





I TEMPI E LE FORME / 14

FILOSOFIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,
Giovanni Salmeri, Cinzia Maria Sicca

Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

Area antichistica. MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

Area medievale. MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Bague (Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne).

Area moderna. MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Fari-nella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne); Sabrina Ebbersmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarría (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

Area contemporanea. MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischi; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Sapienza Università di Roma); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 42 81 84 17

Siamo su:

www.carocci.it
www.facebook.com/caroccieditore
www.instagram.com/caroccieditore

Il lessico della modernità

Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo

A cura di Simonetta Bassi

Con la collaborazione di Elisa Fantechi

Volume 2

Carocci  editore

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà
e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento
di Eccellenza del MIUR per la qualità dei progetti di ricerca.

Due volumi non vendibili separatamente

1^a edizione, marzo 2023
© copyright 2023 by Carocci editore S.p.A., Roma

Impaginazione e servizi editoriali:
Pagina soc. coop., Bari

Finito di stampare nel marzo 2023
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-1523-8

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Volume 1 A-M

Prefazione di <i>Simonetta Bassi</i>	19
Ambiente di <i>Sara Miglietti</i>	23
Angelo di <i>Silvano Zucal</i>	33
Anima di <i>Giulia Belgioioso</i>	47
Animale di <i>Laura Carotti</i>	57
Antico di <i>Giovanni Maria Fara</i>	67
Apocalisse di <i>Andrea Tagliapietra</i>	71
Ateismo di <i>Gianluca Mori</i>	81
Autonomia di <i>Alfonso Maurizio Iacono</i>	93

INDICE

Bello di <i>Alberto L. Siani</i>	105
Cabala di <i>Fabrizio Lelli</i>	113
Capriccio di <i>Sonia Maffei</i>	133
Carattere di <i>Marcello Verga</i>	141
Catastrofe di <i>Andrea Tagliapietra</i>	149
Cittadinanza/Cittadinanze di <i>Marcella Aglietti</i>	159
Concordia di <i>Gregorio Piaia</i>	167
Confessione di <i>Miriam Turrini</i>	177
Contagio di <i>Mauro Capocci</i>	185
Contratto di <i>Andrea Landi</i>	195
Corruzione di <i>Gio Maria Tassarolo</i>	203
Cristo di <i>Elisabetta Scapparone</i>	211
Critica biblica di <i>Giovanni Licata</i>	223
Cultura di <i>Jonathan Salina</i>	231
Curiosità di <i>Gianni Paganini</i>	241

INDICE

Decadenza di <i>Salvatore Carannante</i>	251
Dimostrazione di <i>Ennio De Bellis</i>	261
Dio di <i>Stefano Di Bella</i>	267
Dissimulazione di <i>Francesco Molinarolo</i>	283
Divinazione di <i>Francesco Molinarolo</i>	291
Enciclopedia di <i>Annarita Angelini</i>	299
Epoca di <i>Alfonso Maurizio Iacono</i>	307
Esperienza di <i>Filippo Marchetti</i>	315
Favola di <i>Laura Carotti</i>	325
Festa di <i>Umberto Cecchinato</i>	335
Fiducia di <i>Luisa Brotto</i>	343
Filologia di <i>Daniele Conti</i>	353
Follia di <i>Fabrizio Meroi</i>	363
Forma di <i>Francesco Valagussa</i>	373
Genio di <i>Antonella Capitanio</i>	387

INDICE

Geroglifico di <i>Sonia Maffei</i>	401
Giardino di <i>Lucia Tongiorgi Tomasi</i>	415
Guerra di <i>Marco Pellegrini</i>	423
<i>Humanitas</i> (Umanità) di <i>Ilenia Russo</i>	429
Idea di <i>Paola Rumore</i>	445
Identità di <i>Alessandro Buono</i>	455
Illuminismo di <i>Lorenzo Bianchi</i>	463
Imitazione di <i>Alberto Ambrosini</i>	473
Immaginazione di <i>Nicola Panichi</i>	481
Immagine di <i>Gennaro Carillo</i>	495
Impostura di <i>Mario Biagioni</i>	505
Individuo di <i>Stefano Bacin</i>	519
Infanzia di <i>Marina Garbellotti</i>	531
Inferno di <i>Pasquale Terracciano</i>	539
Infinito di <i>Antonella Del Prete</i>	549

INDICE

Ingegno di <i>Maurizio Cambi</i>	561
Legge di <i>Gennaro Maria Barbuto</i>	573
Libertà di <i>James Hankins</i>	583
Libro di <i>Paola Molino</i>	595
Longevità di <i>Eva Del Soldato</i>	605
Lusso di <i>Maria Giuseppina Muzzarelli</i>	613
Macchina di <i>Giovanni Di Pasquale</i>	623
Magia di <i>Brian Copenhaver</i>	633
Mappa di <i>Pasquale Terracciano</i>	665
Maschera di <i>Rosanna Camerlingo</i>	677
Materia di <i>Salvatore Carannante</i>	693
<i>Mathesis universalis</i> di <i>Marco Matteoli</i>	703
Melancolia di <i>Elisabetta Scapparone</i>	721
Memoria di <i>Marco Matteoli</i>	731
Merito di <i>Pasquale Terracciano</i>	741

INDICE

Meritocrazia di <i>Pierluigi Barrotta</i>	751
Metamorfosi di <i>Cristiana Franco</i>	765
Metodo di <i>Annarita Angelini</i>	775
Misericordia di <i>Simona Cerutti</i>	785
Mito di <i>Raphael Ebgi</i>	801
Moderno, modernità di <i>Edoardo Tortarolo</i>	811
Mondo/Mondi di <i>Giovanna Rizzarelli</i>	821
Mutamento (mutazione, mutare) di <i>Salvatore Carannante</i>	837

Volume 2

N-Z

Natura di <i>Salvatore Carannante</i>	865
Obbedienza di <i>Stefano Visentin</i>	877
Ortodossia di <i>Lucia Felici</i>	887
Paradosso di <i>Arianna Migliorini</i>	893
Perfettibilità di <i>Giovanni Paoletti</i>	901

INDICE

Pianto di <i>Marco Menin</i>	915
Pietà di <i>Alessandra Fussi</i>	925
Popolo di <i>Riccardo Caporali</i>	937
Potenza di <i>Carlo Altini</i>	947
Principe di <i>Fabio Frosini</i>	957
Principio/Principi di <i>Francesco Marchesi</i>	967
Profezia di <i>Elisabetta Scapparone</i>	979
Progresso di <i>Carlo Altini</i>	995
Proprietà/Possesso di <i>Michela Barbot</i>	1005
Prospettiva di <i>Filippo Camerota</i>	1011
Quadro storico (<i>Tableau historique</i>) di <i>Giovanni Paoletti</i>	1021
Ragione di <i>Francesco Piro</i>	1033
Razza di <i>Claudio Pogliano</i>	1041
Religione di <i>Andrea Suggi</i>	1053
Retorica di <i>Maria Pia Ellero</i>	1061

INDICE

Rischio di <i>Giovanni Ceccarelli</i>	1073
Riso di <i>Paolo Vanini</i>	1079
Rivoluzione di <i>Alfonso Maurizio Iacono</i>	1095
Scetticismo di <i>Marco Sgattoni</i>	1103
Scienza di <i>Oreste Trabucco</i>	1113
Secolarizzazione di <i>Edoardo Tortarolo</i>	1125
Setta di <i>Fiormichele Benigni</i>	1133
Sostanza di <i>Filippo Mignini</i>	1141
Spirito di <i>Delfina Giovannozzi</i>	1153
Stato di <i>Riccardo Caporali</i>	1163
Statua di <i>Marco Collareta</i>	1173
Teatro di <i>Valentina Serio</i>	1179
Terra di <i>Angelika Bönker-Vallon</i>	1189
Tolleranza di <i>Stefano Brogi</i>	1199
Traduzione di <i>Luisa Simonutti</i>	1209

INDICE

Universo di <i>Dario Tessicini</i>	1225
Utopia di <i>Andrea Suggi</i>	1235
Viaggio di <i>Mariafranca Spallanzani</i>	1247
Vicissitudine e tempo di <i>Maria Elena Severini</i>	1267
<i>Vinculum</i> (Vincolo) di <i>Ilenia Russo</i>	1285
Virtù di <i>Gio Maria Tassarolo</i>	1297
Vita di <i>Manuela Sanna</i>	1305
Fonti	1315
Bibliografia	1383
Indice dei nomi	1515



Natura

di Salvatore Carannante

Nel concetto di natura trovano espressione e conferma molte delle radicali trasformazioni che caratterizzano la riflessione filosofica tra l'autunno del Medioevo e la prima età moderna, passando per la grande stagione del cosiddetto naturalismo rinascimentale. Strutturalmente legata a categorie decisive della storia del pensiero – come quelle di universo, materia, forma, divinità, mutamento, vita – l'elaborazione dell'idea di natura ha radici remote, che rimontano alle prime speculazioni intorno alla φύσις, intesa come la struttura costante in cui rientrano tutte le realtà nel loro divenire. Artefici di queste riflessioni sono quelli che Aristotele definisce φυσικοί (cfr. ad esempio *Physica*, 203b-205a), gli antichi filosofi come Anassimandro, Empedocle, Eraclito, Parmenide, Melisso, autori di testi accomunati dal titolo Περί φύσεως e volti appunto a individuare e descrivere i caratteri complessivi della φύσις. Della φύσις, nell'Occidente latino, la *natura* eredita molti tratti fondamentali, un passaggio che diviene tangibile, ad esempio, nel *De rerum natura* di Lucrezio, che ponendosi sulla scia di un altro celebre Περί φύσεως, quello di Epicuro, si sofferma su una *natura rerum* intesa come forza generativa e struttura fondamentale, basata su atomi e vuoto, di tutte le cose («corporibus caecis igitur natura gerit res»; *De rerum natura*, I, v. 328), secondo un'accezione cui si affianca e si intreccia quella di *natura* come ciò che definisce un ente nella sua essenza specifica. La sovrapposizione tra questi due livelli è evidente anche in un'altra opera decisiva, ossia la traduzione e il commento di Calcidio (2003, pp. 42-4) al *Timeo* di Platone, incentrato sull'esposizione della «universitatis naturae substantiaeque rationem» e dove *natura*, in endiadi con *substantia*, indica il contesto vitale in cui sussistono le cose e avvengono i fenomeni. Tale idea viene declinata, nel commento, in una chiave più dinamica: la *natura* è infatti descritta come un'entità quasi personificata e identificata con la forza che fornisce alle creature vita, movimento e capacità conoscitiva (ivi, p. 344). Anche in Tommaso d'Aquino, che pure usa *natura* prevalentemente come sinonimo

di *quidditas* ed *essentia*, e quindi come principio che identifica i caratteri di un ente nella sua individualità, si può ritrovare l'accezione "sovraindividuale" di *natura* come insieme di ciò che esiste, che comprende e muove in particolare gli enti privi di ragione: «cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam». Come «quae ex proposito fiunt», ossia gli atti derivanti dalla ragione e dal libero arbitrio, sono sottoposti a un fine superiore, così la *natura*, che ordina e dirige realtà inanimate e bruti, opera in vista di un fine che la trascende ed è sottoposta a Dio identificato con la causa prima (Tommaso d'Aquino, 2014a, 1^a q. 2 a. 3 ad 2, p. 48). Con la riscoperta del *De rerum natura* di Lucrezio, delle fonti neoplatoniche ed ermetiche, e delle dottrine degli stessi φυσικοί, rese maggiormente accessibili dalla traduzione, completata nel 1433 da Ambrogio Traversari, delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio, il concetto di *natura* riguadagna progressivamente la sua portata onnicomprensiva e vitalistica, spesso condensata in una profonda ridefinizione, che emerge con maggiore radicalità nel corso del Cinquecento, del rapporto di subordinazione alla divinità affermato con nettezza da Tommaso.

