

## *Recensioni*



Valentina Sperotto, *Diderot et le scepticisme: les promenades de la raison*, L'Harmattan, Paris 2023, 564 pp.

di Mariafranca Spallanzani

Il libro di Valentina Sperotto *Diderot et le scepticisme: les promenades de la raison* non è solo un libro sullo scetticismo di Diderot, ma anche sulla cultura filosofica del Settecento che l'autrice sottrae alla definizione tradizionale di «siècle de la raison» per mostrarne la complessità tematica e concettuale e valorizzarne le diverse voci, discutendo con gli interpreti del pensiero di quest'età del ruolo riservato allo scetticismo: dagli autori classici come Ernst Cassirer, Paul Hazard, Yvon Belaval, Richard Popkin, René Pintard, Franco Venturi, Aram Vartanian, Paul Vernière agli autori più recenti come Giorgio Tonelli, Isaiah Berlin, Jean Starobinski, Jacques Chouillet, Olivier Bloch, Pierre Rédat, Tullio Gregory, Antony McKenna, Francine Markovits, Michel Delon, Ezequiel de Olaso, Marie Léca-Tsiomis, Gianni Paganini, Colas Duflo, Silvia Giocanti, Sébastien Charles, Paolo Quintili, Miguel Benitez, Frédéric Brahami, Jean-Pierre Cavaillès, Jean-Claude Bourdin, e... anche io. Un ruolo, quello dello scetticismo, inizialmente trascurato, osserva Valentina Sperotto, che gli studi contemporanei hanno invece rivalutato come un elemento critico importante nella filosofia del «siècle de la philosophie» definendolo come un impegno morale nella ricerca della verità e un'indagine libera sui limiti e i poteri della ragione, e distinguendolo dal formidabile arsenale di argomenti dello scetticismo classico.

Scetticismo «moderno», dunque, come istanza critica se non come forza

polemica per combattere il dogmatismo, declinato con tante variazioni e in tanti modi «assolutamente originali» (p. 45): scetticismo cartesiano, pirronismo, scetticismo radicale, semi-scetticismo, scetticismo «moderato», oltre che scetticismo «metodologico» inteso come metodo d'indagine, epistemologia euristica, strategia di scrittura e repertorio di argomenti antidiomatici. Scetticismi al plurale (p. 27), dunque, che, secondo Valentina Sperotto, attraversano la filosofia del Settecento e, in particolare, l'opera di Diderot, offrendogli strategie di critica filosofica e di scrittura letteraria, senza mai ergersi tuttavia a filosofia autenticamente e strettamente scettica. Forme diverse di scetticismo che, secondo Valentina Sperotto, si alimentano da fonti differenti: dagli scetticismi dell'antichità nelle loro variazioni alle varie voci degli scetticismi «moderni» – Montaigne, Descartes, Huet, e soprattutto Bayle –, alla letteratura clandestina dell'epoca, fino a quella deriva verso l'idealismo soggettivo che Diderot condanna come un esito pericoloso della filosofia di Berkeley. Forme diverse di scetticismo che, peraltro, trovano risorse anche nella moderna filosofia dell'esperienza, quella che Valentina Sperotto chiama con la critica «tradizione empirista» – Gassendi e Locke in particolare, ma anche Berkeley e Hume –, così come nei risultati recenti delle scienze della natura e delle scienze dell'uomo.

L'autrice lo scrive in un'ampia introduzione alle due parti del libro: un'introduzione che è al tempo stesso bibliografica e metodologica, mettendo alla prova le tematiche e gli argomenti dei nuovi «scetticismi moderni» e, in particolare, dello «scetticismo metodologico» sull'opera di Diderot pre-

sentata secondo un ordine cronologico che traccia anche un percorso filosofico in cui lo scetticismo agisce in diverse forme come dinamica della ragione, istanza critica del pensiero e strategia della scrittura fino ad investire il tema delicato della morale nei generi diversi delle sue espressioni stilistiche (P. II, ch. 9).

A cominciare dalle opere della seconda metà degli anni '40 – le *Pensées Philosophiques* e *La Promenade du Sceptique ou les Allées* –, che Valentina Sperotto presenta nella prima parte del libro dal titolo «Le scepticisme de jeunesse». Sono proprio queste opere «de jeunesse» che riservano ampio spazio allo scetticismo, introdotto apertamente nella sua carica sovversiva contro la religione e nel suo ruolo critico nei confronti della tradizione filosofica. Alimentato dalla letteratura clandestina e libertina – l'autrice lo sottolinea con rilievo particolare –, lo scetticismo offre infatti alla filosofia di Diderot dei *topoi* come quello della passeggiata (da cui il sottotitolo del libro), metodi come il dubbio euristico, soluzioni stilistiche che sono anche scelte teoriche – il frammento e l'afiorisma, la finzione narrativa, la dissimulazione, l'allegoria, il dialogo che sfocia nell'incompiutezza e nell'apertura indefinita – e argomenti tradizionali reinterpretati come dispositivi critici per affrontare «la religion, la philosophie et le monde» come l'immenso del possibile e le forme fluide della natura, le debolezze della condizione umana (i limiti della ragione, le incertezze dei sensi, i lampi dell'immaginazione), l'eccentricità delle religioni, la frivolezza dei sistemi, la difesa con Bayle dei diritti della coscienza errante, la pluralità dei popoli, dei costumi e delle dottrine, ecc.

Uno scetticismo, infine, che si incarna nella figura dello scettico come interprete di un uso critico della ragione. «Qu'est-ce qu'un sceptique?», si chiede Diderot nelle *Pensées*. «C'est un philosophe qui a douté de tout ce qu'il croit, et qui croit ce qu'un usage légitime de sa raison et de ses sens lui a démontré vrai» (*Pensées Philosophiques*, § XXX; P. II, p. 357). Alla scuola di Montaigne, Descartes, Bayle e Voltaire, Diderot non esita allora definire lo scetticismo come «le premier pas vers la vérité» (*Pensées Philosophiques*, § XXI; P. I, p. 97). Ma, con il tempo, il personaggio dello scettico cambia identità nelle sue opere, e la definizione stessa di scetticismo si modifica, come Valentina Sperotto ha messo in luce leggendo nei primi scritti del *philosophe* anche l'evoluzione parallela di una sorta di atteggiamento critico nei confronti dello scetticismo stesso: da una viva adesione alle sue istanze critiche nelle *Pensées* a un'attenzione più complessa nella *Promenade*: «uno scetticismo implicito» vicino ai testi della tradizione clandestina, scrive l'autrice, che arriva perfino a introdurre elementi del futuro materialismo di Diderot e insinua già la possibile deriva dello scetticismo verso una forma inquietante di idealismo soggettivo, capace di annullare ogni significato del pensiero e dell'azione umana.

Nell'analisi della *Lettre sur les aveugles* Valentina Sperotto sottolinea le soluzioni stilistiche originali e le scelte filosofiche dell'opera: attraverso argomenti scettici e riflessioni sullo scetticismo, l'opera riscrive il problema di Molyneux come un vero e proprio lavoro sulla teoria della conoscenza (pp. 140-50), come un esercizio antidogmatico e antimetafisico del dubbio, come una cosmologia che

nega la possibilità di pensare lo spettacolo dell'universo e di attribuirgli un legislatore e come un'etica che valuta le azioni secondo i loro effetti e non secondo le loro intenzioni. Fino alla digressione di Diderot sull'idealismo berkeleyano che il *philosophe* giudica «stravagante», e che diventa per lui l'occasione per aprire con Condillac un'ampia riflessione sulla teoria della conoscenza sensibile e sul problema dell'esistenza del mondo esterno con una soluzione pratica fondata su un appello all'esperienza, afferma Sperotto, che tuttavia, lunghi dal risolverlo in termini teorici, lo lascia aperto, e che ritornerà quasi come problema carsico di tante sue opere (p. 167). Lo scetticismo diventa allora «une méthode de pensée», alleata ad un materialismo critico e a una prudenza epistemologica nei confronti delle scienze che una circospezione applicata anche alla ragione evita di trasformare in mito (p. 169). Un'interessante analisi della *Lettre sur les sourds et les muets* come riflessione epistemologica di Diderot sui limiti della conoscenza sensoriale e sulla questione della complessa relazione linguistica tra la parola e l'oggetto chiude la prima parte del volume, anticipando tuttavia proprio sulla questione del linguaggio la seconda parte – «Une maturité sceptique» – che si apre con l'*Encyclopédie*. L'*Encyclopédie* non è forse, prima di tutto, un grande esercizio sul linguaggio attraverso il linguaggio? È questa la parte più complessa del libro, quella in cui l'autrice si confronta con la relazione intellettuale tra progetto encyclopedico e «scetticismo moderato» o «metodologico» (pp. 205-21), soggetti filosofici apparentemente lontani tra di loro, se non in contrasto. Ma Valentina Sperotto, ricordando con Jacques

Proust le «mille liaisons insensibles» che saldano in Diderot il lavoro teorico, quello editoriale e quello autoriale nell'*Encyclopédie* con tutta la sua opera «en philosophie», sottolinea la presenza di elementi scettici nella concezione generale del sapere esposta da Diderot in qualità di curatore dell'opera e considera con attenzione lo spazio riservato allo scetticismo da Diderot autore degli articoli di storia della filosofia. Opzione per una filosofia dell'esperienza; nuova concezione della metafisica e di un'epistemologia delle scienze da parte di un autore che, pur rifiutando lo spirito di sistema, si propone tuttavia capace di costruire un'encyclopedia delle scienze, delle arti e dei mestieri (p. 323); consapevolezza della temporaliità, così presente in quest'opera che si definisce sin dall'inizio nella sua duplice identità di encyclopedie e dizionario; tensione costitutiva in tutta l'*Encyclopédie* tra le due legislazioni della natura e della ragione: riserve scettiche da parte di Diderot encyclopedista, tracce di uno scetticismo «moderato» che ritrova nelle metafore stesse dell'ordine encyclopedico – l'albero, il mappamondo, il labirinto (pp. 225-42) – il linguaggio che restituisce il senso stesso dell'incompiuto e dell'incompleto.

