizioni dei testi spaventiani, «non già di trascrizioni», come quelle, «sia pure accurate, sulle quali generalmente si erano basati gli appunti o i frammenti pubblicati da Gentile, bensì del riscontro critico minuziosamente eseguito *direttamente sui mss. autografi di Bertrando Spaventa*». Dal suo lavoro di ricerca era infatti emerso, sia pure relativamente ai soli scritti di argomento psicologico, «che in Gentile, e di rimbalzo in Cubeddu», e di rimbalzo – si potrebbe aggiungere – in chiunque abbia portato avanti, come nel caso della presente edizione degli *Ausgewählte Werke* (ma vi è anche il caso, meno recente, dell'edizione delle *Opere* curata da Francesco Valagussa per i tipi della casa editrice Bompiani di Milano), un progetto di ristampa delle *Opere* di Bertrando Spaventa curate da Gentile, «s'incontrano omissioni di incisi o arbitrarie variazioni, nonché errori di senso – oltre ad inesattezze –, onde a Spaventa si fanno dire talvolta cose assai diverse od opposte a quelle che egli ha dette». Sottolineò quindi con forza la «necessità di una revisione dei testi spaventiani» che Cubeddu aveva ristampati, come egli stesso chiari nell'*Avvertenza* alla prima raccolta in tre volumi delle *Opere*, «senza intraprendere un raffronto sistematico» tra i manoscritti e «le pagine sulle quali Gentile ha costruito le sue edizioni», impegnandosi a fornire, a sostegno di questa esigenza, una lunga serie di riscontri testuali ricavati dal raffronto tra i manoscritti di Spaventa e i testi pubblicati da Gentile: come incoraggiamento a tener conto dei limiti della raccolta italiana delle *Opere* curata da Cubeddu, sia pure «così utile dal punto di vista bibliografico», e a maturare «il desiderio dell'originale», ricercando e collazionando i manoscritti nella loro stesura originaria.

A parte questa precisazione di carattere metodologico, che però ha effetti anche sul contenuto dei testi pubblicati, la presente edizione degli *Ausgewählte Werke* di Bertrando Spaventa ha

il pregio di rimettere in circolazione, in corrispondenza con il bicentenario della nascita (e quindi con le altre iniziative promosse nell'ambito della stessa ricorrenza, tra le quali occorre menzionare le attività del Comitato nazionale per il bicentenario della nascita di Bertrando Spaventa), i testi del filosofo, gettando nuova luce sul suo pensiero e sui passaggi salienti della sua biografia intellettuale, nonché sulle vicende della scuola, che dovette misurarsi con il compito gravoso, e per molti versi eccessivo, di svolgerne l'eredità, ricostituendo il messaggio del maestro dopo l'iniziale dispersione che, complice anche lo sfortunato corso editoriale dei suoi testi, contribuì a determinarne l'inesorabile scomparsa nell'oblio, dal quale Gentile lo recuperò attraverso un'accurata operazione di ricerca e di edizione, con lo scopo di rimettere in circolazione quei testi, che Spaventa, come ricorda Benedetto Croce nella *Vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*, fu costretto a stampare per suo conto, quando non li «seppelliva in atti accademici», determinando così la scarsa diffusione, nonché in definitiva la dispersione, delle sue opere, finite ben presto «al tabaccaio o sui muriccioli» o, come ricorda Antonio Labriola – che di Spaventa fu tra gli allievi più valenti –, «dai rivenditori di anticaglie e di bagattelle librerie». Il lungo intervento di Gentile, che si svolse nel corso di venticinque anni (dal 1900, data della pubblicazione degli *Scritti filosofici di B. Spaventa preceduti da un discorso sulla vita dell'autore*, primo nucleo della raccolta gentiliana, al 1925 quando sul «Giornale critico della filosofia italiana», allora diretto dallo stesso Gentile, apparve la ristampa dei *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, accompagnata dalla pubblicazione di lettere o frammenti di lettere inedite tratte dal carteggio tra Bertrando Spaventa e l'amico Angelo Camillo De Meis), fu quindi decisivo, ma tutt'altro che definitivo, nella misura in cui ancora oggi si continua a discutere sui problemi delle edizioni spaventiane, a cominciare da quelli che

riguardano la datazione o l'autenticità degli autografi già stampati o ancora inediti, e quello, non meno importante, del modo di organizzare i testi nelle edizioni, sul quale il curatore della presente edizione, grazie a un sapiente lavoro di revisione editoriale, getta nuova luce, compiendo un passo avanti rispetto alle interpretazioni tradizionali.