I

«*Quasi complicatio omnium*».

Natura, *anima mundi* e cosmo tra Cusano, Ficino e Leone Ebreo

Un importante punto di snodo tra le riflessioni medievali sulla natura e le concezioni elaborate a partire dal Rinascimento è incarnato da Cusano, che prende le mosse dalla duplice accezione – "individuale" e "universale" – di *natura* per ripensarne, però, i caratteri e l'interconnessione. *Natura* è, al livello più generale, ciò che definisce un certo ente nella sua particolarità, che si tratti delle realtà finite oppure della divinità (cfr. ad esempio Cusano, 2017, pp. 24, 106). In una chiave più specifica, d'altronde, il concetto di natura appare strutturalmente legato alla sfera materiale, dominata dalla molteplicità e dal movimento, *in primis* quello per cui ogni creatura tende a conservare sé stessa; «natura [...] seipsam conservare nititur», viene sottolineato fin dal primo capitolo del primo libro del *De docta ignorantia*, in cui si aggiunge che «divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium connatum est conveniens proposito

cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit» (ivi, pp. 4-6). Alla *natura*, quindi, è ricondotto l'impulso per cui gli enti desiderano mantenersi in vita, secondo le proprie condizioni specifiche e obbedendo a un impulso che si rivela dono proveniente dalla divinità e che alla divinità, in ultima istanza, tende: «in ipso igitur omnes motus naturales», sottolinea Cusano, «ut in fine quiescunt, et omnis potentia in ipso perficitur ut in actu infinito» (ivi, p. 88). Fermo restando il netto discrimine tra Dio e il cosmo visibile, quest'ultimo appare animato da moti vitali in cui si rende presente la provvidenza divina; la *natura* di ciascun individuo è manifestazione di un'universale spinta alla conservazione e alla vita a sua volta denotata da Cusano come *natura*, concetto non a caso associato dagli antichi, nei loro racconti mitologici, a Cupido e a Venere: «Cupidinem propter unitatem duplicis sexus, ob quam rem etiam Naturam ipsum vocarunt, quoniam per duplicem sexum species rerum conservat». *Natura* è l'espressione della provvidenza divina che, attraverso la riproduzione, conserva le *species rerum*, idea declinata poco dopo in relazione a Venere, madre di Cupido, simbolo della *pulchritudo naturalis* e figlia di quel Giove onnipotente «a quo Natura et cuncta ipsam concomitantia» (ivi, p. 98). In questo senso, la *natura* si lega non solo all'ambito della riproduzione/conservazione ma anche alla bellezza e all'ordine che risplendono nel cosmo, caratteristiche che perfino l'uomo – investito di una posizione privilegiata nel cosmo e dotato di una natura «supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata», tale da complicare dentro di sé le *naturae* di tutte le altre creature (ivi, pp. 84, 230-2) – non può davvero eguagliare con la sua arte (ivi, p. 112). Per quanto vincolata alla dispersione che pur sempre contraddistingue la dimensione materiale, marcandone l'inferiorità rispetto all'assoluta semplicità dell'essenza divina, la natura è definita, nel *De coniecturis*, come «unitas» (ivi, pp. 458-60), unità che si realizza nella molteplicità e si rivela così sinonimo di *universum*; è per la mediazione della *natura/universum* che, afferma Cusano interpretando speculativamente il principio *quodlibet esse in quolibet* di Anassagora, «Deum [...] esse in omnibus, hinc omnia in omnibus esse constat et quodlibet in quolibet. Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset» (ivi, pp. 138-40). Nei capitoli 9-10 del secondo libro del *De docta ignorantia* viene però enucleata un'idea più specifica e metafisicamente connotata di natura; soffermandosi sulla *similitudo* della Trinità ravvisabile nella struttura dell'universo, Cusano chiama infatti «natura» lo «spiritus connexionis» che discende dalla forma e dalla materia: «Est igitur hic spiritus per totum universum et sin-

gulas eius partes diffusus et contractus; qui natura dicitur. Unde natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt» (ivi, p. 180). La natura è così identificata con quello *spiritus* che, sulla scorta di Virgilio (cfr. *Eneide*, VI, 726-727), viene descritto come diffuso nell'intero universo e in ognuna delle sue parti; la *natura/spiritus* è responsabile del moto delle creature e riproduce, nella sfera dell'esplicato, la funzione vivificante e unificante svolta dallo Spirito Santo: «Hic autem motus sive spiritus descendit a Spiritu divino, qui per ipsum motum cuncta movet. Unde, sicut in loquente est quidam spiritus procedens ab eo, qui loquitur, qui contrahitur in orationem, ut praefertur, ita Deus, qui est Spiritus, est a quo descendit omnis motus» (Cusano, 2017, pp. 24, 106). Pur rigettando come mera *imaginatio* dei platonici la dottrina dell'*anima mundi* quale «medium inter absolutum et contractum» (ivi, p. 176) – ruolo invece attribuito a Cristo quale perfetta realizzazione della natura umana che riscatta il creato e lo riconduce alla sua origine divina –, Cusano identifica la *natura* con uno *spiritus universorum* che presiede ai moti animali, specialmente quelli protesi alla conservazione e alla riproduzione.

Lungo una direttrice analoga a quella percorsa da Cusano si muoverà, con maggiore audacia, Marsilio Ficino, che al concetto di natura dedica un'attenzione specifica già in un suo testo giovanile, il *Tractatus de Deo, natura et arte*, per poi ritornarvi a più riprese, e da più punti di vista, nell'intero arco della sua produzione filosofica. Circa lo statuto ontologico della natura sono particolarmente significative alcune pagine del commento al *Simposio*, risalente al 1468, in cui viene tracciata una gerarchia della realtà che vede Dio come centro, seguito da quattro gradi inferiori paragonati a «quattro cerchi che intorno a Dio continuamente si rivolgono», vale a dire «la mente, l'anima, la natura e la materia». Ognuno di questi livelli è caratterizzato da molteplicità e movimento crescenti: «la mente angelica è cerchio stabile; l'anima per sé mobile; la natura in altri, ma non per altri, si muove; la materia non solo in altri, ma ancora da altri è mossa» (Ficino, 1987, pp. 26-7). Posta in un punto intermedio tra la sfera dell'anima e quella della materia, la natura appare strettamente legata al moto, secondo modalità chiarite poco oltre, quando Ficino osserva che «la natura mobile cerchio si dice» e precisa che «quando noi diciamo anima, secondo l'uso degli antichi theologi, intendiamo la potentia che è nella ragione e nel senso dell'anima posta» mentre «quando diciamo natura, la forza dell'anima apta a generare s'intende». La natura è quindi una «forza dell'anima», la componente dell'unica anima che vivifica il cosmo specificamente preposta alla generazione e pertanto maggiormente compromessa con la materia; in

questo senso, l'anima «si muove per sé» e compie anche operazioni che prescindono dal corpo, quello stesso cui la natura invece è sempre legata nei suoi effetti: «si muove in altri, perché ogni operatione sua nel corpo si termina nutricando, aumentando e generando el corpo». La natura come «potenza del generare» e «potenza del nutrire è quindi una forza universale e pervasiva, strutturalmente connessa alla produzione delle specie che ordinano e popolano il cosmo visibile; essa, infatti, contiene dentro di sé, come «semi», le «ragioni» delle cose presenti nell'anima e le trasmette alla materia come «forme» (ivi, pp. 28-9, 31). Il nesso tra anima del mondo, natura e generazione delle realtà viventi è ribadito nella *Theologia Platonica*: nel libro XVIII, infatti, la *natura universalis* è definita «virtus quaedam [...] sive instrumentum animae mundi» e «terminus» dal quale si dipana il processo generativo (Ficino, 2011, p. 1785). L'intero mondo sublunare appare infatti innervato, come sottolineato nel libro IV, da una «natura quadam artificiosa», che si esprime nei «vivifica semina omnium», grazie ai quali gli esseri giungono all'esistenza e si riproducono ordinatamente; se per un verso, quindi, la *natura* è ontologicamente connessa all'*anima mundi*, per l'altro la sua azione si esplica direttamente nella materia, anzi a partire dal suo stesso centro: «eadem natura vitalis substantiales elementorum formas e fundo materiae ipsius educit» (ivi, p. 250). Proprio la peculiarità del rapporto che la natura intrattiene con la materia consente a Ficino di stabilirne la superiorità rispetto all'arte umana: «ars humana» infatti «quia superficiem tangit materiae et per contingentes fabricat rationes, formas similiter solum efficit contingentes», rivelandosi imitazione, pallida e depotenziata, dell'*ars naturalis*, ossia dell'azione plasmatrice e ordinatrice della natura che «formas gignit sive eruit substantiales ex materiae fundo», operando «per rationes essentielles atque perpetuas». Ficino può pertanto concludere che, essendo «materia propinquior» rispetto all'uomo, «natura magis quam homo materiae dominatur» (ivi, p. 248).