Il capitolo 6 della seconda parte del libro, dedicato all'esposizione delle diverse concezioni del *Dictionnaire historique et critique* di Bayle e dell'*Encyclopédie*, e ad uno studio attento delle «distanze e prossimità» tra Diderot e Bayle introduce lo studio che Valentina Sperotto propone degli articoli di Diderot dedicati allo scetticismo (P. II, cap. 7), in particolare gli articoli «Philosophie pyrrhonienne ou sceptique», «Scepticisme» e «\*Éclectisme». In essi l'autrice sottolinea il ri-

lievo critico che assume per Diderot lo scetticismo «moderno» nella costituzione della conoscenza, ricordando i limiti: uno scetticismo «metodologico» alleato a un materialismo congetturale, in cui il dubbio non è «une des ruses du scepticisme», ma un'arma contro la metafisica e un antidoto contro ogni dogmatismo, uno strumento ermeneutico di una nuova scienza fondata sull'ipotesi, la congettura e l'interpretazione, piuttosto che su un'impossibile adeguazione tra la cosa e l'intelletto. Così, secondo Valentina Sperotto, l'articolo «\*Éclectisme» permette di comprendere questa svolta epistemologica del dubbio metodologico di Diderot verso una filosofia costruita con «les matériaux les meilleurs de tant de places ruinées», *une philosophie particulière et domestique* (art. «\*Éclectisme», V, p. 367), così come le *Pensées sur l'interprétation de la nature* e i tre dialoghi del *Rêve de d'Alembert* costituiscono l'esercizio e il saggio di una metodologia dell'interrogazione e dell'ipotesi e la presentazione di un materialismo congetturale sotto forma di una «philosophie en rêve» (p. 347) che, attraverso un uso sperimentalista della lingua e dei generi letterari, fa esplodere le cautele e le timidezze dello scetticismo «ragionevole» di d'Alembert.

Del resto, fondamentale in tutti gli articoli di Diderot è l'uso della lingua, a cui l'articolo «\*Encyclopédie» dell'*Encyclopédie* dedica varie pagine e importanti riflessioni. Valentina Sperotto lo sottolinea a chiusura del capitolo dedicato all'*Encyclopédie*. Veicolo della conoscenza, segno della ragione, strumento della comunicazione, certo; ma per Diderot autore di tanti articoli di grammatica la lingua è molto di più. È storia dei popoli, partecipazione sociale, vocabo-

lario delle culture, progresso della civiltà, dinamica dei pensieri, produzione di razionalità, costruzione di facoltà, programma d'azione, anticipazione del sapere, interpretazione della natura. Ed è proprio analizzando le *Pensées sur l'Interprétation de la nature* che Valentina Sperotto sottolinea la funzione scettica della scrittura aforistica, capace di restituire il senso congetturale del materialismo di Diderot che, nutrito dalle nuove letture di medicina, chimica e storia naturale e dalle nuove riflessioni sulle scienze della vita, giunge a denunciare le oscurità della religione e a offrire le ipotesi di lavoro del filosofo materialista e le idee-forza del naturalista e del fisico sperimentale: la sensibilità universale della materia, l'unità organica degli esseri viventi, la totalità intimamente dinamica della catena necessaria di tutti gli esseri naturali, l'unità d'integrazione dell'uomo nella profonda continuità della natura, un'unità ricercata e presentata più che razionalmente dimostrata. Idee che si imporranno poi nei tre dialoghi immaginari del *Rêve de d'Alembert* come una sorta di neo-spinozismo naturalistico (pp. 325-8, pp. 345-8, p. 378): ipotesi filosofica audace ma feconda di un universo eterno senza creatore, senza principio, senza ordine e senza fini, e di una catena di esseri naturali diversi ma fatti tutti della stessa materia sensibile diversamente organizzata; visione appassionata dell'evoluzione incessante di un universo lucreziano in perenne metamorfosi che sottrae la natura tutta all'ordine dell'Onnipotente per consegnarla al caso in virtù di un semplice calcolo delle probabilità.

I capitoli 9 e 10 della seconda parte del libro sono dedicati alla riflessione sulla morale: tema che rivela

un uso molto pensoso dello scetticismo da parte di Diderot, testimonianza – scrive Valentina Sperotto – dell’«*inquiétude du philosophe*» alla prova con una filosofia della complessità e con una scrittura delle dissonanze. Si tratta di una sezione molto ampia, nella quale Valentina Sperotto segue le metamorfosi dello scetticismo diderotiano come metodo di riflessione sulle questioni morali tradizionali in un costante oscillare – scrive – tra la centralità della nozione di bene, il determinismo fisico e il ruolo della virtù: uno scetticismo che, secondo l’autrice, conduce a una concezione essenzialmente pratica della morale, centrata sull’abitudine, proprio come nel pensiero degli scettici, aggiunge l’autrice. È infatti «l’habitude, que Diderot reprend à plusieurs reprises en relation avec la morale et aussi avec les réflexions pédagogiques, qui seule semble pouvoir réconcilier les principes avec l’incohérence humaine et l’exercice de la vertu avec le déterminisme qui a comme conséquence la négation du libre arbitre» (p. 508).

Il personaggio scettico e cinico del *Neveu de Rameau*, introdotto da Valentina Sperotto, conclude così la galleria degli scettici messi in scena da Diderot, interprete di uno scetticismo corrosivo e testimone di colloqui inquieti e di discussioni tempestose sulla possibilità stessa di una morale. La storia è ben nota: il filosofo, nonostante la sua virtù, non riuscirà a convincere «ce cynique dégénéré» del Neveu, al quale infine resterà la dernière parole: «Rira bien qui rira le dernier» (p. 445).

Fino a *Jacques le fataliste*, al quale Valentina Sperotto affida «le dernier mot sceptique», vedendo in lui «une philosophie de l’homme entier», che

rifiuta la «philosophie du cabinet et la philosophie de la société» (p. 497), e che, nella pratica della vita, supera le antinomie della ragion pura. Importanza della pratica nel pensiero di Diderot, sottolinea Valentina Sperotto nelle conclusioni: l’importanza dell’esperienza per quanto riguarda la conoscenza, ma anche l’azione dell’uomo all’interno della società. L’interesse di Diderot per la pratica della virtù e per una filosofia che possa corrispondere a un modo di vivere – scrive – non è un’esigenza generica, né il semplice desiderio di una vita teoretica coerente fatta di ricerca ed erudizione. «Il s’agit tout au contraire, de penser comme les sceptiques l’homme tel qu’il est et non selon un idéal» (p. 502).

Diderot, *le philosophe* per i suoi contemporanei, è, in realtà per Diderot stesso solo un *apprenti philosophe*, conclude Valentina Sperotto citando una splendida frase dell’*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. «La recherche de la vérité et la pratique de la vertu étant les deux grands objets de la philosophie, quand cesse-t-on d’être un apprenti philosophe? Jamais, jamais» (p. 501).

Andrea Colombo, *Immanenza e molteplicità. Gilles Deleuze e le matematiche del Novecento*, con una prefazione di Mario Castellana e una postfazione di Rocco Ronchi, Mimesis, Milano 2023, 204 pp.

di Diego Donna

La recente monografia di Andrea Colombo, *Immanenza e molteplicità. Gilles Deleuze e le matematiche del Novecento*, presenta un duplice merito. Sul piano

storico-filosofico, Colombo ricostruisce le ragioni del rapporto costitutivo tra il pensiero matematico del '900 e la riflessione filosofica di Gilles Deleuze – un rapporto peraltro a lungo sottaciuto dalla storiografia, oppure relegato alla semplice forma “ornamentale” di una filosofia considerata troppo spesso come eclettica e controintuitiva, se non paradossale. Sul piano storiografico, Colombo getta una nuova luce sul dibattito epistemologico e scientifico che impegnò la Francia tra la prima e la seconda metà del secolo scorso, facendone la posta in gioco di un’ipotesi coraggiosa dal punto di vista teoretico e rilevante sotto il profilo della ricostruzione storica, ossia fare del pensiero logico-matematico il terreno di incubazione di una nuova concezione processuale della realtà che sfida le dicotomie concettuali della tradizione metafisica – soggetto e oggetto, essere e divenire, unità e molteplicità – aprendo la strada a un nuovo pensiero dell’immanenza. I primi due capitoli del volume esplorano le tappe fondamentali dell’incontro tra la filosofia e la matematica che conducono all’elaborazione di quel «razionalismo sperimentale storico» (p. 26) di cui parlava Enriques e a cui si richiama Mario Castellana nella prefazione al volume. La “nuova alleanza” tra fisica e matematica si dà nel riconoscimento dell’intrinseca storicità delle scienze e della loro centralità teoretica nella costruzione di piste di ricerca che retroagiscono, in ambito filosofico, sui canoni perenni dello spiritualismo, fuoriuscendo anche dalle secche del fenomenismo positivista. L’epistemologia francese prende le distanze, attraverso le figure di Bachelard, Rey, Koyré, Cavaillès, tra gli altri, dal neo-positivismo viennese di ini-

zio secolo e dal logicismo anglo-americano, traducendo la crisi dei fondamenti della ragione positivista in una nuova metafisica delle scienze di cui filosofi, epistemologi e storici della scienza come Brunschvicg, Boutroux, Duhem, Canguilhem saggeranno le ramificazioni nella matematica, nella fisica e nelle scienze della vita indagandone l’intrinseco legame con lo sviluppo tecnologico.