Ciascun volume di questa raccolta è introdotto da una sintetica e accurata prefazione del curatore, molto utile per inquadrare i testi dal punto di vista teorico e sotto il profilo storico-critico. Tali premesse, è da osservare, si riferiscono in maniera complessiva ai volumi della raccolta e non ai singoli testi in essi pubblicati, e così sostituiscono le premesse di Gentile, che invece erano state riportate nei tre volumi della raccolta sansoniana, coerentemente alla natura dell'opera, che riproduce, appunto, le edizioni di Spaventa pubblicate da Gentile. Stupisce, infatti, che la scelta di sostituire con proprie «prefazioni» le premesse di Gentile, con tutto ciò che una operazione come questa comporta in termini di attuazione di specifiche strategie metodologiche e conseguimento di esclusive finalità interpretative, non venga accompagnata da un processo di revisione dei testi, da compiersi – in ossequio al monito di D'Orsi – direttamente sui manoscritti dell'autore. Il vantaggio di una edizione critica consiste infatti nella possibilità di offrire una versione plastica del testo, da ricostruire e restituire sulla base della sua stesura originaria e alla luce di tutte le versioni della sua storia editoriale, per dare spessore metodologico, motivandola, all'esigenza di fornire una versione nuova, accompagnata da una proposta interpretativa originale; ma per dare anche maggiore risalto all'edizione licenziata dall'autore, che, come nel caso dello scritto *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, può nascondere una storia editoriale molto più complessa, che ogni editore ha il compito di riportare alla luce.

Gli interventi del curatore sul testo,

limitati in nota a pochi, fondamentali casi di precisazione bibliografica, sono molto utili per completare le informazioni fornite da Gentile, le cui note vengono tutte rigorosamente riportate con l'indicazione «Anmerkung des Herausgebers Giovanni Gentile», per differenziarle da quelle del curatore, che reca solo l'indicazione «Anmerkung des Herausgebers». Il testo tedesco di Spaventa è scandito, tra parentesi quadre, dai numeri di pagina dell'edizione italiana delle *Opere*, per rendere agile il passaggio tra le due versioni. Chiude ciascun volume un accurato indice dei nomi, che consente di risalire in maniera molto veloce e pratica all'identità dei personaggi che si incontrano nel testo delle *Opere*.

Marco Diamanti

Il mito dell'Italia cattolica. Nazione, religione e cattolicesimo negli anni del fascismo (Roma, Edizioni Studium 2020) di Renato Moro si propone di indagare come «l'utilizzo politico della religione effettuato dal fascismo abbia contribuito alla politicizzazione, alla ideologizzazione, alla nazionalizzazione della fede religiosa stessa» e come questo sia avvenuto «attorno al mito dell'«Italia cattolica»» (p. 35).

Rispetto all'*impasse* dicotomica nella quale sembra ristagnare la storiografia che ha indagato la vicenda dei rapporti tra lo Stato fascista e la Chiesa, il libro di Moro vuole proporre una soluzione nel segno, per così dire, di un 'superamento'. Le precedenti interpretazioni, che l'Autore ripercorre efficacemente (la rassegna è estesa ma puntuale: De Felice, Garin, Mangoni, Jemolo, Miccoli, Gentile, Tarquini, Zapponi, Traniello solo per citarne alcuni), portano lo storico a scontrarsi col complesso dilemma, così formulabile: l'incontro tra cattolicesimo e fascismo fu un 'matrimonio di convenienza', complesso e non privo di ambiguità, in cui le parti

rimasero però tanto autonome da poter pensare che il ruolo del cattolicesimo sia stato marginale (assorbito cioè in un'azione di strumentalizzazione) per la formazione dell'ideologia fascista? Oppure fu un incontro profondo e strategico che diede vita ad un accordo e una compenetrazione sostanziale? Fu, come si domandava E. Bignami, «episodio di istituzioni storiche, venute provvisoriamente a contatto, o dramma grandioso e ideale, destinato a segnare la sua traccia nella coscienza della nuova Italia?» (p. 32). Fu entrambe le cose, certamente, in una fusione di linguaggi (che si declinarono in chiave sempre più esplicitamente politica) e in un intricato miscuglio di speranze e illusioni, angosce e ambiguità, silenzi e accuse da parte dei protagonisti di questa spinosa fase della nostra storia nazionale, che animò non soltanto gli altissimi piani della politica e delle istituzioni ufficiali ma anche l'opinione pubblica e l'intera cultura nazionale.