Il concetto ficiniano di natura rappresenta per molti aspetti il punto di partenza dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo che se, per un verso, impiega il lemma «natura» prevalentemente come sinonimo di essenza, spesso in endiadi con un sostantivo affine – «natura e complessione» – o in connessione con un aggettivo che ne specifica il referente ontologico – «natura celeste», «natura angelica», «natura solare», «natura dei corpi», fino alla «purissima e semplicissima natura» della divinità –, per l'altro si sofferma anche sui caratteri della «natura universale di tutte le cose», riprendendo, in chiave vitalistica, quell'identificazione con l'anima del mondo che sarà poi oggetto di radicalizzazione e approfondimento per tutto il

Cinquecento. Più specificamente, «l'universal natura de le cose inferiori» è identificata con quella componente dell'anima del mondo che, in virtù della «cognizione del primo creatore» infusa in essa, «guida questi corpi inferiori che cercano il suo proprio luogo e fine» (Leone Ebreo, 2008, p. 66). La natura incarna così l'universale forza spirituale che si realizza, nelle singole creature, come l'amore che le spinge a conservare sé stesse, a congiungersi con altre creature e a ritornare al proprio creatore, costituendo un fitto reticolo di corrispondenze e rapporti, sia orizzontali che verticali, che rappresenta la struttura profonda del cosmo, descritto da Leone nei termini di una «comunità d'amore». Il nesso, messo a fuoco già da Tommaso, tra la natura e la sfera delle realtà prive di ragione si carica così, nei *Dialoghi*, di un nuovo significato, organicamente connesso alla complessa gerarchia di forze spirituali e vitali che animano il cosmo; la natura, che è «conoscitrice e governatrice di tutte le cose inferiori», appare preposta specificamente all'ordinamento e al governo della materia, come Leone chiarisce tracciando un articolato parallelismo tra la natura dell'uomo e la realtà nel suo complesso: «La testa de l'uomo, che è la superior parte del corpo suo, è simulacro del mondo spirituale. Il quale, secondo il divin Platone (non longe d'Aristotile), ha tre gradi: anima, intelletto e divinità. L'anima è quella da la qual proviene il moto celeste e che provvede e governa la natura del mondo inferiore, come la natura governa la materia prima in esso» (ivi, p. 89). Posta dopo la divinità e l'intelletto primo – talvolta identificati da Leone – l'anima del mondo presiede ai moti celesti e alla «natura del mondo inferiore», la quale, a sua volta, «governa la materia prima in esso», svolgendo una mediazione analoga a quella attribuita da Ficino e servendosi «de l'ordinata mutazione de' sette pianeti» per ordinare le realtà sensibili, così da predisporre la materia all'assunzione dell'una o dell'altra forma. Lo statuto ontologico e la funzione della natura vengono ulteriormente esplicitati poco dopo, quando, esponendo una lettura allegorica di alcune figure della mitologia classica e stabilito che la «materia prima è comune agl'inferiori e a' celesti», Leone osserva che «la potenza divina produsse del Caos il secondo figliuolo, Pan, che in greco significa *tutto*, per il quale intende la natura universale ordinatrice di tutte le cose prodotte dal Caos e quella che pacifica i contrari e gli accorda insieme», un nesso, quello tra natura, materia e contrari, che riemergerà con forza nella prospettiva bruniana. In questo senso, Leone sembra estendere l'opera ordinatrice della natura al di là del «mondo inferiore», subordinandola direttamente alla potenza divina e includendo nel suo dominio anche le realtà intelligibili; la «natura universale», definita «grande, potente, eccellente e mirabile», «esercita

l'ordine divino e la sua amministrazione ne le cose» ed è pertanto incaricata di trasmettere alla materia, tanto sensibile quanto intelligibile, l'amore con cui Dio pone in essere e conserva le creature, amore che si realizza come ordine, bellezza, vita (ivi, pp. 108, 111).

2

Cooperatores naturae: filosofia, magia e natura nel Cinquecento

La visione complessiva della natura come realtà unitaria, ordinata e caratterizzata da uno statuto intermedio tra l'anima del mondo, di cui incarna la componente maggiormente vincolata alla riproduzione, e la materia, rappresenta il presupposto, da un lato, per una sua più radicale descrizione come manifestazione della divinità, dall'altro, per l'elaborazione di una *praxis*, la magia, mediante la quale l'uomo può inserirsi consapevolmente, al fine di conseguire effetti positivi, nel fitto reticolo di nessi e corrispondenze di cui si sostanzia la vita naturale. Sono due piani, quello della natura "divinizzata" e quello della magia esercitabile al suo interno, che per tutto il Cinquecento finiscono con l'intrecciarsi, talvolta implicandosi a vicenda. Ed è lo stesso Ficino a formulare molti dei presupposti teorici delle riflessioni cinquecentesche su natura e magia, soprattutto nei *Libri de vita*, che vedono riverberarsi sul concetto di *natura* la dottrina dello *spiritus*, sostanza sottilissima e pervasiva che consente al mago di intercettare gli influssi celesti e ottenere determinati benefici. La *natura* universale si configura, in tale contesto, come una sorta di principio unificante, che coordina e pone in connessione le innumerevoli *naturae*, ciascuna dotata di specifiche proprietà, dei singoli enti presenti nel cosmo (Ficino, 1991, pp. 306-7). *Natura* è pertanto un termine che Ficino adopera, in generale, per indicare un principio unificante e vitale, simile ora all'anima del mondo, ora proprio allo *spiritus*, e la magia naturale descritta nel *De vita* presuppone la comune appartenenza di tutti gli enti a un'unica *natura*, non a caso definita anche «maga», una connessione universale che permette di cogliere influssi di vario genere e dirigerli a un certo fine: «quod vero ad naturales spectat influxus, qualescunque sint, desuper venientes, scito eos in nobis materisque nostris ita demum per artem comparari posse, quando fomenta nobis nostrisque ad illos natura suggererit, coelumque ad eosdem opportunus conspiraverit» (ivi, p. 384). L'arte magica non agisce contro natura, ma punta alla consapevole immissione, da parte del mago, nei ritmi e nelle connessioni vitali che pervadono il cosmo visibile; è un punto di vista che per

molti versi verrà ripreso e approfondito da Bruno, sullo sfondo, però, di una ben più radicale affermazione dell'intrinseca divinità di una natura che non è più, come in Ficino, *umbra* del primo principio, espressione certo depotenziata ma armoniosa e vitale, effetto pienamente adeguato alla causa divina (cfr. Tirinnanzi, 2000). L'esaltazione bruniana della natura si intreccia strutturalmente a uno dei cardini della sua ontologia: la rivalutazione del principio materiale, non più *prope nihil* ma «cosa divina, et ottima parente, genitrice e madre, di cose naturali», anzi «la natura tutta in sustanza» (Bruno, 2000a, pp. 271-2). In altri luoghi del *De la causa*, però, il lemma «natura» è adoperato in riferimento non tanto alla materia quanto all'altro versante dell'unica sostanza infinita, vale a dire l'anima del mondo, principio efficiente e formatore che pervade e innerva la realtà; è precisamente in questa accezione che, sottolineando la spontaneità e la perfezione con cui l'intelletto universale, che dell'anima del mondo è la componente più elevata, produce e ordina le specie come «artefice interno», Bruno osserva che la «natura non discorre e ripensa», non procede discorsivamente, ma manifesta una «razionalità» nettamente superiore a quella messa in mostra, ad esempio, da un artigiano. Radicalizzando un'idea formulata, ancora una volta, da Ficino, Bruno riconduce la maggiore efficacia e perfezione della produzione naturale rispetto a quella artistica al differente rapporto intrattenuto col sostrato materiale: la natura infatti opera «da l'intrinseco della seminal materia» e in ogni sua parte, mentre l'uomo esercita la propria azione, volta per volta, «su una sola parte» e «ne la superficie de la materia» (ivi, pp. 211-5; è una posizione ribadita con forza nel libro ottavo del *De immenso*, cfr. Bruno, 1879a, pp. 312-4). Pur ponendo l'accento sui limiti strutturali dell'uomo e delle sue arti, nonché sullo scarto che lo separa dalla natura, Bruno non esclude al contempo la possibilità di stabilire una proficua connessione tra *praxis* umana e vita cosmica, diventando «cooperatori» della natura anche, e soprattutto, attraverso la magia (Bruno, 2000a, pp. 244-5). Questa comunicazione tra uomo, natura e Dio, prima che l'azione congiunta della filosofia aristotelica e della religione cristiana gettasse il mondo nelle tenebre e nella decadenza, era stata proficuamente realizzata dagli antichi sapienti, in special modo quelli egizi, celebrati nello *Spaccio de la bestia trionfante* per aver riconosciuto nella natura la manifestazione di un dio che, sebbene «come assoluto, non ha che far con noi», ossia pur essendo di per sé inconoscibile, «si comunica alli effetti della natura, et è più intimo a quelli che la natura istessa: di maniera che se lui non è la natura istessa, certo è la natura de la natura; et è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa» (ivi, p. 636). La divinità si comunica e si

rende presente, incessantemente, nella natura, che è perciò definita *deus in rebus* e si configura, data la continuità ontologica che la lega al primo principio, come la via d'accesso privilegiata a quest'ultimo: «siccome la divinità discende in certo modo per quanto che si comunica alla natura, cossì alla divinità s'ascende per la natura, cossì per la vita rilucente nelle cose naturali si monta alla vita che soprasiede a quelle». Consapevoli dell'essenza intrinsecamente divina della natura, gli Egizi «con magici e divini riti per la medesima scala di natura salevano a l'alto della divinità, per la quale la divinità discende sino alle cose minime per la comunicazione di se stessa». Non è superfluo notare come, nel contesto dello *Spaccio*, la natura, per un verso, continui a indicare la «madre conservatrice de l'universo», ossia l'anima del mondo intesa come forza vivificatrice e ordinatrice, per l'altro parrebbe identificarsi con l'universo nel suo insieme (ivi, pp. 631-3), non a caso descritto nel *De la causa* come «il grande simulacro, la grande immagine, e l'unigenita natura», effetto infinito pienamente adeguato all'infinita potenza della causa che lo ha generato (ivi, p. 248; anche negli *Eroici furori* «la natura, l'universo, il mondo» indicano, in maniera intercambiabile, la «genitura» e l'«immagine» del primo principio di per sé escluso dall'orizzonte conoscitivo dell'uomo; ivi, p. 921).