Nei capitoli terzo e quarto del volume l’attenzione si sposta sul pensiero di Gilles Deleuze, in particolare sulle opere della fine degli anni '60 indagando la derivazione matematica di concetti fondamentali come “molteplicità”, “differenziale”, “topologia”, “campo problematico”, sulla scorta del lungo dibattito epistemologico che arriva a coinvolgere figure come Morin, Thom, Badiou. Confrontando l’intuizionismo matematico di Brouwer al carattere qualitativo e creativo del senso interno secondo Bergson, Deleuze eredita dall’alleanza tra intuizionismo matematico e filosofico l’idea del carattere genetico e creativo del pensiero. Già Brunschvicg aveva posto tale concezione intuitiva e sovrarappresentativa del “cogitare” al centro della concezione spinoziana della verità in *Les étapes de la philosophie matématique*. La figura di Spinoza è, in effetti, nell’ipotesi teorica di Colombo, la cinghia di trasmissione tra l’epistemologia francese del '900 e la filosofia di Deleuze. Ipotesi suffragata, sul piano storico, dall’ascendenza spinozista della logica e dell’epistemologia francese di cui Deleuze esplora e radicalizza gli orientamenti e su cui ha recentemente insistito anche Knox Peden, rileggendo il continente dell’epistemologia francese in chiave essenzialmente anti-fenomenologica. Dalla metafisica della matematica di

Bachelard al formalismo logico di Cavaillès, dallo strutturalismo filosofico di Gueroult e Althusser alle ricerche sull'analisi differenziale di Lautman, un settore importante della cultura filosofica francese ripensa la nozione di "esperienza" nei termini di un processo senza soggetto che si realizza nello spazio topologico delle matematiche sulla scorta dei lavori di Gauss e Riemann, integrandolo al campo teorico dello spinozismo. Il rapporto tra *natura naturans* e *natura naturata* che già Bachelard, nel suo intervento su Spinoza e le matematiche dal titolo *Physique et Métaphysique*, tenuto in occasione del congresso internazionale consacrato alla filosofia di Spinoza del 1932, aveva ricondotto al nesso tra creazione concettuale ed esperienza tecnica, viene caricato da Deleuze di una valenza anti-dialectica e anti-essenzialista. Su queste basi il filosofo francese elabora in *Différence et répétition* e *Logique du sens* la tensione tra "virtuale" e "attuale" risalendo alle articolazioni di una molteplicità n-dimensionale che si rifà alla storia delle matematiche, dal calcolo infinitesimale di Leibniz al calcolo differenziale di Riemann, sovradeterminando il processo di individuazione spinoziano – il *conatus* – all'ontologia relazionale di Simonon. Come in Spinoza la potenza determina un "soggetto specifico", così in Riemann la «geometria è caratterizzata da un numero di dimensioni con una specifica curvatura, che ha determinato la natura dei corpi che possono realizzarsi nel mondo così costituito. Euclide – scrive così Colombo – è una geometria con una specifica potenza, ovverosia con corpi capaci di specifici movimenti, rotazioni, distorsioni, sovrapposizioni» (p. 130). Se l'essenza di un corpo è, spinoziana-mente, il risultato del rapporto tra mo-

to e quiete che ne tiene insieme le parti, così il rapporto differenziale si presenta in matematica come indipendente dai termini che lo incarnano: fare esperienza dell'eternità diviene allora, con lo Spinoza matematico di Deleuze, la realizzazione di una virtualità o dell'infinito in atto secondo gradi diversi di potenza. Matematica e fisica sono, in altre parole, il polo virtuale e attuale di un'ontologia della relazione che Deleuze dirige contro le filosofie della rappresentazione, da Kant a Husserl, passando dalla logica della contraddizione hegeliana, dando piuttosto la parola ai filosofi della matematica, segnatamente Maimon, Wronski e Bordas-Demoulin. *Differenziphilosophie* contro *Darstellung*: Maimon avanza una "conoscenza pura a priori" che supera la dualità kantiana tra mondo fenomenico e mondo noumenale, proiettandosi nel campo trascendentale impersonale dell'intelletto infinito; Wronski attaglia il concetto di serie infinita alle strutture della ragione secondo le regole del calcolo differenziale in cui determinato e indeterminato entrano in una dialettica creativa, oltrepassando la formalità gnoseologica kantiana. In questo consiste il portato matematico della riflessione deleuziana: le forze che si appropriano del pensiero sono il campo trascendentale in cui si produce "senso"; un campo di esteriorità radicale, che supera la problematizzazione delle condizioni dell'esperienza possibile – ma non "reale" – poiché incapace di cogliere lo spazio d'esteriorità se non sotto la forma di una rappresentazione ricalcata sull'esperienza empirica. La scienza matematica è così per Deleuze la "vera scienza della differenza" in quanto scienza di un "empirismo superiore", inteso come il campo informale di re-

lazioni che precedono la partizione tra soggetto e oggetto. Si spiega allora nell'ultimo capitolo del volume il riferimento ad Albert Lautman, fautore di una logica del senso o dell'"Idea", tesa tra virtualità e attualizzazione, che Deleuze articola in termini di "dominio" o "problema" facendone la dinamica strutturale e genetica della realtà. Laddove la rappresentazione, organizzata a partire dall'autoreferenzialità del "cogito" o dell'"Io penso", disincarna il corpo separandolo dal suo "fuori", ossia dalla pluralità dei campi di forza che lo costituiscono come effetti variabili o eventi della "Natura", le singolarità pre-rappresentative non sono riconducibili all'elemento individuale; piuttosto, sono le differenze intensive o i "rapporti differenziali" (*dispars*) ad avviluppare gli individui, attualizzandoli. Le singolarità corrispondono ai rapporti differenziali la cui origine è insieme matematica e fisica: la teoria delle equazioni differenziali e lo studio dei "sistemi metastabili" in cui avviene l'individuazione. Il lavoro di ricerca di Colombo aggancia la ricostruzione storico-filosofica e storico-scientifica delle fonti matematiche del pensiero deleuziano al versante della scienza fisica. Il riferimento va ancora a Gilbert Simondon, erede dell'epistemologia storica di Bachelard e Canguilhem, di cui Colombo ricostruisce le linee di sviluppo nella prima parte del testo. È infatti l'innesto della logica matematica al campo della scienza fisica che permette di delineare quel concetto di struttura aperta e metastabile su cui Deleuze lettore di Spinoza concepisce, alle spalle di Simondon, il processo di individuazione. Se la filosofia è astratta, ricordava del resto lo stesso Deleuze, lo è giustamente e per suo merito poiché invece di assumere spazi

dati da designare, coglie lo spazio-tempo nel suo momento genetico. In questo consiste il dinamismo o il "dramma" dell'"Idea" come cattura del puro divenire che *Logique du sens* chiama "evento". Il momento astratto e genetico incontra il "processo della realtà", per dirla con Whitehead, complicandosi e dispiegandosi in un'ontologia del vivente che Deleuze elabora tramite le filosofie dell'infinito (Cusano, Spinoza, Leibniz) passando dall'*unitas multiplex* della materia e del tempo simondoniani alla riflessione bergsoniana sul tempo su cui insiste Rocco Ronchi nella postfazione al volume. Solo individuando il punto di congiunzione della virtualità nell'attualità il platonismo matematico di Lautman, o ciò che Gianni Carchia avrebbe chiamato "platonismo dell'immanenza", riferendosi questa volta al rapporto tra il piano delle idee e il piano della storia in Hans Blumenberg, si traduce nell'effettiva univocità dell'essere. È lo stesso Colombo a riconoscerlo quando afferma che la posizione di Lautman resta vicina a un «*platonismo matematico*, sebbene in un modo piuttosto peculiare. Il platonismo di Lautman non considera infatti le idee come archetipi universali o come idee-dialettiche in senso rigorosamente platonico (partecipazione, incarnazione ecc.), ma come lo *schema strutturale* entro i cui termini le teorie matematiche ottengono il loro senso» (p. 171). Segue che l'unico a priori possibile in matematica è l'esigenza del "problema". Accedere a un empirismo superiore, sganciato dalla coscienza rappresentativa e dai suoi ricalchi empirici, pensare la differenza come il campo delle forze esterne alla rappresentazione e il contenuto virtuale o problematico come il campo reale e non potenziale in

cui la differenziazione si incarna o si attualizza, significa allora rovesciare il platonismo e con esso l'illusione antropomorfa del "grande artigiano" su cui per secoli la tradizione metafisica ha pensato la composizione tra l'ordine delle idee e una materia ribelle. Di qui il merito di questo volume: dimostrare l'inerenza del linguaggio matematico al progetto filosofico deleuziano nella forma di un "accoppiamento strutturale" tra pensiero e realtà.

Giordano Ghirelli, *Il tempo del romanzo. Storia e filosofia della pazienza narrativa*, CLUEB, Bologna 2024, 171 pp.

di Valentina Sperotto

Convocata e invocata quale strumento efficace per veicolare qualsiasi tipo di contenuto, per attirare l'attenzione su di sé nelle forme narcisistiche di *self-branding*, o sottoposta alla critica radicale di chi contesta la validità politica o morale, rivendicata come aspetto fondamentale della natura umana, la narrazione al giorno d'oggi sembra più che mai godere di buona salute. Eppure, proprio questa sua apparente centralità può essere problematizzata, come dimostra lo studio recentemente pubblicato da Giordano Ghirelli. *Il tempo del romanzo. Storia e filosofia della pazienza narrativa*. Si tratta di un'analisi accurata e approfondita degli aspetti fondamentali di una particolare forma di narrazione, il romanzo moderno, degna di essere considerata nella sua differenza rispetto ad altre modalità narrative prevalenti nel mondo attuale. Come sostiene l'autore, infatti, è proprio la narrazione romanzesca a consentirci di esercitare la *pazienza nar-*

*rativa*, ovvero «l'affinamento del tipo di attenzione capace di istituire un legame qualitativo tra ciò che è atteso e ciò che è ricordato» (p. 12). Anche se si considera il romanzo una «fonte insostituibile di emancipazione e conoscenza», non è sul piano dell'affrancamento collettivo che si sviluppa l'analisi bensì, potremmo dire, sugli elementi che possono contribuire a determinarlo ristrutturando la visione del mondo dei lettori e delle lettrici. *Il tempo del romanzo*, infatti, indaga il modo in cui il romanzo moderno è in grado di «donare al lettore un'esperienza del tempo radicalmente diversa da quella che solitamente scandisce i ritmi della sua vita quotidiana» (p. 12). Tale possibilità, in un mondo votato all'accelerazione e all'intensificazione perpetua delle esperienze, ci offre una lezione quantomai preziosa, si potrebbe scomodare addirittura la metafora dell'antidoto, del rimedio, e sostenere che il romanzo moderno mette a disposizione un tipo di esperienza che può contribuire a farci sopportare l'apparentemente irrefrenabile turbinio da cui sono travolte oggi le vite delle persone.