La categoria che sembra riuscire a ritrarre la fisionomia di quel rapporto è quella di «ambivalenza», termine già utilizzato dall'Autore in lavori precedenti: «la categoria più idonea a spiegare l'incontro-scontro tra cattolicesimo e totalitarismo è quella dell'ambivalenza», infatti «tra la politicizzazione del religioso promossa dalla chiesa e la sacralizzazione della politica voluta dai totalitarismi si delinea insomma un intricato processo di rivalità e di osmosi» (D. Menozzi-R. Moro, *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali. Italia, Spagna, Francia*, Brescia, Morcelliana 2004). Nel presente lavoro l'Autore ribadisce la sua tesi: «una sostanziale ambivalenza – afferma a p. 181 – avrebbe, del resto, sempre caratterizzato il rapporto tra cattolicesimo e fascismo. A un clima di intesa spesso sostanzialmente cordiale a livello istituzionale, nel quale i momenti ricorrenti di frizione erano immediatamente seguiti da soluzioni compromissorie che ristabilivano l'accordo, si accompagnò un clima di sorda 'lotta spirituale' tra due realtà che

cercavano di strumentalizzarsi a vicenda e che apparivano spesso più concorrenti che convergenti».

L'«ambivalenza», dunque, contraddistinse il carattere di quell'incontro-scontro, sia prima che dopo i Patti del Laterano: segnò il dibattito sul nazionalismo e, allo scoppio del primo conflitto mondiale, sull'interventismo, sulla crisi Matteotti e la svolta totalitaria del fascismo, che accrebbe i timori cattolici riguardo all'esagerato nazionalismo italiano, fino alla svolta 'provvidenziale' del Concordato. Il quale però non tolse affatto le ambiguità, anzi le acuì. Si pensi alla polemica sull'Azione Cattolica (e alla sua politicizzazione), alla crisi dell'estate del 1931 (l'acerrima campagna fascista contro l'attivismo dell'ACI che portò alla chiusura dei suoi circoli e associazioni giovanili) risolta con degli accordi ufficiali che svelarono la natura di «pace armata» della situazione generale. Ancora, l'inasprimento dei toni ultra-patriottici in occasione della guerra d'Etiopia, l'incertezza cattolica di fronte alla proclamazione dell'Impero nel 1936 che, nondimeno, portò ad una «precisazione della funzione del cattolicesimo» nei confronti del fascismo: «se prima [il cattolicesimo] era stato inserito nel mito nazionale *in quanto religione* degli italiani, d'ora innanzi esso sarebbe comparso nel mito imperiale *in quanto tale* (cioè propriamente come cattolicesimo)» (p. 318). Infine, l'intervento italiano nella guerra civile spagnola, il dibattito sulla tema dei 'totalitarismi' (espressioni di neopaganesimo e ateismo), l'alleanza con la Germania nazista, la questione razziale e la Seconda guerra mondiale. Di fronte a tali eventi assistiamo, per Moro, non solo all'opposizione tra due «strategie culturali diverse» ma anche, e soprattutto, al conflitto tra due modelli di «religione nazionale»: quello fascista improntato su una mistica laica dello Stato e della nazione (configurati sacralmente ed eticamente) e quello cattolico, forte di una dottrina sociale sensibile al problema della «nazionalizzazione delle masse».

Se però l'Autore si fosse fermato alla sola constatazione del carattere «ambivalente» che segnò i rapporti tra lo Stato fascista e la Chiesa, il volume si sarebbe concluso ancor prima di iniziare e non avrebbe adempiuto per nulla il proposito iniziale. Non è così, però, che stanno le cose. Moro vuole mostrare, infatti, il «limite fondamentale dell'attuale situazione della ricerca», che risiede nell'aver trascurato il «problema di come la relazione con il fascismo abbia cambiato la stessa esperienza cattolica», tanto che questa, in un «processo complesso di difesa, di osmosi e di rivalità con le nuove dimensioni religiose della politica» venne accentuando il proprio carattere di organizzazione «totale, massicciamente coesa e onnicomprensiva» (pp. 32-33). Sulla scia del metodo di ricerca storiografica che Emilio Gentile ha applicato al fascismo (l'acquisizione di una prospettiva culturale che mette al centro dei fenomeni totalitari l'analisi dei miti e dei sistemi di credenza, le trasformazioni della mentalità collettiva e i grandi sistemi di comunicazione nella società di massa) l'Autore guarda al cattolicesimo per individuare nel mito dell'Italia cattolica il terreno sul quale è potuto sorgere il fatidico incontro. Egli afferma (perciò in precedenza abbiamo parlato di 'superamento') che le interpretazioni antitetiche avanzate dalla precedente storiografia, che si scontrano sul punto dell'assoluta centralità o dell'assoluta marginalità del cattolicesimo per la definizione del fascismo, possono essere superate nel segno della loro compatibilità. Guardando al «mondo delle credenze e delle appartenenze nel quale si sviluppano i fenomeni totalitari», «alle "religioni politiche" e ai miti nazionali», per Moro affiora una «crescente ideologizzazione della politica» (p. 18) e si vede come, nel corpo a corpo col fascismo, il cattolicesimo venne subendo un processo di «politicizzazione, ideologizzazione e nazionalizzazione» che avvolsse il suo linguaggio, le sue manifestazioni di culto, le sue scelte politico-sociali, ma anche la stessa «fede religiosa».