L'idea della natura come immagine e «statua di Dio viva» è ben presente anche in Campanella, che condivide con Bruno l'opposizione netta a numerosi aspetti della visione aristotelica della natura ma assume come punto di riferimento non il *De rerum natura* di Lucrezio, testo cardine nella maturazione della Musa nolana, ma un altro *De rerum natura*, quello di Bernardino Telesio, che aveva descritto una natura intrinsecamente animata, popolata da enti mossi dalla spinta alla conservazione e strutturati secondo l'azione concomitante del caldo e del freddo. Campanella riprende e approfondisce, rielaborandoli anche alla luce del contatto con le dottrine di Ficino e con la magia naturale di Giovan Battista Della Porta, i nuclei fondanti della filosofia della natura di Telesio, tracciando, specialmente nel *Del senso delle cose e della magia*, un ritratto della natura come grande organismo vivente e senziente, che per decreto divino regola e sostiene la vita delle creature: «le forme operano, e il fuoco scalda, e la terra affredda e grava; e queste medesime ragioni mostrano che le cose ageno da sé, e che l'anima del mondo o la natura commune provvede al tutto imparando da Dio; ma alle particolari azioni, agenti particolari ricercarsi». Identificata con l'anima del mondo ed espressione diretta della provvidenza, la natura è anche definita «partecipanza dell'eterna legge, come la luce ch'è dentro la casa è partecipazione di quella del sole» (Campanella, 2019, pp. 15-6).

«Infusa nel tutto» e «a se stessa consimile», la natura è dunque investita di un'essenziale funzione mediatrice tra la divinità e le creature: certamente distinta e subordinata rispetto a Dio, essa è però anche «il primo strumento della sapienza prima», i cui decreti eterni rappresentano la guida per «quel che ha da fare, e secondo quelle idee opera nella materia e forma particolari» (ivi, pp. 119-20). Posta direttamente al servizio del primo principio, la natura si rivela dotata di forza produttiva e capacità conoscitiva nettamente superiori a quelle dell'uomo, che può d'altronde, attraverso una *praxis* magica correttamente indirizzata, impiegare a proprio vantaggio il «senso» presente in tutte le cose; nel quadro di una sapienza che è «speculativa e pratica insieme» la magia naturale permette dunque di entrare in proficua connessione con la natura e di operare «con pietà e riverenza del Creatore» (ivi, pp. 164-5).

3

Il «gran libro della natura» nella prima età moderna tra filosofia e scienza

La riflessione di Campanella si rivela decisiva per ricostruire le molteplici metamorfosi del concetto di natura non soltanto perché incarna un momento culminante nella grande stagione del cosiddetto naturalismo rinascimentale, ma anche perché si accompagna, e si intreccia, al tentativo di porsi in dialogo, sostenendole, con le profonde innovazioni che, soprattutto ai primi del Seicento, stavano determinando l'emergere della moderna scienza sperimentale. Nell'*Apologia pro Galileo*, redatta tra il 1615 e il 1616 e poi pubblicata nel 1622 come reazione alle prime schermaglie con le autorità ecclesiastiche sostenute da Galileo per aver difeso le teorie di Copernico, Campanella sottolinea l'armonia di fondo tra i risultati dell'indagine scientifica della natura e le verità soprannaturali rivelate dalle Scritture; siccome «neque enim verum vero contradicit, neque effectus causae», non solo la scienza non è in contraddizione con la fede, ma è complementare e propedeutica ad essa. I presupposti della posizione di Campanella sono, da un lato, l'idea che l'uomo, come essere dotato di ragione, possa e debba per volontà divina rivolgere le sue energie all'«opus speculationis rerum» e alla «observatio coelestium ac naturalium», dall'altro, che l'osservazione e lo studio della natura avvicinino alla fede perché proprio nella natura Dio si rende immediatamente manifesto nella sua bontà e onnipotenza: «Atque ideo quamvis theologia respectu sui non egeat probationibus ex

scientia humana desumptis, tamen respectu nostri indiget, ut roboremur, et intelligamus ex sensibilibus et naturalibus supernaturalia» (Campanella, 1622, pp. 14-5). Tanto le Scritture quanto la natura sono opera di un Dio che si rivela in entrambe seppur secondo modalità differenti; in questo senso, l'investigazione e la conoscenza della natura, intesa come l'insieme delle realtà visibili, predispongono alla comprensione di quelle invisibili, «quod sine cognitione praevia non potest fieri, quia invisibilia Dei, per ea quae facta sunt conspiciuntur, teste apostolo». È un punto, questo, che Campanella mette in risalto ricorrendo a un'antica e fortunata metafora, quella della natura come «liber Dei» (su questo cfr. Blumenberg, 2009), già impiegata da Agostino, che nel *Sermo* 68 aveva sottolineato che «est quidam magnum liber ipse ipsa species creaturae: superiorem et inferiorem contuere, attende, lege»; su questa falsariga, nell'*Apologia* la natura e la Bibbia vengono descritti come libri vergati entrambi dalla mano di Dio, tra i quali possono sussistere contraddizioni solo apparenti, da sciogliere mediante una più accurata indagine scientifica o una più elastica interpretazione della pagina biblica: «Si quidem scriptura, quae est liber Dei, sacro libro Dei, qui est natura, non contradicit. Hunc autem per oculatissimum hominem, per omnes scientias versatum, oportet legi, ut utriusque libri concordias apparentes, et discordias latentes, examinare possit». La verità può e deve essere ricercata «in utroque libro Dei» e «propriis sensibus et patrum spiritu et ecclesiae sanctae foecundissimo intellectu exponere debemus, ab omni invidia et passione alieni, quae iudicium obnubilant et torquent» (Campanella, 1622, p. 31). Si tratta di un punto di vista assai vicino a quello espresso, a più riprese e ricorrendo alla medesima metafora – ma approdando a una visione complessiva della natura profondamente distante dal vitalismo campanelliano –, proprio da Galileo, che nella lettera a Benedetto Castelli del 21 dicembre 1613 sottolinea come la Sacra Scrittura e la natura derivino entrambi «dal Verbo divino», l'una «come dettatura dello Spirito Santo», l'altra «come osservantissima esecutrice degli ordini di Dio». Pur scaturendo da una fonte comune e pur essendo perciò fondamentalmente compatibili, i due libri sono però caratterizzati da differenti linguaggi, che ne spiegano le apparenti contraddizioni (anzitutto in merito alla questione, decisiva, del moto terrestre): le Scritture, infatti, «per accomodarsi all'intendimento dell'universale», affermano «molte cose diverse, in aspetto e quanto al significato delle parole, dal vero assoluto», mentre la natura è «inesorabile e immutabile e nulla curante che le sue recondite ragioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità de gli uomini». Il linguaggio della natura non è ambiguo come quello delle

Scritture ma accessibile e comunicabile mediante «la sensata esperienza» e «le necessarie dimostrazioni», sostanzandosi di leggi oggettive e immutabili (Galilei, 1968a, pp. 282-3). A sancire l'oggettività e l'universalità del linguaggio della natura è la sua struttura matematica, un passaggio questo che consente a Galileo di conferire all'idea della natura come libro un nuovo e dirompente significato: la vera conoscenza della natura, scriverà nel *Saggiatore*, è «scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto dinanzi a gli occhi», un libro che può essere letto e compreso solo «se s'impara a intender la lingua, e conoscere i caratteri ne' quali è scritto», vale a dire la «lingua matematica», composta da caratteri che «son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto» (Galilei, 1968b, p. 232). Nel difendere le tesi di Copernico, e con esse la libertà della ricerca scientifica rispetto alla sfera teologica (ma anche all'*auctoritas* di Aristotele), Galileo perviene in realtà a una ben più radicale affermazione dell'autonomia del mondo naturale e della sua intrinseca legalità; governata da leggi necessarie e formulate nel limpido linguaggio della matematica, la natura può così essere celebrata come un chiaro libro addirittura capace di restituire un'immagine dell'onnipotenza divina più fedele e nitida rispetto a quella comunicata, spesso in maniera oscura e ambigua, dalle Scritture: «il gran libro della natura, che è 'l proprio oggetto della filosofia», scrive nella dedica al granduca Ferdinando de' Medici del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, consente di «alzar gli occhi» verso la divinità, riconoscendo nell'armonia delle sue leggi la «fattura d'Artefice onnipotente» (Galilei, 1968c, p. 27).

Fonti

Bruno (1879a; 2000a); Calcidio (2003); Campanella (1622; 2019); Cusano (2017); Ficino (1987; 1991; 2011); Galilei (1968a; 1968b; 1968c); Leone Ebreo (2008); Tommaso d'Aquino (2014a).

Bibliografia

Blumenberg (2009); Tirinnanzi (2000).

Obbedienza

di *Stefano Visentin*

Inseguire nell'arco di oltre tre secoli un lemma così ricorrente nel lessico politico come quello di "obbedienza" è, con ogni evidenza, impresa quasi disperata. A chi volesse comunque tentarla, la scelta di un percorso selettivo, e quindi inevitabilmente lacunoso, risulta la sola via percorribile, e delle scelte occorre dare brevemente conto. Scrivendo per un volume dedicato alle forme del cambiamento concettuale nella filosofia moderna, si è tentato di selezionare alcuni momenti ritenuti particolarmente significativi per fare emergere la "dimensione plurale" di questa epoca: in primo luogo la cesura con l'età precedente, consumata per quanto riguarda il riferimento all'obbedienza all'inizio del XVI secolo; poi la strada percorsa dal contrattualismo moderno tra il XVII e il XVIII, con le sue trasformazioni interne, gli scivolamenti semantici, le prese di distanza dal modello hobbesiano originario; infine il rinvio, inevitabilmente sintetico, a un'altra linea storiografica, che va dalla ragione di Stato agli albori della governamentalità. La decisione di concludere questo percorso a ridosso delle due rivoluzioni di fine Settecento risponde alla convinzione che con esse si apra una vicenda ulteriore – quella dell'ingresso graduale ma inarrestabile delle masse nelle istituzioni politiche – che, ancorché preceduta dalle riflessioni teoriche dei secoli precedenti, segna una discontinuità sul piano storico-fattuale per quanto riguarda il tema dell'obbedienza al potere.