Il punto di partenza dell'analisi è la *Poetica* di Aristotele, che fornisce la leva necessaria a trattare la questione della trama, elemento essenziale della narrazione le cui implicazioni vengono studiate anche nei capitoli successivi. Questo non solo permette a Ghirelli di mettere in luce l'importanza della disposizione dei fatti nell'economia del romanzo, ma anche di porre la fondamentale domanda della differenza tra arti dello spazio e arti del tempo, che costituisce uno dei fili conduttori del testo.

In modo originale, viene proposto di comprendere la fruizione delle arti del tempo (musica, letteratura, ecc.)

a partire dalla nozione fondamentale di *flusso* (*flow*), introdotta dallo psicologo Mihály Csíkszentihályi, e definita come «esperienza di una fusione fra azione e coscienza» (p. 27). Il *flusso* non è caratterizzato solo dall'attenuarsi di ogni distinzione fra stimolo e risposta, individuo e ambiente, passato, presente e futuro, ma anche da una particolare intensificazione dell'attenzione e dalla presenza di elementi di limitazione (regole, vincoli, motivazioni) che permettono di spiegare gli aspetti fondanti l'esperienza di lettura profonda di un romanzo: «il fruitore di un testo [...] accetta come vincolanti le regole necessarie alla sua decifrazione» (p. 33), ma poiché, a differenza dell'immagine, il testo non si dà nella sua completezza in modo istantaneo e spontaneo, è compito del lettore o della lettrice ricavarne il senso. Senso che emerge dall'assorbimento nella lettura (*flow*), condizione liberamente scelta da chi vi si dedica.

Questo dispiegarsi del senso solo attraverso la temporalità procede secondo l'andamento della trama, che al contrario della linea retta tracciata per ridurre al minimo la connessione tra due punti, nasce sinuosa perché (come *Al di là del principio di piacere* di Freud suggerisce) il piacere dipende anche dal fatto che la trama in letteratura, come la melodia in musica, non raggiunga troppo presto la fine. È la peripezia ad appagarci.

Il dispiegarsi del romanzo tra i due estremi dell'inizio e della fine costituisce un'altra direttrice dello studio di Ghirelli che, per comprendere fino in fondo la portata di questi due vincoli, prende «come riferimento una tradizione che ha considerato la narrazione non una modalità espressiva tra le altre, bensì la via esclusiva per esprimere

una verità inattingibile con altri mezzi» ovvero la tradizione apocalittica, in particolare a partire dalla fondamentale analisi di Kermode nel *Senso della fine* (1966). L'altro testo di riferimento nello studio di questo aspetto, che permette di mostrare come l'esperienza della lettura sia l'esperienza di un altro tipo di temporalità, è *Tempo della vita e tempo del mondo* di Blumenberg (1986). A partire da quest'opera viene esaminato il ruolo strutturante della retorica, intesa come tecnica indispensabile all'essere umano per elaborare il senso del mondo e per compensare la limitatezza della sua natura e l'impazienza che sorge dalla difficoltà di conciliare l'infinità dei desideri con la finitezza del tempo della vita – come ha mostrato Tagliapietra in *Esperienza. Storia e filosofia di un'idea*. L'esperienza del limite, innanzitutto temporale, è dunque all'origine delle deviazioni, del tentativo di "prendere tempo". Tale sforzo, se convertito in attenzione, ovvero in una consapevole riconfigurazione delle proprie aspettative e credenze, permette di ridefinire i confini fra ciò che è possibile e ciò che è reale e a non accettarli passivamente. Secondo Ghirelli «è precisamente quello che il fruitore [del romanzo] è portato a fare dall'intreccio narrativo dall'Inizio alla Fine» (p. 100). Ecco com'è possibile che l'esperienza della lettura del romanzo moderno si configuri come trasformativa, non solo per la «soddisfazione logica» derivata dal percorso di senso che emerge alla fine del romanzo, ma soprattutto perché questo dipende dal «tempo del racconto», per dirla con Ricoeur, vissuto da chi legge. Come si prova nel capitolo dedicato alla lettura, con la rottura del rapporto di complicità con la scrittura che la lettura ad alta

voce creava e l'affermarsi della lettura silenziosa, il libro viene percepito sempre più come oggetto separato e il rapporto al testo si sbilancia dal lato della lettrice o del lettore, facendo diventare predominante il lavoro di interpretazione. Il passaggio, come aveva già rilevato Zumthor, va di pari passo con la sostituzione della prosa al verso, cosicché «il romanzo può non solo rinunciare alla *brevitas* che caratterizza giocoforza il racconto nato oralmente, ma "accresce la sua storicità"» (p. 140) spostando in tal modo l'attenzione verso il presente. In questo quadro, il senso del testo emerge come qualcosa che accade *hic et nunc*. In effetti, con Hegel e Luckács, ci viene mostrato come il lavoro ermeneutico, trasferito sul singolo, faccia del romanzo moderno un elemento fondamentale della cultura borghese, dove l'individuo non è più parte integrante di una tradizione. L'individuo, essendo ormai isolato nella sua dimensione personale, «privato del sostegno di norme e valori validi per tutti e per ciascuno, a prescindere dalle aspirazioni personali, può [...] ricomporre la scissione tra esteriorità e interiorità, vita pubblica e vita privata» (p. 148) solo nella dimensione romanzesca. Ed è proprio il conflitto tra individuo e società – che emerge distintamente nei grandi romanzi moderni – a presupporre anche una nuova percezione del tempo: si spalanca la forbice tra il tempo cosmico e il tempo individuale. Ma il tempo del lettore non è quello del personaggio. Così nel momento stesso in cui in cui inscena l'impari lotta degli individui col tempo, il romanzo moderno ci offre come lettori l'esperienza di un tempo racchiuso tra un inizio e una fine delimitati, garantendoci che giunti alla conclusione

coglieremo il senso dell'esperienza vissuta come attesa e conservata come ricordo. Il romanzo, per dirla con il protagonista de *Lo scherzo* di Kundera, soddisfa quella «traccia di superstizione irrazionale» che permane anche nel mondo disincantato, quella che nonostante lo scetticismo, ci porta ogni tanto a chiederci: «È possibile che le storie, al di là del loro esistere, vogliano anche dire qualcosa?».

Accanto alle numerose questioni filosofiche con cui Ghirelli si confronta e che qui non è stato possibile ripercorrere per intero, ma solo evocare per cenni (per esempio, molto ampio è il confronto con Blanchot), occorre sottolineare che ricco e ben scelto è il canone letterario a cui l'autore attinge per supportare l'analisi teorica: da Omero a Kafka, passando per Mann e Sartre. Così, anche attraverso questi grandi autori si dispiega l'analisi di quell'aspirazione che, come ha scritto Musil nell'*'Uomo senza qualità*, «non è se non quella dell'ordine narrativo», perché «quel che ci tranquillizza è la successione semplice, il ridurre a una dimensione, come direbbe un matematico, l'opprimente varietà della vita».

Fernanda Gallo, *Hegel and Italian Political Thought. The Practice of Ideas, 1832-1900*, Cambridge University Press, Cambridge 2024, 278 pp.

di Gabriele Borghese

Il libro di Fernanda Gallo (Associate Professor di History & Politics presso l'Homerton College dell'Università di Cambridge) è dedicato all'influenza di Hegel sul pensiero politico italiano nel periodo che si sviluppa dall'inizio dell'Ottocento ai primi i

vent'anni del Novecento. Dopo l'utilile capitolo introduttivo che si concentra sull'esposizione della metodologia adottata nell'analisi (con una ricca serie di rimandi agli studi più recenti sul pensiero di Hegel), a interessare il lettore nel corso dei capitoli del testo è sicuramente lo stile con cui il libro è scritto. Pur condotto con la precisione e il rigore scientifico che di norma caratterizzano il saggio filosofico, l'approfondimento non ha in questo caso la solita pesantezza della prosa. Il testo appare ben equilibrato tra i rimandi alla letteratura critica e i riferimenti alle opere dei maggiori filosofi italiani (anche la *Bibliografia* è utilmente divisa in due sezioni); l'autrice rievoca costantemente anche luoghi, immagini, monumenti, riviste e circostanze storiche che restituiscono impressioni vive in grado di dare agilità al saggio, facendolo scorrire e incoraggiando alla lettura. Sottende i frequenti riferimenti alle testimonianze dell'epoca storica presa in esame il tentativo di superare il problema che l'autrice espone verso la conclusione (p. 233), ossia la difficoltà da parte del pubblico non italiano di comprendere pienamente il gergo (*jargon*) della filosofia e della letteratura italiana, ove il rimando a espressioni tipiche della tradizione filosofica italiana ha spesso costituito un ostacolo per la comprensione: di fatto, il lettore riceve ogni informazione utile a illuminare il contesto storico di riferimento.

Per quanto il lavoro prenda in esame le maggiori figure di rilievo dell'Ottocento italiano legate alla filosofia di Hegel e al tema del rapporto tra storia e politica, l'hegelismo napoletano – da sempre al centro degli interessi di Gallo – riveste comprensibilmente un ruolo centrale. Degli hegeliani di Na-

poli l'autrice indaga le relazioni intellettuali, tessute in Italia e con il mondo tedesco (Germania, l'Impero asburgico, Svizzera) e la Francia. In questo gruppo di intellettuali meridionali che vissero da vicino il crollo del Regno delle Due Sicilie Gallo individua le basi di una nuova Scuola, in grado di riempire il vuoto politico e culturale creatosi nella lunga transizione dai primi moti degli anni '20 dell'Ottocento (e in specie dal 1848) all'Unità d'Italia, tanto più che il contributo di questi pensatori non si esaurì con la fine del moto risorgimentale.