Il mito dell'Italia cattolica fece sì che il processo di nazionalizzazione del popolo italiano durante il ventennio si legasse alla fede cattolica in una «doppia maniera: il cattolicesimo divenne definitivamente parte integrante della nazione e, allo stesso tempo, l'idea che gli italiani avevano di quest'ultima incluse massicciamente il cattolicesimo» (p. 10). Il consenso cattolico al regime, che produsse miopie e causò lentissime prese di posizione e di coscienza, poggiava sull'idea (porzione consistente di quel «mito») che il fascismo fosse stato il primo soggetto politico, dopo l'Unità, ad aver rispettato e valorizzato l'identità cattolica profonda del paese (p. 11). L'apice di tale interpretazione venne raggiunto proprio con la firma dei Patti del Laterano, evento che segnò l'«affermazione definitiva del mito dell'«Italia cattolica»» (p. 134). Quel mito velò, così, di illusioni una realtà decisamente meno rassicurante, ed ebbe l'effetto di ritardare il giudizio cattolico nei confronti del fascismo e dei totalitarismi (che sarebbe dovuto giungere, nella sua definitività e radicalità, molto prima e senza adagiarsi sull'alibi del 'male minore' rappresentato dalla situazione italiana rispetto a quella europea). Esso generò letture del regime fascista sempre «fluide e aperte, possibiliste», grazie ad esso resistette l'idea di un'Italia baluardo cattolico in un mondo ormai del tutto scristianizzato (i cattolici cercarono sempre di distinguere e non mettere in discussione l'intero regime nella sua totalità bensì solamente alcune correnti culturali radicali presenti al suo interno) e ritardò la definitiva valutazione, in senso negativo, della natura idolatra e assolutista, dunque pagana e anticristiana, dei totalitarismi (cfr. pp. 386-451).

Così, il mito dell'Italia cattolica costituì, per un verso, la base d'intesa e di compromesso nel quale si intrecciarono sincere convinzioni e mere strumentalizzazioni tra il Regime e la Chiesa, l'uno inserendo «il cattolicesimo nel suo mito politico nazionale e nella religione dello Stato», l'altra usando «il re-

gime e il suo apparato mitico simbolico in favore della riaffermazione di un'Italia confessionale». Ma, dall'altro, contribuì a offuscare, come Moro mostra in uno snodo fondamentale del libro (il capitolo XI, «L'Italia cattolica senza cristianesimo», pp. 329-385), la reale condizione religiosa del nostro paese. Queste pagine, che contengono una «storia, pressoché inedita» (un aspetto «della coscienza cattolica della fine degli anni trenta che, per quanto sfuggente e indeterminato, fu certamente non meno importante ed al quale, invece, gli studiosi hanno finora badato pochissimo») «merita di essere raccontata, perché ebbe un ruolo non secondario nel modificare la valutazione cattolica del ruolo del regime». Prende forma sempre più concreta, per l'A., l'idea che, nonostante il Concordato e la politica religiosa del regime, fosse penetrata anche in Italia «una troppo grande diffusione dei nuovi modelli secolarizzati». Venne cioè ad insinuarsi nella mente dei cattolici l'idea che il nostro paese potesse anche dichiararsi 'cattolico' e 'cristiano' al resto del mondo ma che, nel profondo, la realtà fosse molto diversa (come testimoniano le indagini dell'Azione Cattolica sulla corruzione dei costumi del paese, il «controllo della moralità», la passività della società civile, che portarono alla presa di coscienza della necessità di un nuovo apostolato sociale di massa). Emerse perciò la sensazione che vi fosse una distonia tra l'identificazione 'legale' e quella 'reale' di nazione e cattolicesimo (cfr. p. 358), ma ciò non portò affatto alla dissoluzione del mito dell'Italia cattolica.