I

Il governo della concordia

«Se è dunque naturale per l'uomo vivere in società, è necessario che fra gli uomini ci sia un qualcosa che governi il popolo» (Tommaso d'Aquino, 1981, I, 1, p. 16). Con queste parole del *De regimine principum* (1266), Tommaso d'Aquino dettava la linea del pensiero politico scolastico, che dal XIII

secolo avrebbe esteso la sua influenza nei secoli successivi. Alla naturalità della vita in società, costruita sulle fondamenta di una teologia naturale (Ullmann, 1982, p. 326), Tommaso fa seguire la necessità di un governo politico retto da un singolo individuo – in analogia con l'ordine cosmico voluto da Dio. La razionalità del governo discende quindi dalla superiorità del principio primo, che si esprime nelle cose umane attraverso la figura del monarca; ma tale razionalità si diffonde in tutte le parti del corpo politico, cosicché anche il comportamento dei sudditi possiede una propria specifica virtù, che si manifesta, ad esempio, nella scelta del re, nella capacità di temperare il suo potere, ma anche nella forza di sopportazione della tirannide, se quest'ultima «non è eccessiva» (Tommaso d'Aquino, 1981, I, 6, p. 30). Essendo il fine del monarca il medesimo di quello dei sudditi/cittadini, ovvero la produzione e conservazione del *bene vivere*, cioè della pace e dell'unità della comunità, ciascuno partecipa di un progetto comune che mantiene tutti gli individui, a prescindere dal loro ruolo specifico, all'interno di una comunità di uomini liberi (*communitas liberorum*). Questo ovviamente non significa che l'elemento coercitivo della legge non svolga un ruolo importante nella trasformazione dell'uomo in *civis*; tuttavia, la coercizione è sempre subordinata a una finalità politica che eccede il rapporto formale di comando/obbedienza, per orientarsi alla produzione di una «vita nel bene» (ivi, I, 14, p. 60).

La politica tardomedievale si dispiega dunque in uno spazio naturale, all'interno del quale il rapporto virtuoso tra governante e governati mira a produrre un'armonia – benché non priva di momenti conflittuali – tra le diverse parti che compongono la comunità. Anche le correnti laiche del pensiero politico del XV secolo, *pars pro toto* la letteratura cortigiana e l'umanesimo civile, pur complicando il quadro delineato dall'Aquinate (inserendovi, ad esempio, significativi riferimenti al volontarismo di matrice francescana e scotista, e una maggiore focalizzazione sulla vita terrena rispetto a quella oltremondana), non lo modificano in maniera significativa. Negli scritti degli umanisti politici del Quattrocento – da Coluccio Salutati a Matteo Palmieri, passando per Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini – l'esaltazione del «vivere politico» e della libertà repubblicana va di pari passo con l'insistenza sul dovere civico di difendere la patria obbedendo alle sue leggi e nel contempo partecipando al governo (Pastore Stocchi, 1987, pp. 14-5): un governo che non è più, dunque, nelle mani di uno solo, e nondimeno punta al medesimo obiettivo del regime monarchico, ovvero la pace che mantiene unite le diverse parti della città (di cui rimane a testimone l'assonanza etimologica tra «città» e «civiltà»). Analogamente, la tradizione

cortigiana degli *specula principum*, seppure orientata all'educazione principesca attraverso il duplice strumento dell'*exemplum* tratto dal passato e dell'*instructio* proiettata verso il futuro (De Benedictis, 1999, p. xv), non manca di ribadire l'importanza dell'obbedienza popolare per la concordia della comunità politica. Così nell'*Institutio principis christiani* di Erasmo da Rotterdam, pubblicata all'inizio del XVI secolo (1516), si può leggere: «Non è realmente tranquillo quello stato [*respublica*] in cui il popolo asseconda ogni cenno del capo del principe, bensì quello in cui si obbedisce a leggi sane e a un principe che prende buone decisioni coerenti con quelle leggi» (Erasmo da Rotterdam, 2009, p. 199).

2

Dalla rottura machiavelliana alla servitù volontaria

Negli stessi anni in cui Erasmo compone la sua raccolta di consigli per il giovane Carlo d'Asburgo, Niccolò Machiavelli (1971a, p. 271) scrive nel capitolo IX del *Principe* (1532): «In ogni città si trovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso, e li grandi desiderano comandare e opprimere il populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato o libertà o licenzia». Nell'affermazione del Segretario fiorentino l'obbedienza rimane intrappolata tra il desiderio di sottostare al volere dei nobili e il desiderio contrario di rifiuto. La contrapposizione tra i due umori cittadini cancella la possibilità di una concordia tra le parti: non l'unità, bensì la «disunione» e i «tumulti» producono le «buone leggi» che mantengono libera una repubblica (cfr. *Discorsi*, 1531, I, 4: Machiavelli, 1971b, p. 82). L'intervento machiavelliano pone così un dualismo incomponibile al cuore della politica (Visentin, 2015): la repubblica non è buona perché le sue parti stanno in una relazione che rispecchia la gerarchia dell'*ordo naturae*, bensì perché in essa si producono «istituzioni di non dominio» (Raimondi, 2018) che tengono a bada l'umore nobiliare. Analogamente, il rapporto tra il principe nuovo e i suoi sudditi è virtuoso non perché il primo rispetta le leggi e promuove il bene comune, bensì perché, nella guerra che conduce contro i nobili, egli trova nella «benivolenza popolare» l'arma per affermarsi; e tale benevolenza può suscitarla soltanto se concede spazio al desiderio del popolo di non essere dominato. La libertà del popolo si spiega allora come resistenza al dominio dell'uomo sull'uomo, considerato tanto insuperabile, quanto inaccettabile.

La rottura prodotta da Machiavelli non tarda a produrre conseguenze, soprattutto quando entra in una combinazione esplosiva con la fine dell'unità cristiana generata dalla protesta luterana. Nello scritto *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza* (1523), Lutero (1960, p. 403) assume la politica come drammaticamente segnata dal peccato originale: «Dio ha imposto agli uomini, oltre alla condizione di cristiani e al regno di Dio, un altro reggimento, e li ha posti sotto la spada, talché, se anche lo farebbero di buon grado, non possano esercitare la loro malvagità e, ove lo facciano, non sia senza timore, o con serenità e letizia; proprio come con lacci e catene si lega una bestia selvaggia e feroce». Questa obbedienza fondata sulla paura dei sudditi, più che sull'adesione a un progetto comune con chi governa, dà vigore al processo di autonomizzazione della politica che segnerà i secoli successivi. Così in Francia le guerre di religione (1562-98) avviano il superamento dell'identità tra legittimazione politica e fede religiosa che aveva sostenuto i primi passi del processo di centralizzazione della monarchia; nel crogiolo del conflitto si fa strada la proposta del consigliere di Caterina de' Medici, Michel de L'Hôpital, di ripensare il legame politico – e di conseguenza anche l'obbedienza – a partire dall'appartenenza non a un unico credo, bensì alla stessa cittadinanza: «Il n'est pas icy question de *constituenda religione, sed de constituenda republica*: et plusieurs peuvent estre *cives, qui non erunt christiani*» (1562, in L'Hôpital, 1824-26, p. 452). Nello stesso periodo Michel de Montaigne dichiara che il potere delle leggi sovrane si fonda su un principio inconoscibile e indicibile, su un «fondamento mistico» che altro non è se non il dato di fatto che qualcuno detiene la sovranità, mentre tutti gli altri ne sono assoggettati. Nessun principio di giustizia orienta il rapporto tra sovrano e sudditi: il monarca garantisce la tranquillità a tutti coloro i quali non si interessino di quanto accade ai piani della politica, ricevendone in cambio la possibilità di dedicarsi pacificamente ai propri interessi privati (Battista, 1998).

Un'opposizione a questa tendenza proviene dai settori più intransigenti del cattolicesimo e del calvinismo. In particolare, negli ambienti ugonotti prende forma la dottrina monarcomaca, formulata originariamente da uno scritto del successore di Calvino, Théodore de Bèze (1574), intitolato *De droit des magistrats sur leurs sujets*. Bèze si allontana dalla teoria dell'obbedienza passiva che da Lutero era passata a Calvino, recuperando le dottrine tardomedievali sul governo tirannico e insistendo sull'origine contrattuale del potere politico; da qui egli avanza la tesi secondo la quale le magistrature intermedie possono opporre una resistenza attiva nei confronti di un sovrano empio e tirannico (D'Addio, 1987). La legittimazione di una disobbedienza

al potere motivata dalla religione apre da un lato a un recupero della matrice aristotelica della comunità politica come ordine naturale (Althusius), dall'altro al «sacro esperimento» (Bonazzi, 1970), tentato prima a Ginevra e poi nelle colonie del Nord America, di una democrazia religiosa fondata sull'autogoverno dei giusti, ma anche sull'intolleranza e sull'emarginazione nei confronti di chi non aderisce integralmente al progetto teocratico.

Nel 1577 la propaganda ugonotta pubblica un breve scritto anonimo, dal titolo *Discours de la servitude volontaire*. L'autore è l'umanista Étienne de La Boétie, e il suo testo può essere considerato uno dei più «perturbanti» della storia del pensiero politico moderno. Il punto d'avvio del discorso è la constatazione che esista negli uomini una volontà di servire, in base alla quale accade che «tanti uomini [...] a volte sopportino un solo tiranno, che non ha altra potenza se non quella che essi gli concedono; che non ha potere di nuocere, se non in quanto essi hanno la volontà di sopportarlo» (La Boétie, 2014, p. 30). La paradossalità della situazione consiste nel fatto che il popolo non solo «acconsente al proprio male», ma «piuttosto lo persegue» (ivi, p. 34), come se una sorta di incantesimo lo spingesse a cedere spontaneamente la propria libertà. Questa fascinazione che diventa abitudine rovescia la concezione tradizionale del rapporto tra governanti e sudditi: non è il potere che produce assoggettamento, ma al contrario è la volontà di servire presente in ogni uomo a generare il sovrano, conferendogli l'autorità che egli utilizza per tenere assoggettato a sé ogni individuo. Sebbene la volontà di servire conviva con il naturale desiderio di essere liberi, tuttavia essa sembra prendere il sopravvento su quest'ultimo, laddove la comunicazione tra gli uomini venga inibita e il «dono del linguaggio» che accomuna tutti non riesca a esercitare la propria potenza emancipatrice (cfr. Visentin, 2018).