Tra i vari esponenti di questo movimento intellettuale e politico un posto di rilievo è naturalmente attribuito a Bertrando Spaventa, al quale l'autrice ha dedicato una monografia pubblicata presso Laterza nel 2012 (*Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*). Già in quel libro, dedicato alla ricostruzione dell'intero itinerario del filosofo di Bomba, Gallo evidenziava come la tradizione hegeliana fosse ormai «quasi dimenticata» (p. XIII), nonostante il notevole contributo offerto all'hegelismo napoletano allo sviluppo del Risorgimento. Nel libro emergeva anche la critica dell'autrice nei confronti della letteratura su Spaventa, in particolare a proposito della (presunta) svolta netta che avrebbe segnato lo sviluppo del suo percorso e orientamento politico: Spaventa sarebbe passato da iniziali posizioni «democratiche» al favore nei confronti della linea politica moderata di Cavour, e ciò proprio per effetto dell'«approfondimento della filosofia hegeliana» (p. 38). Per parte sua, nel libro del 2012 Gallo ha ribadito la necessità di rintracciare all'origine del «graduale riposizionamento politico» spaventiano il peso di «elementi

strettamente biografici» (*ibidem*), segnalando tra l'altro un vuoto degli studi sul tema, considerato che l'unica biografia di Spaventa risale alla prima ricostruzione prospettatane da Gentile. Ora il nuovo volume si distingue per lo sforzo di superare sia le gerarchie convenzionali stabilitesi negli anni attorno agli studi hegeliani, sia gli stereotipi ricorrenti in molte ricostruzioni storiche del processo di formazione degli Stati nazionali.

Il libro mostra come le nazioni siano state il frutto, più che di uno scontro, di un *intreccio di idee*: ossia di un lungo confronto sui problemi dello Stato, sulla teoria del liberalismo, sulla rivoluzione, sui rapporti tra modernità e religione e tra Sud e Nord. Il primo capitolo («The Vico Effect») narra proprio delle vicende umane e intellettuali di filosofi come Romagnosi e Ferrari, che operarono un significativo recupero dell'insegnamento vichiano rispetto all'interpretazione della storia. A Napoli la lezione di Vico non era stata mai dispersa (grazie in particolare ad Antonio Genovesi e ai suoi allievi [p. 44]), e la città, che era già stata interessata dal moto illuministico, rappresenta lo spazio in cui si formano alcuni dei più importanti rappresentanti della nuova classe di intellettuali, cresciuti in forte contrasto con la politica dei Borbone. Tra coloro che ebbero la possibilità di tornare in patria a seguito del tentativo di mitigare i conflitti praticato nel 1830 da Ferdinando II (che necessitava tra l'altro di attrarre personalità politiche e amministrative per la gestione dello Stato) vi fu Ottavio Colecchi, che da Königsberg ritornò a Napoli e vi fondò una Scuola volta a educare «la maggior parte degli hegeliani che sarebbero stati protagonisti della rivoluzione del 1848

a Napoli, e che avrebbero cercato di conciliare la filosofia di Hegel con alcuni degli aspetti meno metafisici (o non metafisici) di Vico» (p. 43). L'approfondimento rappresenta la base per trattare della *riscoperta* di Vico e Bruno (p. 72), avvenuto in contrasto con l'egemonia della Chiesa cattolica, tema questo che si trasmetterà da Spaventa ad Antonio Labriola, tra i principali sostenitori della necessità della riscoperta di Bruno e di onorarne la sua memoria (si pensi, ad es., al monumento in Campo de' Fiori). Il tema del laicismo, della libertà di pensiero, del sommovimento politico, conduce a quello del Risorgimento, che Gallo tratta attraverso ampi riferimenti a Croce e a Federico Chabod, ma soprattutto a Francesco De Sanctis al quale è dedicato un denso paragrafo che riassume gli aspetti salienti del pensiero e dell'opera desanctisiana, con particolare riferimento al recupero della tradizione filosofica italiana da lui praticato, da Machiavelli a Galileo.

La declinazione del concetto di Stato etico, di ispirazione hegeliana, costituisce l'oggetto dell'attenta analisi del quarto capitolo, idealmente unito al quinto, in cui si tratta delle «idee messe in pratica» (§ 5.2: paragrafo tra i più suggestivi dell'intero *excursus*). È significativo che, al termine di questa indagine, l'autrice individui gli eredi di questo patrimonio di riflessioni filosofiche e di lotte politiche in Francesco De Sanctis sul versante della critica-letteraria e in Antonio Labriola sul versante filosofico (§ 5.3, «The Legacy», pp. 220-31). A partire dalla lettera che quest'ultimo scrisse a Friedrich Engels nel 14 marzo 1894 (nella quale il filosofo di Cassino ripercorreva la sua formazione avvenuta tra gli hegeliani di Napoli e ri-

cordava il proprio maestro Bertrando Spaventa, quindi il confronto con la filosofia e la psicologia di Herbart) Gallo traccia le linee fondamentali su cui sviluppa poi tre itinerari delineati nell'epilogo del libro.

È opportuno ricordare che, al termine di una lunga ma sostanzialmente esaurita tradizione (nella lettera a Engels egli raccontava come in Italia i libri diffusi nel periodo hegeliano e post-hegeliano fossero ormai dimenticati e venissero svenduti), Labriola («fondatore del marxismo italiano»: p. 248) si trovò (suo malgrado) al centro di uno snodo fondamentale per la storia italiana e internazionale. Basti ricordare qui alcuni processi chiave: il sorgere dei partiti socialisti in Europa (specialmente la nascita particolarmente problematica del partito guidato da Turati), che ponevano l'urgenza di una *democratizzazione* non solo per l'individuo/cittadino ma anche per i lavoratori e le masse (com'è noto, la riflessione sul processo di trasmissione della teoria alle masse fu una delle questioni fondamentali per Labriola); l'inizio di una fase di espansione globale del dominio capitalistico, che rimetteva in discussione la teoria stadiale dello sviluppo storico e lo stesso carattere 'progressivo' della borghesia; l'emergere di quel moto ideale che verrà presto definito *revisionistico* e che si basava proprio sull'espressione di una discontinuità rispetto all'ascendenza hegeliana del marxismo e sul richiamo a motivi etici derivanti da elaborazioni filosofiche ispirate invece alla filosofia kantiana. Da questo punto di vista, un limite del libro si potrebbe individuare proprio nella mancata presa in considerazione dell'ultimo punto qui elencato, nel senso che un'analisi critica del rapporto tra revisionismo e neokantismo

avrebbe arricchito il volume, soprattutto alla luce del vasto dibattito filosofico che, originatosi intorno al 1890, si sviluppò proprio nel periodo storico oggetto dell'«Epilogo» (pp. 232-48). In conclusione, questo libro, che ha il merito di confrontarsi con tematiche su cui nel tempo non si sono risparmiate ricerche e discussioni, si colloca in una posizione originale, sia per l'interpretazione proposta del rapporto dialettico tra formazione degli Stati nazionali e ricezione-sviluppo del pensiero hegeliano, sia per il metodo innovativo che, sulla scorta di nuove ricerche, permette all'autrice di ampliare lo spazio dell'indagine tramite gli strumenti della ricerca storica e d'archivio. Per i lettori e gli studiosi – anche quelli più distanti dal dibattito italiano – il testo può rappresentare un utile approfondimento introduttivo alla storia di quella parte della filosofia politica italiana che si è via via determinata nel confronto con Hegel, così come ai principali snodi problematici relativi alla nascita e allo sviluppo storico dello Stato italiano.

Martial Gueroult, *Storia e tecnologia dei sistemi filosofici*, edizione italiana a cura di Filippo Domenicali, Andrea Gentili, postfazione di Gaetano Rametta, Orthotes, Napoli 2024, 212 pp.

di Diego Donna

«Le verità oggetti di scienza e le verità oggetti di storia si collocano sullo stesso piano, l'interesse scientifico e l'interesse storico si intrecciano e si dividono infinitamente. Perciò lo storico della filosofia non può smettere di essere filosofo: le dottrine precedenti, non essendo respinte in un

passato trascorso [...] sussistono di fronte a lui in un eterno presente, come un insieme di sapere filosofico, latente e possibile, offerto alla meditazione, e in cui il filosofo può attingere indefinitamente le sue ispirazioni. Dal canto suo, la filosofia non può, anch'essa, isolarsi dalla sua storia» (p. 29). Con queste parole, pronunciate il 4 dicembre 1951 in occasione della lezione inaugurale della cattedra di "Storia e tecnologia dei sistemi filosofici" presso il Collège de France, Martial Gueroult assegnava un nuovo oggetto e un nuovo metodo alla storiografia filosofica francese, divisa in quegli anni tra le grandi tradizioni del positivismo e dello spiritualismo che incrociavano le nuove correnti della fenomenologia, della sociologia di ispirazione marxista nonché la scuola delle *Annales*. Una tempesta culturale frastagliata e conflittuale, nell'ambito della quale la figura di Gueroult appare in un primo momento piuttosto isolata. Studioso austero e riservato, lontano dagli interessi sull'attualità politica e culturale, lo storico della filosofia, che si era limitato a pubblicare ricerche per un pubblico altamente specializzato, sarebbe diventato, soprattutto a seguito della celebre monografia *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953), un faro per generazioni di studiosi: non solo per gli storici della filosofia, da Ginette Dreyfuss, a Geneviève Rodis-Lewis, da Victor Goldschmidt a Gérard Lebrun, tra gli altri, ma anche per filosofi analitici come Jules Vuillemin e Jacques Bouveresse, o per sociologi come Pierre Bourdieu e filosofi marxisti come Louis Althusser e i suoi allievi, tra cui Pierre Macherey e Étienne Balibar o, ancora, per intellettuali e studiosi in varia misura

implicati nelle vicende culturali dello strutturalismo, tra cui Michel Foucault e Gilles Gaston-Granger, Alain Badiou e Gilles Deleuze, fino a Jean-Claude Milner.