Se infatti, per un verso, la ricostruzione del mito dell'Italia cattolica getta una nuova luce sull'incontro tra cattolicesimo e fascismo e sulle sue radicali ambivalenze (esasperate, non ridimensionate, dal mito stesso), per un altro, riesce ad illuminare, per Moro, «alcune conseguenze di più lungo periodo». Il processo di nazionalizzazione delle masse cattoliche, generato dalle strategie politiche e dalla propaganda del Re-

gime, importò che una parte significativa dei ceti dirigenti e dei ceti medi fascisti subisse un «significativo processo di “cattolicizzazione”» (p. 543). Così, nel secondo dopoguerra, per l'Autore, il mito dell'Italia cattolica «rinacque trasformato», permettendo ai cattolici di mostrarsi come «la più consistente alternativa al totalitarismo». Certamente essi rappresentavano una continuità col passato, non però nel segno della dittatura ma della moderazione e della rivendicazione democratica e antifascista (di carattere morale più che politico), intimamente non compromessa col fascismo (nella forma di assoluta statolatria). Se l'Italia, durante il ventennio, era stata «al fondo, più cattolica che fa-

scista» e se «il fascismo era stato fortemente condizionato dalla Chiesa» fin quando non scelse il razzismo, l'Asse e la guerra, ecco che i cattolici poterono assumere il ruolo di «paladini più assidui e più convinti della nazione», indipendenti e autonomi dal Regime e dai suoi errori (con una giustificazione prossima all'«autoassoluzione»). In tal modo, la strada era ben tracciata verso una sempre più stretta identificazione tra «italianità e cattolicesimo», verso quella «rinascita cristiana» (cfr. pp. 547-551), dopo la Seconda guerra mondiale, che solo nelle pieghe di quel mito può trovare la sua spiegazione.

Emanuele Agazzani

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI APRILE 2021
PER CONTO DI
EDITORIALE LE LETTERE
DALLA TIPOGRAFIA
BANDECCHI & VIVALDI
PONTEDERA (PI)

Informazioni per i collaboratori

I lavori pubblicati nel «Giornale critico della filosofia italiana» sono sottoposti a procedura di valutazione mediante *blind referee*.

Le proposte di contributi possono essere indirizzate dagli autori alla Direzione, alla Segreteria di Redazione (alessandro.savorelli@gmail.com) o a periodici@lelettere.it. I testi, in formato *word* e conformi alle Norme redazionali della rivista (che gli autori possono richiedere alla Redazione) devono essere corredati da un *abstract* di 75 parole in italiano e in inglese (ad esclusione dei testi destinati alla rubrica “Note e notizie”). Gli autori di saggi che prevedano la pubblicazione di documenti (carteggi, manoscritti, illustrazioni, etc.) dovranno allegare l’autorizzazione degli aventi diritto; ai lavori contenenti testi in altri alfabeti (greco, cirillico etc.), dovrà essere allegato un *file* con il *font* usato.

Le lingue straniere ammesse sono l’inglese, il francese e lo spagnolo; i testi in lingua tedesca dovranno essere tradotti. I saggi, a seconda delle rubriche in cui saranno ospitati, non devono superare le seguenti dimensioni (in battute, note e spazi compresi): articoli d’apertura: 50.000; “Studi e ricerche”: 70.000; “Discussioni e postille”: 25.000; “Note e notizie”: 10.000. Eventuali richieste di dichiarazione di accettazione da parte della rivista vanno indirizzate alla Segreteria di Redazione. A pubblicazione avvenuta l’autore riceverà il pdf del lavoro, che potrà essere eventualmente collocato *on line* solo su esplicita autorizzazione dell’Editore.

Redazione

Stefano Zappoli (coordinatore)
Davide Bondi, Mattia Cardenas,
Andrea Ceccarelli, Ascanio Ciriaci, Eva Del Soldato,
Giuseppe Guastamacchia, Nadia Moro, Alfonso Musci,
Cesare Preti, Elisa Rubino

€ 50,00

SPED. ABB. POST./45%
Art. 2 comma 20/B LEGGE 662/96 filiale di Firenze

ISSN 0017-0089