3

Patteggiare l'obbedienza: Hobbes e il contrattualismo moderno

Il XVII secolo conferma la tensione che nella seconda metà del secolo precedente aveva attraversato il principio di legittimità del potere: una tensione dalla quale si sviluppano due diversi tentativi di rifondazione di tale principio. Il primo si dà come progetto di un governo della legge che trasforma i sudditi in cittadini, ovvero in soggetti *sui juris*, attraverso la partecipazione del corpo politico alla produzione legislativa: «L'alternativa è secca: o si vive sotto un sistema di auto-governo o si vive come schiavi» (Skinner,

2001, p. 50). Il repubblicanesimo seicentesco trova spazio in particolare nell'Inghilterra della rivoluzione puritana, nell'opera di James Harrington, di John Milton, di Algernon Sidney e di molti altri; da lì secondo un'interpretazione diffusa esso si sposterà lungo la rotta oceanica nelle colonie del Nord America, per alimentare il movimento rivoluzionario del secolo successivo (cfr. Pocock, 1980). Ma la stessa Inghilterra dà origine anche alla seconda linea di fuga, che prende avvio dalla riflessione di Thomas Hobbes. L'autore del *Leviatano* (1651), assumendo la conflittualità tra gli uomini come un dato naturale, radicato sull'uguaglianza assoluta che li accomuna, nega ogni legittimazione al governo dell'uomo sull'uomo, in qualunque forma esso si dia; ma al tempo stesso non attribuisce neppure al governo della legge la capacità di mantenere i sudditi in libertà, dal momento che «sia che lo stato sia monarchico o popolare, la libertà è sempre la stessa» (Hobbes, 2001, 21, 8, p. 351).

Il tentativo hobbesiano di dare una forma alla relazione sovrano/sudditi che non dipenda né dalla capacità di governo del primo, né dall'attitudine all'obbedienza dei secondi, passa attraverso il meccanismo del contratto, considerato come la più importante delle leggi di natura (cfr. *ivi*, 14, 5-9); ma l'efficacia stringente di tale dispositivo si regge, ben più che sulla fiducia nel mantenimento della parola data, sul principio di autorizzazione che è alla base del carattere rappresentativo del potere sovrano, in base al quale «io autorizzo e cedo il mio diritto ad autogovernarmi a questo uomo o a questa assemblea di uomini, a condizione che tu ceda il tuo diritto e autorizzi tutte le sue azioni in modo simile» (*ivi*, 17, 13, p. 283). L'atto di nascita dello Stato, vero e proprio «Dio mortale» (*ibid.*), avviene così con l'istituzione di una rinnovata unità, che non procede dalla concordanza tra soggetti diversi, bensì dalla sussunzione di molteplici volontà nell'unica volontà autorizzata a parlare e ad agire politicamente (Duso, 2007, cap. 3). La cessione del diritto all'autogoverno si prolunga così nell'autorizzazione che ciascuno concede al sovrano, riconoscendo in lui il proprio rappresentante: lo spazio tra il detentore (l'attore) della sovranità e i suoi sudditi (gli autori) si satura, il che nega non solo la legittimità della resistenza, ma perfino la sua possibilità logica – dal momento che è un controsenso resistere alla propria volontà.

La forma che il potere assume nella riflessione hobbesiana accompagna gli sviluppi successivi del pensiero contrattualista (Duso, 1998). Contemporaneo di Hobbes, Baruch Spinoza rifiuta di considerare la cessione del diritto naturale come una scelta definitiva per il passaggio allo stato civile: «la differenza tra Hobbes e me [...] consiste in questo: io lascio il diritto naturale sempre nella sua integrità e sostengo che in una città il potere sovrano ha più

diritto sul suddito solo nella misura in cui ha più potere di esso» (*Lettera a Jarig Jelles*, 1674: Spinoza, 2007b, p. 1420). Dalla continuità tra il diritto naturale e quello civile consegue che ogni individuo continua a mantenere uno spazio di giudizio e di azione distinto da quello del sovrano; di conseguenza, per quanto riguarda l'obbedienza, vi è una chiara distinzione tra il servo, che «è tenuto a obbedire ai comandi del padrone che hanno di mira soltanto l'interesse di chi comanda», e il suddito, che «compie su mandato del potere sovrano ciò che è nell'interesse di tutti e quindi anche nel suo» (*Tractatus theologico-politicus*, 1670: Spinoza, 2007c, cap. 16, p. 668). In assenza di una netta cesura tra stato di natura e stato politico il processo di autorizzazione non può avvenire, pertanto i sudditi mantengono una certa distanza dal potere che può tradursi in insurrezione, qualora si nutra dell'indignazione popolare nei confronti di chi governa. Per Spinoza il passaggio dallo stato civile allo stato di guerra è sempre possibile, non solo come minaccia, ma anche come occasione per rendere più libere le istituzioni esistenti, dal momento che è proprio la libertà il fine ultimo della vita repubblicana (cfr. *ivi*, cap. 20, p. 727): la concezione machiavelliana della politica come dualità viene così recuperata all'interno di un nuovo paradigma teorico.

In una direzione diversa si muove, alcuni decenni dopo, John Locke. Locke riconosce, al pari di Hobbes, la necessità che la società politica si costruisca attorno all'esistenza di un'unica volontà (*Il secondo trattato sul governo*, 1689: Locke, 1982, § 212), e tuttavia egli opera una distinzione tra il potere legislativo – dove la volontà unitaria si produce attraverso il principio della maggioranza – e quello esecutivo, mettendo così in atto «un duplice livello di autorizzazione: dei singoli alla maggioranza e di questa al governo» (Merlo, 2006, p. 202). L'assemblea legislativa, che rappresenta il popolo, definito come l'unione di individui «capaci di proprietà» (Locke, 1982, § 99), pur detenendo un potere supremo, non dispone però di un potere assoluto, poiché quella *property* (nel senso ampio di vita, libertà e possessi) che contraddistingue i cittadini non può essere ceduta a terzi: la preservazione della proprietà va salvaguardata, perché essa è il fondamento stesso della società. Per tal ragione il passaggio dal legislativo all'esecutivo non si qualifica come cessione di diritti attraverso la rappresentanza, bensì come un *trust*, un atto di fiducia che mantiene intatta la possibilità di giudizio da parte dell'assemblea legislativa; di conseguenza, chiosa Locke, «[c]hi fa uso della forza sul popolo senza autorità e contro la fiducia posta in lui [...] è in stato di guerra contro il popolo, che ha diritto di ristabilire il suo legislativo nell'esercizio del suo potere» (*ivi*, § 155). Il diritto di resistenza (l'«appello al cielo»; *ivi*, § 226) lockeano, a differenza di quello

monarcomaco del secolo precedente, riguarda il posizionamento in ultima istanza, aldilà della forma istituzionale, dell'autorità politica, che appartiene all'unione dei *freemen*, gli individui proprietari unificati dall'assemblea legislativa (Macpherson, 1973).

Le vicende del contrattualismo sei-settecentesco trovano la loro formulazione per certi versi conclusiva nell'opera di Jean-Jacques Rousseau. Nel *Contratto sociale* (1762), il paradigma hobbesiano dello stato di natura come stato di guerra viene solo apparentemente superato: «L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene. C'è chi si crede padrone di altri, ma è più schiavo di loro» (Rousseau, 1966a, I, 1, p. 9). La posta in gioco è la costituzione politica "iniqua" dell'*ancien régime*, fondata sull'ineguaglianza e sul sopruso, di fronte alla quale nasce la questione di quale sia un potere legittimo, al quale sia giusto obbedire: per rispondere è necessario istituire un nuovo patto "equo", che instauri la supremazia della legge e l'eguaglianza tra i cittadini. Un popolo, infatti, è tale in virtù di un patto, che tuttavia non genera alcun assoggettamento a una volontà terza: il contratto non presume alcuna alienazione e autorizzazione a un soggetto terzo, poiché la sovranità «consiste essenzialmente nella volontà generale, e la volontà non si rappresenta: o è quella stessa, o è un'altra; non c'è via di mezzo» (ivi, III, 15, p. 127).

Assenza di rappresentanza significa salvaguardia dell'uguaglianza e produzione di una volontà unica, la volontà generale, che si pone a fondamento del potere politico. A tale volontà ciascun individuo si sottomette, ma al tempo stesso contribuisce a produrla: la volontà generale è il frutto dell'integrazione delle volontà dei singoli in una dimensione che ciascuno non può non riconoscere come intimamente propria. Come in Hobbes il suddito deve riconoscersi nell'agire del sovrano, così per Rousseau il cittadino deve riconoscere il proprio sé nella volontà generale, imparando così a obbedire al più vero io, che si esprime come io collettivo; o, se non è in grado di farlo, «sarà costretto a essere libero» dall'intero corpo politico (ivi, I, 7, p. 29).

4

Per un'altra storia dell'obbedienza

Il contrattualismo moderno non è l'unica via attraverso la quale si sviluppa il tentativo di dare una forma razionale all'espressione disordinata della libertà naturale dell'individuo. Non potendo ricostruire in maniera dettagliata altri percorsi, occorre limitarsi ad alcuni accenni. Un momento di

fondamentale importanza nel processo di consolidamento degli Stati territoriali moderni è dato, alla fine del XVI secolo, dalla ragione (o meglio: dalle ragioni) di Stato. Si tratta di un'enorme mole di trattati che nel loro complesso «contribuiscono potentemente alla produzione di ordine politico e di sicurezza sociale perlomeno fino al secolo XVIII» (Borrelli, 1999, p. 4), la cui modernità – a lungo messa in discussione – è stata negli ultimi anni riconosciuta dalla letteratura, in particolare da quel filone di studi che, seguendo l'intuizione di Michel Foucault (2005), ha legato la ragione di Stato alla nascita del potere governamentale. La «Ragione» di cui si tratta indica una sequenza di strumenti conoscitivi e pratici che mirano a mantenere in vita il corpo politico, incrementandone la sicurezza e la ricchezza, potenziando la salute della popolazione, garantendo l'obbedienza dei sudditi. La prudenza di cui deve disporre chi detiene il governo non promana (soltanto) dalla virtù dell'individuo, come nella precettistica degli *specula principum*, bensì è abilità tecnica, che come tale deve dimostrarsi duttile, circostanziata ed efficace. Ma sono soprattutto l'oggetto verso cui si orienta tale prudenza, e l'ambiente nel quale essa si muove, a mostrarsi pienamente moderni. Non si tratta infatti della ripresa di un agire politico inquadrato in una visione armonica del cosmo, bensì della produzione di un ordine artificiale che tiene in conto una serie di variabili politiche, in primo luogo, come evidenzia Giovanni Botero, «la moltitudine degli abitanti, e la posanza loro» (*Della Ragion di Stato*, 1589; Botero, 1990, p. 1). Il concetto di popolazione definisce una realtà pienamente incorporata nello Stato, una risorsa da plasmare e valorizzare attraverso un dosaggio calcolato di repressione e di politiche regolatrici (Foucault, 2005, pp. 201-4). In questo orizzonte la legittimità del potere non si dà a priori nell'accordo pattizio che sta all'origine della sovranità, ma si misura sull'efficacia delle azioni volte a promuovere il benessere collettivo; di conseguenza l'obbedienza non è garantita dall'autorizzazione originaria data al sovrano, bensì dagli esiti dell'ordine dinamico che la società acquisisce grazie alle tecniche governamentali che si impiegano su di essa.