I testi di carattere metodologico pubblicati in vita da Gueroult, ma non compresi nell'edizione postuma dei suoi scritti – la *Dianoématique* – rivestono un particolare significato nell'edizione italiana curata da Filippo Domenicali e Andrea Gentili per Orthotes con la postfazione di Gaetano Rametta. Il lodevole sforzo di rac cogliere e tradurre alcuni tra i più importanti saggi e interventi dello storico della filosofia permette infatti al lettore italiano di orientarsi per la prima volta tra i percorsi di un progetto intellettuale vasto e ambizioso, che pretende di sostituire l'unità architettonica e le concatenazioni deduttive dei "monumenti" filosofici a una storia della filosofia pensata come una storia lineare delle influenze e delle continuità culturali tra gli autori. Dalla lezione inaugurale, tenuta in occasione dell'insediamento al Collège de France, fino all'introduzione al celebre volume *Descartes selon l'ordre des raisons* passando per i contributi dedicati al problema della legittimità della storia della filosofia, l'insieme degli interventi gueroultiani editi da Domenicali e Gentili offre no una panoramica del suo metodo strutturale, teso tra l'unità architettonica dei sistemi e il rapporto alla storia. L'approccio strutturale o *architectonique* ai testi filosofici inaugurato da Martial Gueroult si proietterà su una larga fetta della storiografia filosofica francese, contribuendo alla trasformazione dei metodi della ricerca e dell'insegnamento nelle cattedre del Collège de France in cui la candidatura di Gueroult si opponeva a

quella di Alexandre Koyré e di Henri Gouhier, allievi e colleghi del famoso storico della filosofia Étienne Gilson, a sua volta titolare della cattedra di Filosofia medievale al Collège fino al 1950. La posizione di questi attori nell'economia complessiva del sapere e delle discipline in seno alle istituzioni più importanti dell'educazione universitaria in Francia è centrale per comprendere l'impatto che la cattedra in "Storia e tecnologia dei sistemi filosofici" riveste nell'arco di circa trent'anni di battaglie accademiche e culturali. L'approccio teorico e storio-grafico di Gueroult si contraddistingue infatti come una possibile sintesi tra l'idealismo tedesco degli anni '30, cui lo stesso filosofo aveva dedicato le sue due tesi, dirette da Léon Brunschvicg e Léon Robin – *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, e *La Philosophie transcendantale de Salomon Maimon* (1930) – e una riflessione originale sul rapporto tra il tempo storico della formazione dei concetti e il tempo logico o sincronico delle catene dimostrative. È in questa cornice che le nozioni kantiane e post-kantiane di problema (*Aufgabe*), concetto (*Begriffe*), architettura (*Architektur*) e sistema (*System*) incontrano una "tecnica" o una "tecnologia" dei sistemi filosofici che dialoga a distanza con la storia delle scienze promossa da Gaston Bachelard, teorico di una "fenomenotecnica" che prelude all'epistemologia storica del suo celebre successore alla Sorbona, Georges Canguilhem, e a una storia del macchinismo che Pierre-Maxime Schuhl poneva in dialogo con l'*Histoire des techniques* di Lucien Febvre e Marc Bloch, incrociando i rinnovati sforzi encyclopedici di Pierre Ducassé e Gilbert Simondon, o la problematizzazione della tecnica come problema filosofico da parte An-

dré Leroi-Gourhan, professore di *Préhistoire* al Collège de France tra il 1969 e il 1982. Gueroult diffida tuttavia dei cosiddetti *nouveaux positivistes*, come li chiama, i quali pretendono di ricondurre la struttura logica dei sistemi a una storia delle idee e delle mentalità. È del resto lo spirito di Lévy-Bruhl, sottolinea lo storico della filosofia, a informare una storia del pensiero intesa come storia degli autori e delle biografie intellettuali, che «riposiziona le filosofie non soltanto all'interno della corrente dell'evoluzione continua dello spirito umano, ma in seno all'universo dato ad ognuna» (p. 41); un universo di cui ricostruire il processo spirituale e storico nel quadro di una determinata *Weltanschauung* che riemergeva anche nella storia della filosofia medievale praticata da Étienne Gilson, subordinata alla «rappresentazione che l'epoca e l'ambiente tendono ad imporgli» (p. 41). La tecnica di ogni filosofia va invece concepita, secondo Gueroult, come un metodo essenzialmente logico e costruttivo che punta alla scoperta, alla comprensione e alla soluzione di un "problema" delineando un mondo di concetti (*Gedankenwelt*) prima ancora che una visione del mondo (*Weltanschauung*). È in questo contesto che matura la difesa di una storia della filosofia come "disciplina autonoma", culminante nell'opera postuma, la *Dianoématique*, che testimonia la definitiva presa di distanza dello storico francese dallo spiritualismo di Émile Boutroux e Louis Lavelle, così come dall'idealismo di Victor Cousin, Charles Renouvier e Octave Hamelin. Se già Condillac aveva stabilito che «una scienza debitamente trattata è un sistema ben costruito» (p. 84), Gueroult rimarca che tale sistematizzazione scientifica non equivale al

“sistema” filosofico. Lungi dal limitare il compito della filosofia, sulla scorta dell’eredità illuminista e kantiana, alla sola definizione delle condizioni di possibilità del pensiero scientifico e del pensiero in generale, la «filosofia della storia della filosofia» praticata da Gueroult sulle spalle di Fichte si presenta come una storia pragmatica dello spirito umano che pone la questione della “legittimità” della stessa storicità dei sistemi di pensiero nei termini di una storia differenziale, segnata dalla lotta per la determinazione del carattere di verità espresso da ciascun ordine di ragioni. L’ispirazione fichtiana di questa riflessione sulla storia della filosofia consiste nello sganciare la nozione di verità da quella di adeguazione, intesa come rispecchiamento del pensiero a una realtà esterna o presupposta, in nome di una “dottrina della scienza” come principio produttivo del reale. Quella di Gueroult non è nemmeno una filosofia della storia di matrice hegeliana, che riconduce la dimensione propriamente storica e plurale del pensiero all’automanifestazione dell’unica radice logico-speculativa, ma una storia “dianoematica”, che muove alla ricerca della legittimazione trascendentale della pretesa di verità di ciascun sistema filosofico. In questo quadro, l’elemento della contingenza è la condizione positiva o “evenemenziale”, come avrebbe sostenuto Foucault, dell’emergenza dei cosiddetti “monumenti” filosofici, che Gueroult ascrive alla creazione concettuale confrontandola al criterio estetico della “bellezza” richiesto per le opere d’arte. Sarà lo stesso Michel Foucault, appellandosi esplicitamente alla storia dei sistemi praticata da Gueroult, a metterla al servizio di un’archeologia del sapere volta a scardinare le tradizio-

nali teleologie della storia e le sue varianti secolarizzate in chiave storicista; l’“idealismo radicale” di Gueroult si prolunga allora in una storia dei saperi che evidenzia discontinuità e “dispersioni”, mobilizza le strutture chiamando in causa le nozioni di serie ed evento. Gilles Deleuze enfatizzerà, a sua volta, l’importanza degli studi gueroultiani sull’ontologia (*Dieu*) e la teoria della conoscenza (*L’Âme*) in Spinoza, rintracciando in essi un metodo strutturale-genetico già operativo nella dottrina spinoziana della *causa sui*. La teoria genetica e non rappresentativa della conoscenza spinoziana è adeguata non all’ordine delle cose (*l’adæquatio rei et intellectus* di matrice scolastica), ma alla potenza espressiva del pensiero in quanto attributo infinito dell’unica sostanza. Nelle parole di Gaetano Rametta, che chiudono questa raccolta di interventi, il grande merito della “dianoematica” di Gueroult è stato di rivendicare l’“eternità immanente ai sistemi filosofici” e costruire su di essa una «teoria radicalmente anti-relativistica della pratica storico-filosofica, sottolineando al tempo stesso il carattere eminentemente filosofico del lavoro specifico dello storico della filosofia» (p. 200). In quest’ottica, il volume edito per Orthotes non soltanto getta nuova luce su uno dei protagonisti di una stagione intellettuale tra le più significative della Francia del secolo scorso, ma è gravido di spunti e riflessioni per il futuro della pratica storico-filosofica, segnata ancora oggi dalla crisi del suo statuto e della sua legittimità in seno all’encyclopedia dei saperi.

Gianni De Nittis, Vallori Rasini (a cura di), *Lineamenti di moralismo andersiano*, Mimesis, Milano-Udine 2024, 231 pp.

di Gabriele Montuoro

In questi anni appare tristemente necessario analizzare con sguardo critico il legame che è andato instaurandosi tra l'uomo e le sue creazioni. La raccolta di saggi presentata da Mimesis nella sua collana *Andersiana* ha proprio questo slancio: mostrare la fecondità del pensiero di Günther Anders per tentare di leggere la società odier- na. *Lineamenti di moralismo andersiano* presenta una raccolta di saggi che mirano a mettere in evidenza il complesso rapporto tra moralismo e filosofia nei lavori del filosofo tedesco, una lettura consapevole della convivenza tra l'umanità e la sua inevitabile controparte tecnologica. Il testo prende le mosse da queste due dimensioni, scandagliando le varie sfumature di un malessere largamente diffuso, svelando tuttavia una via d'uscita che fa leva su capacità propriamente umane. Vallori Rasini nelle prime pagine del testo indica il ruolo dell'azione nella struttura di pensiero andersiana, ossia la nostra capacità di comprenderci come esseri morali: l'uomo è un essere capace di agire responsabilmente, di cogliere le possibili conseguenze delle sue azioni. Il riferimento è già ai primi studi antropologici di Günther Anders, dove con il concetto di libertà l'aspetto pratico e quello morale si affacciano, benché non ancora in forma prioritaria rispetto a quello teoretico (pp. 7-8). L'obiettivo diventa recuperare questa capacità fondamentale in un mondo che sembra ostacolare proprio la nostra moralità, mossi da «una

ferrea fiducia nella possibilità che lo sforzo politico e immaginativo pos- sa restituire dignità all'umano» (p. 11). L'aspetto moralistico in Anders e la ripresa della realtà vengono fatti emergere da Gianni de Nittis in riferi- mento ai suoi lavori favolistici, guardando al tentativo di mettere in moto l'apparato immaginativo ed emotivo di ognuno di noi, rispondendo così alla passività causata da un siste- ma tecnocratico. Un'auto-riflessione che invita a pensare attraverso coor- dinate umaniste, a cercare di raffor- zare la nostra immaginazione per cogliere conseguenze non immediate ed evidenti. Un vero e proprio «processo di moltiplicazione delle prospettive» (p. 35), che permette di divincolarsi da convinzioni legate al concetto di progresso tanto radicate quanto dan- nose. Ubaldo Fadini mette in risalto lo sfondo che permette di cogliere il gio- co tra filosofia e moralismo non solo in Anders, ma anche in quanto com- pito centrale del nostro tempo, non definire l'essenza umana, ma «pun- tellare/sostenere quell'agire che ren- de sempre parziale qualsiasi identifi- cazione» (p. 53).

L'autentico moralista «si accontenta della penultima domanda» (Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 1980; trad. it. di Maria Ade- laide Mori, *L'uomo è antiquato II: Sul- la distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Bo- ringhieri, Torino 2022, p. 362), mette da parte il senso ultimo delle cose concentrando- si non sul senso ma sul calore umano, sullo *humour*. Pierfran- cesco Fiorato mostra come questa si ponga tra la serietà animalesca e il ci- nismo, formando una tristezza ove

le persone possano riconoscersi ed unirsi. Una strategia per rispondere ad una filosofia marcatamente progressista, per mettere in condizione l'essere umano a dire di no alla tecnica, di riuscire a capire quando questo vada fatto. Anders avanza alternando la facciata del nichilista e del moralista, che rappresentano rispettivamente la ragione teoretica e quella pratica. Opporsi all'uniformarsi dell'uomo con le macchine passando dalla categoria dello *humour*, arrivando non all'«irrisione di un insostenibile antropocentrismo, quanto l'assunzione "umoristica" del destino che è proprio della condizione umana» (pp. 81-2). Una presa di consapevolezza che guarda alla propria conservazione come fine ultimo, non si tratta di sabotare il progresso tecnologico in vista di un ritorno naturalistico, ma di cogliere tutte le sfumature che una tecnologia così potente porta con sé. Una di queste è sicuramente il rapporto che sussiste tra sapere e potere, discusso da Marina Lallatta Costerbosa osservando come quest'ultimo «si innerva nel tessuto sociale, giungendo persino ad alterare la percezione che il genere umano ha di se stesso» (p. 83-4). Da qui un ulteriore aspetto da cui guardarsi, perché in una tecnocrazia l'uomo si valuta secondo una ragione strumentale, parametri valoriali che fanno leva sulle categorie di efficienza e anonimato. L'umanità nega se stessa, cerca di offrire prestazioni sovrumanne fallendo inevitabilmente e vergognandosi di ciò.

Natascia Mattucci cerca di mostrare allora cosa voglia dire imporre un limite ad una tecnologia che ha finito per assumere «le sembianze di una piattaformizzazione senza fuori nel-

la quale l'infrastruttura digitale rappresenta un'architettura planetaria complessa» (p. 114). Quello che non si adegua, che non si mostra traducibile in calcoli non esiste più. Dalla pericolosa distanza che intercorre tra il nostro immaginare e il nostro fare, prende poi le mosse Francesco Miano, che presenta questo come «uno dei compiti divenuti filosoficamente e moralmente più rilevanti nella congerie dell'oggi» (p. 137). Viene ricordato come Anders veda gli individui come «"esseri mediali", il cui fare [...] è solo un conformistico collaborare» (p. 146). Incapacità immaginativa, distanza causa effetto e lavori che si spacciano come moralmente neutri, diventano pericolosi sintomi in un momento storico dove il genocidio passa per gesti semplici e innocui come premere un pulsante. Emerge ancora la drammatica necessità di un incontro tra moralismo e filosofia, e di farlo – come suggerisce Fabio Polidori – cercando una filosofia non strettamente accademica, che pur perdendo qualcosa arrivi alla massa. La filosofia si trova a dover formare coscienze all'altezza, capaci di guardare e di comprendere il mondo. Un agire autentico e responsabile che va oltre il qui e l'ora, questo «uno dei modi più autentici [...] in cui la filosofia può declinarsi» (p. 163). Rispondere a quella che Vallori Rasini – seguendo Anders – indica come una «patologia del progresso», dove a progredire sono solo istanze tecniche. Francesca R. Recchia Luciani cerca di mostrare proprio «l'impellenza etico-morale, oltre che una mobilitazione politico-filosofica dell'immaginazione» (p. 184), perché si potrebbero non avere seconde occasioni per ripensare un'etica della tecnica. Guardare alla fra-

gilità e alla finitezza dell’umano, in contrapposizione ad una società sempre meno a misura d’uomo è qualcosa che Anders ritrova nei lavori di Kafka. Serena Vantin mostra un Anders che si rapporta allo scrittore di Praga come «uno specchio, un termine di paragone e un banco di prova per le sue tesi» (p. 210). Se l’obiettivo è restituire all’umanità una società che abbia questa come priorità, attraverso Kafka leggiamo di come l’istituzione non dovrebbe essere. Un invito a comprendere la maniera in cui il potere opera sulla nostra volontà, con lo spettro dell’«obbedienza per l’obbedienza» (p. 218) dietro l’angolo.

*Lineamenti di moralismo andersiano* mostra dunque la necessità di una svolta moralista, unita ad un pensiero critico che cerchi di smascherare le innumerevoli maniere in cui il potere si accresce illecitamente: riconoscere la servitù e la minaccia per potercene liberare. Anders scriveva del male tecnologico e delle sue conseguenze, trovando nel dilagante analfabetismo emotivo il suo mezzo, senza mai soccombere ma anzi insistendo sulla concreta possibilità di uscire da questo clima disumanizzante e di farlo puntando tutto su capacità specifiche degli umani. Fantasia ed empatia sono le armi per restituire spazio e dignità alla persona, per sperare che l’umanità torni a decidere da sé il proprio destino.

Alan M.S.J. Coffee, *Wollstonecraft. Independent Woman*, Polity Press, Cambridge 2025, 220 pp.

di Serena Vantin

Con *Wollstonecraft. Independent Woman*, Alan Coffee offre una delle interpretazioni più complete del pensiero di Mary Wollstonecraft emerse negli ultimi anni, proponendo una chiave di lettura originale e unitaria fondata sul concetto di *independence* quale principio cardine della filosofia della pensatrice.

Più nel dettaglio, in continuità con i suoi lavori precedenti – tra cui *Freedom as Independence. Mary Wollstonecraft and the Grand Blessing of Life*, «Hypatia», 29 (2014) 4, pp. 908-24 e numerosi saggi dedicati alla ricezione repubblicana del pensiero wollstonecraftiano –, Coffee approfondisce qui la natura e le implicazioni di quell’idea di indipendenza che Wollstonecraft definiva nel preambolo di *A Vindication of the Rights of Woman* come «la grande benedizione della vita, la base di ogni virtù», mostrando come essa costituisca non solo il nucleo della teoria della libertà dell’autrice, ma anche un elemento decisivo per comprendere la specificità del suo pensiero rispetto alla tradizione liberale e repubblicana moderna (cfr. in part. p. 14). In altre parole, l’idea wollstonecraftiana di indipendenza conduce, secondo Coffee, a una precisa concezione della libertà, dotata di significative implicazioni politiche e normative.

L’indagine si articola attraverso dieci capitoli tematici che, muovendo dal piano biografico (pp. 1-17) e dalla disamina delle principali influenze e interlocuzioni che contribuirono

allo sviluppo del pensiero autonomo della filosofa (18-44), prendono in esame i suoi fondamenti religiosi (pp. 45-60), i concetti di indipendenza, mente ed educazione (pp. 61-82; 83-103; 104-122), la dimensione civile e politica dell'esistenza (pp. 123-43), la vita matrimoniale e familiare (pp. 142-52), la rappresentazione della femminilità (pp. 153-67) e infine l'eredità del pensiero wollstonecraftiano per le epoche successive (pp. 168-76).

Al centro dell'analisi vi è la tesi secondo la quale Wollstonecraft riformula la nozione repubblicana di libertà – intesa come *non-dominio* – estendendola dal piano politico a quello culturale e sociale. Se nella tradizione del repubblicanesimo classico la libertà del cittadino si definisce in rapporto alla *res publica*, in Wollstonecraft essa si radica in una più ampia idea di partecipazione a una *free culture*, ossia a un contesto di credenze, norme e pratiche che riconosca uguale voce e dignità a tutti i membri della comunità. Coffee osserva, così, che per Wollstonecraft – vicina ai circoli dei *Rational Dissenters* e influenzata da autori come Price e Macaulay – la libertà non è uno stato individuale di autosufficienza, ma una condizione relazionale: pertanto, l'indipendenza personale può sussistere soltanto entro un ordine equalitario e giusto, fondato su virtù civica e reciproco riconoscimento (cfr. pp. 61-82).

Per questa via, Coffee dimostra con acume e chiarezza come tale impostazione si fondi su un triplice nesso concettuale: l'indipendenza richiede, infatti, egualianza e virtù. Del resto, in questo orizzonte, l'egualianza non è un mero presupposto formale della libertà, bensì la condizione che ne permette l'esercizio; la virtù, a sua

volta, non è riducibile a semplice moralità privata, coincidendo piuttosto con la disposizione razionale e pubblica a perseguire il bene comune.