Il ruolo della società è anche al cuore di quella che può essere definita la “seconda fase” della governamentalizzazione del potere moderno, ovvero lo *Scottish Enlightenment*. L'antropologia positiva elaborata in terra scozzese nel corso del XVIII secolo, fondata sulla naturale socievolezza dell'uomo, conduce gli esponenti di questa corrente – *in primis* David Hume e Adam Smith – ad affiancare al principio di autorità quello di utilità, la quale, «inseparabile da tutte le altre virtù sociali [...] è il fondamento principale della morale, che ha riferimento all'umanità e ai nostri simili» (*An Enquiry*

Concerning the Principles of Morals, 1751: Hume, 1997, p. 99). L'insistenza sulla dimensione dell'utile come principale movente delle azioni umane e sul ruolo dello scambio come collante dell'ordine societario (cfr. Zanini, 2014, pp. 183-5) conduce a definire il rapporto di obbedienza in maniera sostanzialmente diversa da quella della tradizione contrattualista: «Un individuo nasce e cresce sotto l'autorità di coloro che detengono il comando; egli nota che essi pretendono obbedienza da tutti coloro che li circondano e constata che coloro si sottopongono sempre alla loro autorità; egli vede che essi esercitano nello stato una autorità molto superiore alla sua, riscontra che si aspettano la sua obbedienza e osserva anche come sia appropriato obbedire e come sia irragionevole disobbedire» (*Lezioni di Glasgow*, 1762-64: Smith, 1989, p. 404). Alla "dura" razionalità del patto si sostituisce la "morbida" appropriatezza della società commerciale, dove disobbedire non determina un assurdo logico, né un rischio di caduta nel bellicoso stato di natura, né infine un tradimento della propria "vera" volontà, bensì un atto irragionevole che il *prudent man* humeano e smithiano mai si sognerebbe di compiere – e che in ogni caso verrebbe sancito dall'opinione pubblica, prima ancora che dallo Stato. La *civil society* diventa allora la detentrica di un potere "in ultima istanza" che, senza sovrapporsi né sostituirsi alla sovranità dello Stato, definisce una diversa modalità di governo, nella quale il nesso comando-obbedienza sfuma in una pluralità di rapporti interindividuali, perlopiù gerarchicamente connotati, ma mai pienamente giuridificati; rapporti le cui tracce ancora oggi si riscontrano nei processi di *governance* globale. Ma questa è un'altra storia.

Fonti

Bèze (1574); Botero (1990); Erasmo (2009); Hobbes (2001); Hume (1997); La Boétie (2014); Locke (1982); L'Hôpital (1824-26); Lutero (1960); Machiavelli (1971a; 1971b); Rousseau (1966a); Smith (1989); Spinoza (2007b; 2007c); Tommaso d'Aquino (1981).

Bibliografia

Battista (1998); Bonazzi (1970); Borrelli (1999); D'Addio (1987); De Benedictis (1999); Duso (1998; 2007); Foucault (2005); Macpherson (1973); Merlo (2006); Pastore Stocchi (1987); Pocock (1980); Raimondi (2018); Skinner (2001); Ulmann (1982); Visentin (2015; 2018); Zanini (2014).

Ortodossia

di *Lucia Felici*

La nozione di ortodossia riveste un carattere di assolutezza e astoricità per i suoi interpreti e garanti in vari ambiti ideologici, sul modello della Chiesa cattolica romana. Fu questa istituzione a mettere a punto i dispositivi linguistici e autoritativi per i quali il termine greco *orthodoxias* ("retta credenza") ha assunto il significato univoco di conformità a una religione o Chiesa della quale si accetta integralmente la dottrina definita dal magistero ecclesiastico. Tutte le religioni che si fondano su una rivelazione determinano un'ortodossia, seppure in modi diversi: nell'ebraismo, l'ortodossia indica la fedeltà alla tradizione rabbinica; nell'islamismo è propria dello sciismo, sunnismo e kharigismo; le chiese greche autocefale si designano propriamente come ortodosse. Per estensione, il termine è stato poi impiegato per indicare la stretta adesione alle regole o ai principi di una scienza, di una corrente, di un partito, di una scuola, nel campo dottrinale, politico, sociale, artistico, economico ecc. (Treccani). Attraverso una desementizzazione, in età contemporanea si parla di ortodossia marxista o di ortodossia economica neoliberale. Se la tradizione teologica concepisce l'ortodossia come una categoria di lunga durata e immutata nel suo nucleo di verità, un'analisi deideologizzata impone di non astrarre il concetto dal divenire storico, dalla critica storica ed ermeneutica, dalla sua dimensione plurima, discernendo le formule specifiche di espressione, irriducibili alla prospettiva di uno sviluppo dogmatico posto in un *continuum* atemporale.

L'ortodossia è infatti frutto di una costruzione realizzata in determinati contesti, secondo la precisa dinamica di definizione *e contrario* rispetto all'eresia o all'eterodossia, con una connessione intrinseca con un potere legittimante e autolegittimato da essa, e caratterizzata da un continuo mutamento malgrado l'affermato ancoraggio a una verità apodittica. L'ortodossia si configura pertanto come un contenuto soggetto a un processo permanente di definizione, dove l'accento è da porre sull'elaborazione, in quanto *enjeu* dell'operazione, sulle modalità di composizione e di ricomposizione delle

sue espressioni, sulla normatività e l'accettazione degli elaborati da parte di soggetti pubblici e privati, a livello individuale e sociale. Questo l'esito di recenti ricerche volte a indagare il modo in cui l'ortodossia è «definita, mantenuta e rimessa in causa nella storia del cristianesimo» (Elm, Rebillard, Romano, 2000) invece che definirne la sostanza, privilegiando una prospettiva diacronica e la rilevazione dei meccanismi di costruzione, di innovazione, di interiorizzazione e di dialettica sociale e istituzionale. L'ortodossia appare in tale ottica alla frontiera del non luogo eterodosso (Fabre, 2000), è quello che non si formula e non si definisce se non in rapporto al suo opposto e per questo sempre indefinibile, ma d'altra parte è azione incessante e indispensabile con cui viene data forma alla comunità credente e ne viene determinata l'identità confessionale. Il consenso implicito dei fedeli è ritenuto il fondamento dell'ortodossia, che aspira al silenzio. La ricerca della purezza nei costumi, nelle pratiche culturali, sociali e individuali, consonante con la retta fede costituisce un altro elemento connotativo di appartenenza alla comunità religiosa ortodossa (Terpstra, 2019).

È tuttavia necessario sottolineare la conflittualità spesso connessa con l'azione definitoria, nel momento storico dato, e l'atteggiamento costrittivo e negatorio verso i dissidenti che sempre l'accompagna, fondato su una concezione monopolistica del vero dottrinale, messa in atto con i mezzi della persecuzione e di acculturazione di appannaggio del potere, nell'intento di perpetuare la propria autorità e di imporre il consenso. Tratto diacronico dell'ortodossia risulta così l'autoritarismo. Significativamente, il barone d'Holbach (2008) denominò ortodosse «le opinioni di coloro che hanno sempre ragione, che non sono eretici, che hanno dalla loro parte i principi, gli arcieri e i carnefici. L'ortodossia, come i barometri, è soggetta a variare negli Stati cristiani: essa dipende sempre dal tempo della corte». Fulgido esempio dei Lumi, il *philosophe* stabiliva definitivamente, *de converso*, un'idea cardine della modernità: l'accettazione del pluralismo delle opinioni, nella consapevolezza del relativismo delle idee nel tempo e nello spazio.

Il cammino per giungere all'affermazione di tale principio contro il potere dell'ortodossia è stato lungo, accidentato e ancora inconcluso, data la continua rinascita di essa, nel seno della Santa Sede come altrove. Alcuni i tornanti decisivi. Il primo, la formulazione dell'ortodossia da parte della Chiesa cattolica romana nel periodo della sua istituzionalizzazione per il raggiungimento dell'egemonia nei primi secoli dell'era cristiana. Dopo lo sviluppo dell'apologetica contro i pagani, il IV-V secolo, nel grande crogiolo filosofico-religioso del Medio Oriente, vide la messa a punto del dispositivo di condanna delle dottrine "eretiche" attraverso il ricorso alla tradizione

divina attribuita a Cristo e agli apostoli, letta secondo l'interpretazione univoca dell'autorità ecclesiastica incarnata dai Padri e dai concili. Le assisi di Nicea e Costantinopoli (325, 381) posero fine alle controversie sul dogma trinitario, stabilendone una formula fondativa del ruolo vicario della Chiesa. Sant'Agostino, vescovo di Ippona, fu il maggior protagonista della lotta contro le numerose posizioni "altre" relative a questioni cruciali quali il peccato, la trinità, la salvezza: il termine "ortodosso" divenne sinonimico di "cattolico", la *vera catholica fides Christianorum* la sola retta. L'assunzione del termine *airesis* (ossia "scelta") nell'accezione peggiorativa di san Paolo portò, a partire da Giustino (II secolo d.C.), alla costituzione di un sistema di rappresentazioni sussunto nella nozione di eresia e all'impiego di essa per escludere dalla Chiesa e, quindi, dalla possibilità di salvezza: agli eretici fu attribuita un'origine demoniaca e una natura sovversiva dell'istituzione.

Dopo che la Chiesa d'Oriente si autoproclamò ortodossa con lo scisma (1054), iniziò la svolta temporalista di quella d'Occidente, per la supremazia sull'Impero e il controllo della comunità dei fedeli. Le molte sette che l'avversarono, nel XII-XIII secolo, furono vittime di una crociata antiere-ticale in cui furono tracciati confini netti tra ortodossia ed eterodossia e il dissenso venne trasformato in crimine politico, combattuto con un'azione a tutto campo mediante la violenza, ma anche l'acculturazione. Le università, e in particolare i grandi Studi di teologia (Parigi, Lovanio ecc.) e l'Inquisizione dettero poi legittimazione ideologica e applicazione pratica ai principi ortodossi, malgrado l'instinguibile dibattito dottrinale e i conflitti politici; il Concilio Lateranense IV (1215) fissò la dottrina dei sacramenti, quelli di Lione e Firenze (1274, 1438) la dottrina del purgatorio. Il Grande Scisma d'Occidente (1378-1417), che lacerò la Chiesa occidentale con lo scontro di papi e antipapi per il controllo del soglio pontificio, mise in crisi anche la fonte dell'autorità primaria, così come il periodo conciliarista. L'Umanesimo fornì gli strumenti critici e teorici di rifiuto o di revisione delle *auctoritates* tradizionali, con Erasmo anche dei testi biblici. Fu tuttavia la Riforma protestante a determinare una svolta decisiva, ponendo fine all'unità della Chiesa e al suo monopolio del sacro: all'uno si sostituì il molteplice nella determinazione dell'ortodossia. I principi dottrinali posti a fondamento da Lutero (*Sola fide* e *Sola Scriptura*) furono all'origine di una teologia alternativa a Roma, ma anche di un proliferare di interpretazioni che rivendicavano la patente di autenticità e legittimità per la loro base scritturistica, in assenza di altre fonti autoritative.