In tal senso, là dove la diseguaglianza genera competizione e servilismo, la dipendenza (economica, giuridica o affettiva) corrompe il carattere e impedisce l'esercizio della ragione. È per questo che la subordinazione femminile, lungi dall'essere un fatto naturale, si configura in Wollstonecraft come una forma strutturale di *domination* che mina le basi stesse della convivenza sociale. Educare le donne all'indipendenza diviene, allora, una condizione necessaria non solo per la loro emancipazione, ma anche per la salute morale dell'intera collettività. Il femminismo wollstonecrafiano appare, pertanto, come la conseguenza logica e razionale di un pensiero maturo sulla libertà, intesa come partecipazione paritaria a una comunità di eguali, che agiscono in termini razionali e virtuosi. Questa lettura consente, da un lato, di superare l'opposizione, spesso artificiosa, tra repubblicanesimo e femminismo, mostrando come la teoria wollstonecraftiana rappresenti una forma precoce di *feminist republicanism*; dall'altro lato, mette definitivamente in discussione la vulgata – per la verità, ormai datata – che ascriveva Wollstonecraft alla “prima ondata” femminista di matrice liberale, appiattendo le differenze storiche e contestuali tra pensatrici di epoche e culture politiche differenti in un'immagine stereotipata culminante in una visione assimilazionista, incapace di mettere in discussione i rapporti di potere alla loro radice.

Particolarmente significativa è, inoltre, la parte finale del volume (pp.

168-76), dove Coffee si sofferma sull'eredità di Wollstonecraft, lasciando intravvedere una direzione per un possibile, interessantissimo, ulteriore futuro sviluppo delle sue ricerche. Soprattutto due sono le pensatrici richiamate dallo studioso come seguaci della filosofa: Nancy Kingsbury Wollstonecraft (seconda moglie del fratello di Wollstonecraft, Charles, e autrice del saggio *The Natural Rights of Woman* [1825]) e Mary Shelley (la figlia che Wollstonecraft diede alla luce qualche giorno prima di morire, proprio a causa delle conseguenze del parto). Nell'opera di Nancy Kingsbury, Coffee ravvisa una diretta continuità con il modello wollstonecraftiano, soprattutto nel campo dell'educazione. Pur scrivendo nel diverso contesto statunitense, Kingsbury riprende, infatti, l'intuizione secondo cui la libertà delle donne dipende profondamente dalla costruzione di un contesto sociale che renda razionale, e dunque possibile, la loro emancipazione. Al contrario, a suo giudizio, fintanto che le barriere culturali scoraggiano le donne dallo studio o ne ridicolizzano l'impegno, non potrà darsi alcuna autentica opportunità educativa.

In Mary Shelley, invece, Coffee individua un ulteriore sviluppo del paradigma repubblicano elaborato da Wollstonecraft. Attraverso l'analisi di *Frankenstein*, *Valperga* e *The Last Man*, lo studioso mostra come la figlia problematizzi la fiducia della madre nella virtù civica quale garanzia dell'ordine politico. La narrativa di Shelley, popolata di figure dominate dall'ambizione e dalle passioni, rappresenterebbe per Coffee proprio una sorta di banco di prova per la teoria della libertà di Wollstonecraft, di cui espone

le fragilità derivanti dalla debolezza morale dei singoli e dalla seduzione del privilegio. Shelley, secondo Coffee, non rigetta l'eredità materna, ma introduce una più compiuta indagine della dimensione psicologica, che traduce il discorso wollstonecraftiano in termini più realistici: per lei, la libertà e la virtù non possono fondarsi su una mera idea astratta di ragione, ma richiedono soprattutto istituzioni capaci di governare effettivamente le passioni e contenere il potere personale. L'ampiezza e la coerenza dell'argomentazione rendono *Wollstonecraft. Independent Woman* un testo di riferimento destinato a lasciare il segno sia nell'ambito degli studi specialistici su Wollstonecraft sia nel quadro più ampio della storia della filosofia politica. Tra i suoi meriti maggiori vi è l'avver mostrato come la filosofa inglese non sia soltanto una precorritrice del femminismo, ma una pensatrice politica autonoma, in grado di sviluppare un pensiero coerente e sistematico, che può essere letto oggi alla luce delle più avanzate teorie della giustizia e della cittadinanza. Il volume riesce così a restituire unità e profondità a un'elaborazione che spesso gli interpreti hanno frammentato e scomposto in etichette, mettendo in evidenza la coerenza complessiva di una riflessione in cui la libertà coincide con la possibilità di vivere come eguali in un ambiente sociale condiviso.

Tommaso Greco, *Critica della ragione bellica*, Laterza, Roma-Bari 2025, 160 pp.

di Serena Vantin

*Critica della ragione bellica* è un saggio denso, rigoroso e importante, che si propone come antidoto teorico all'assioma – oggi sempre più accettato come incontestabile – della guerra quale dimensione inevitabile della politica. In continuità con le due opere che lo precedono, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto* (Laterza, Roma-Bari 2021) e *Curare il mondo con Simone Weil* (Laterza, Roma-Bari 2023), Tommaso Greco costruisce qui il terzo tassello di un progetto filosofico coerente, volto a restituire al diritto la propria funzione di strumento per orientare l'agire in una prospettiva relazionale. Dopo aver mostrato che la fiducia è il presupposto normativo della convivenza e che la cura rappresenta la sua attuazione concreta, Greco affronta ora il problema della guerra come esito estremo della crisi di entrambe, e come forma patologica della razionalità moderna.

Nell'ambito dei sette capitoli di cui si compone il volume, preceduti da una già ricca introduzione, l'autore rovescia il celebre adagio *si vis pacem, para bellum*, invitando a «pensare la pace indipendentemente e prima della guerra e del conflitto» (p. 18). La rottura, sul piano teorico, è netta: l'invito è a sottrarre la pace alla marginalità e a riconoscerla come possibile principio fondativo dell'ordine politico, giuridico e morale. La guerra, sostiene Greco, non rappresenta la condizione originaria dell'umano, bensì la sospensione di una più profonda disposizione alla pace, che deve essere tematizzata,

istituita e difesa come criterio regolativo dell'agire collettivo.

In altri termini, contro la narrativa antropologica della bellicosità naturale, funzionale alla giustificazione della violenza e del dominio, l'autore afferma che la pace è una costruzione razionale possibile, fondata sulla consapevolezza della comune vulnerabilità e sulla necessità di una reciprocità non distruttiva. In questa prospettiva, pace non è semplice assenza di guerra, ma un presupposto della normatività giuridica: un *a priori* della convivenza civile, senza il quale il diritto perde di significato e diviene mero dispositivo tecnico di organizzazione della forza.

Nel complesso, il testo sviluppa una critica genealogica della «ragione bellica», intesa come paradigma culturale e discorsivo che legittima il conflitto in nome della razionalità e della sicurezza. Tale paradigma, osserva Greco, si alimenta di una logica autoritativa e autoavverante: poiché si presume che la guerra sia inevitabile, essa diventa effettivamente tale. La politica contemporanea, dominata dalla retorica della paura e della necessità, trasforma il linguaggio della difesa in linguaggio dell'attacco, fino a giustificare il riarmo e la guerra preventiva come strumenti di conservazione dell'ordine. Ne deriva quella che l'autore definisce un'autofagia simbolica della ragione: il pensiero che teme la violenza finisce per riprodurla sistematicamente, intrappolando individui e istituzioni in una spirale di aggressività reciproca.

In questa prospettiva, la *ragione bellica* non è solo la logica della guerra in senso stretto, ma un modello cognitivo e politico più ampio, che informa i discorsi pubblici, la cultura giuridi-

ca e perfino l'etica quotidiana. È la stessa razionalità che presiede a una competizione economica esasperata, alla produzione del nemico interno, alla chiusura delle frontiere. La guerra, dunque, è il paradigma nascosto della modernità politica: un dispositivo di organizzazione della paura e del controllo.

Greco propone di contrastarla attraverso un pacifismo giuridico – non passivo, ma costruttivo – che riconosca nel diritto e nelle istituzioni democratiche non un campo neutro di forze, ma lo spazio per la creazione di un lavoro di pace permanente. Tale pacifismo non coincide con il rifiuto della difesa o con un irenismo per anime belle: si tratta, piuttosto, di ricondurre la forza entro i limiti della giustizia, in modo da impedire che la legittima difesa dell'ordine diventi principio di distruzione. La *ragione della pace*, per Greco, non è un'utopia, bensì un compito pratico, che chiede di essere tradotto in procedure, garanzie, istituzioni e linguaggi concreti.

Da qui il richiamo al diritto internazionale e agli ordinamenti sovrana-zionali come orizzonte di resistenza alla regressione bellica. L'Onu, l'Unione europea, la Corte penale internazionale – pur nei loro limiti – rappresentano tentativi di istituzionalizzare la fiducia reciproca tra popoli e Stati.

L'argomentazione ha una chiara ricaduta anche sul piano dei diritti fondamentali. Nell'epoca attuale, infatti, la crisi della pace sembra andare a braccetto con la fine dell'«età dei diritti» di bobbiana memoria, o almeno con una profonda crisi della loro

effettività. La retorica securitaria, che invoca la protezione dei confini, la reintroduzione dei dazi e la chiusura identitaria, rivela che l'indebolimento della pace non è solo una questione geopolitica, ma un fatto normativo totale: senza fiducia e senza pace, i diritti si riducono a formule retoriche, destinate a collassare insieme alla possibilità della loro attuazione.

Questa riflessione rivela anche che, per certi versi, la *pratica* condiziona i *concetti* normativi. Se la politica e i discorsi pubblici non fanno che cavalcare i venti di guerra proclamando l'inefficacia del diritto internazionale (dal diritto umanitario ai diritti umani), l'idea stessa di quelle nozioni giuridiche non può che risultarne indebolita. Al contrario, per salvaguardare il valore delle teorie dei diritti, dobbiamo, almeno in una certa misura, credere nella possibilità pratica di una loro attuazione, magari graduale secondo l'esempio del progetto di pace perpetua già elaborato da Kant. In altri termini, la teoria e la pratica delle idee giuridiche, oltre una certa soglia, stanno insieme o insieme cadono.

Per tutte queste ragioni, *Critica della ragione bellica* riesce a proporre una visione complessiva e coerente della crisi contemporanea della razionalità giuridica e politica, in dialogo con la migliore tradizione del pensiero critico – da Kant a Weil, da Bobbio ad Arendt. Il volume, inoltre, ha il grande merito di rinnovare, nel difficile contesto attuale, la domanda sulla possibilità di un ordine mondiale alternativo, restituendo dignità filosofica a un'idea di pace come compito razionale.