Accanto alle Chiese magisteriali, istituzionalizzate e dotate di una ecclesiologia e di un *corpus* dottrinale (luterana, zwingliana, calvinista,

anglicana), nacquero movimenti, sette, idee, comunità facenti parte della fluida e magmatica cosiddetta Riforma radicale (Williams, 1992; Felici, 2016). Le ortodossie delle prime furono forgiate da teologi e accademici nel confronto con posizioni interne ed esterne, in un processo di elaborazione costante non esente da tratti autoritari verso i dissidenti, innanzitutto gli anabattisti per motivi di eversione politica e religiosa, sempre coincidenti. Un momento molto significativo fu la condanna a morte di Miguel Servet a Ginevra nel 1553, giustificata da Calvino come difesa della nozione trinitaria ortodossa. Nel dibattito sulla tolleranza e la libertà di fede che ne seguì, Sebastiano Castellione enunciò i moderni principi del relativismo e della storicizzazione della verità religiosa. Sul fronte cattolico, la definizione e la difesa dell'ortodossia fu realizzata nell'età della Controriforma, avviata dal Concilio di Trento (1545-63). Nell'assise fu ridisegnato un preciso quadro dottrinale (già nel 1547 in merito ai sacramenti, alla giustificazione, al purgatorio, la tradizione nell'interpretazione della Bibbia negati dai protestanti) e istituzionale, rafforzando il primato papale e le strutture interne. L'Inquisizione romana (1542) e la Congregazione dell'Indice dei libri proibiti (1571) furono incaricate della repressione e della censura delle idee religiose, filosofiche, scientifiche e dei comportamenti morali ritenuti non conformi con l'ortodossia cattolica. I conflitti interni all'istituzione e la difficoltà di individuare con precisione i contenuti eterodossi ampliarono notevolmente la sfera censoria e coattiva, con grande danno per la cultura italiana. Gli ordini religiosi (*in primis* la Compagnia di Gesù) si impegnarono nell'opera di evangelizzazione e di acculturazione nell'ambito religioso e scolastico, modellando un'ortodossia e un'ortoprassi in linea con Roma.

Sia in ambito cattolico che riformato le istituzioni ecclesiastiche e politiche nel Cinque-Seicento agirono di concerto per realizzare il progetto di confessionalizzazione, basato sul disciplinamento dei sudditi e dei fedeli e sull'imposizione dell'ortodossia, seppure con varie modalità e con esiti diversi: la Chiesa e le università luterane operarono in dipendenza dall'autorità statale, così come l'anglicana, quelle calviniste dal Concistoro, quella cattolica, nel XVII secolo, esclusivamente dal giudizio della sede papale. Alternative dottrinali come il pietismo, il quietismo, il giansenismo ecc. presero il posto delle antiche eresie, ma furono ugualmente condannate. Nelle Chiese e sette radicali, quasi ovunque perseguitate, permase la libertà dottrinale, più o meno ampia, nonostante la nascita di ortodossie. Con l'avanzare dell'età moderna, il quadro cambiò notevolmente. La maturazione delle idee di tolleranza e libertà di coscienza, lo sviluppo del fallibilismo e del razionalismo, di un approccio storico ai testi sacri, della rinnovata criti-

ca al principio di autorità, della concezione secolarizzata della società, che videro il loro epicentro nella Repubblica olandese e nell'Inghilterra rivoluzionaria, infersero un potente colpo di maglio alla pretesa di Chiese e Stati di imporre un'ortodossia. L'età dei Lumi, delle riforme e delle rivoluzioni fece il resto, affermando il diritto dell'uomo alla libertà e depotenziando la sfera del sacro e delle sue istituzioni a vantaggio degli Stati territoriali, che mirarono a monopolizzare il governo delle anime. Non fu però interrotta l'elaborazione e la tutela dell'ortodossia da parte delle Chiese e dei loro apparati ideologici, contro il nuovo e potente nemico: la secolarizzazione.

Fonti

Holbach (2008).

Bibliografia

Adamo (1998); Armogathe (2007); Borghero (1983); Brambilla (2006); Del Col (2006); Delpiano (2007); Elm, Rebillard, Romano (2000); Fabre (2000); Felici (2016); Ferrone (2019); Filoramo, Pellegrini, Lavenia (2019-20); Firpo (2014); Fragnito (1997; 2005; 2019); Gaddo, Tortarolo (2017); Jedin (1973-81); Malena (2003); Mayer (2014); Menozzi (1993); Merlo (1996); Modica (2009); Momigliano (1980b); Nadler (2020); Neveu (1993); Prinzivalli, Benedetti, Lavenia (2015); Prosperi (1996; 2001; 2010a); Stella (2006); Terpstra (2019); Venturi (1969-90); Williams (1992).



Paradosso

di Arianna Migliorini

1. “Paradosso”, dal greco παράδοξον, in latino *paradoxum*, è termine con cui viene indicato ciò che si pone in contrasto con l’opinione comune o che si situa al di fuori delle aspettative di quest’ultima, risultando quindi, almeno in un primo momento, bizzarro, illogico o insensato. Etimologicamente, il vocabolo origina infatti da παρά, nel significato di “contro”, “fuori”, e δόξα, “opinione”, da intendersi sia come generico insieme di credenze diffuse, sia come sistema di acquisizioni filosofiche o scientifiche storicamente determinate, sia, ancora, come complesso di principi sulla cui validità vige un accordo condiviso, come nel caso delle regole del ragionamento logico. Il filosofo statunitense Willard Quine (1966, pp. 84-5), in un articolo divenuto ormai classico, *The Ways of Paradox*, ha osservato come più volte, nel corso della storia, la formulazione di un paradosso abbia comportato scompigli tali da provocare delle “crisi del pensiero” («crises of thought»), inficiando la stabilità dei fondamenti di una data disciplina e fornendo l’occasione per un loro significativo e rivoluzionario ripensamento.

Da una prospettiva preliminare, si può quindi ammettere che la valenza filosofica del paradosso consista anzitutto nella sua capacità di rivelare il carattere opinabile o contingente di assunti in precedenza ritenuti universalmente validi, o perlomeno attendibili e fondati. Il lemma è tuttavia riconducibile a una vasta quantità di tradizioni culturali differenti, a seconda delle quali varia la funzione filosofica da esso rivestita: se, ad esempio, in molti contesti il paradosso rappresenta un efficace strumento di critica alla ragione dogmatica, nell’ambito della teologia cristiana esso esprime e salvaguarda invece proprio l’imperscrutabilità del dogma, inteso come mistero inaccessibile alla ragione umana e alle sue modalità di comprensione logica.

2. Sin dalle origini, il pensiero occidentale si è ripetutamente confrontato con i paradossi, che hanno peraltro giocato un ruolo non trascurabile nell’elaborazione di uno dei più fortunati modelli di razionalità filosofica, quello

del metodo dialettico-confutatorio. Celebre è, anzitutto, il caso di Zenone di Elea, che si propose di dimostrare la validità delle tesi di Parmenide attraverso la confutazione delle posizioni avverse, ritenute inaccettabili proprio in quanto scaturigine di conclusioni paradossali, in contraddizione con le proposizioni di partenza. Maestro di paradossi, poi, fu Socrate, non solo per la natura apparentemente astrusa di molte sue massime – dall’adagio «so di non sapere» al paradosso dell’equivalenza tra virtù e conoscenza –, ma anche per l’impostazione stessa del percorso d’indagine filosofica da lui proposto: il discepolo, guidato dalle domande del maestro, è indotto a cadere in contraddizione con sé stesso e a riconoscere così l’inconsistenza del proprio sapere, motivandosi a intraprendere il periglioso cammino di ricerca della verità.

È proprio a un allievo di Socrate, Euclide di Megara, che viene attribuita la fondazione della scuola megarica, nota per l’elaborazione di sette paradossi, fra cui quello del sorite, dell’uomo calvo e quello, fortunatissimo, del mentitore. I paradossi megarici – più propriamente definibili “antinomie” – si presentano come proposizioni semanticamente indecifrabili, vere se dichiarate false e false se dichiarate vere, rompicapi logici che confluirono successivamente nelle raccolte tardoscolastiche note con il nome di *Insolubilia* (Spade, 1987).

Nelle *Confutazioni sofistiche* Aristotele (2016b, p. 1691) considerava invece il paradosso come uno dei «fini a cui mirano coloro che praticano l’arte della contesa e che desiderano primeggiare nei discorsi». Egli lo includeva quindi fra le manovre paralogistiche (ossia logicamente scorrette) adoperate dal sofista per prevalere sull’avversario nel corso di una disputa, inducendo quest’ultimo a formulare, appunto, «affermazioni paradossali», «contrarie a quelle sostenute dai più o dai sapienti» (ivi, p. 1751); in tale contesto, e conseguentemente nella tradizione successiva che farà capo all’*Organon*, il paradosso viene dunque a essere assimilato alla sfera semantica dell’errore, dell’inganno e della manipolazione capziosa (Panizza, 1997).

In ambito latino, la fortuna del termine è invece prevalentemente associata al libello ciceroniano dei *Paradoxa stoicorum*. Nell’opera, le tesi in apparenza bizzarre della morale stoica sono definite «admirabilia contra opinionem omnium» e sono celebrate alla stregua di verità incontrovertibili: tali «paradossi», scrive l’Arpinate, sono «profondamente veri, come se fossero usciti dalla bocca di Socrate» (Cicerone, 2003, p. 56). Si noti, dunque, come il testo ciceroniano promuova una valenza semantica del paradosso diametralmente opposta a quella tramandata da Aristotele, che lo inquadrava piuttosto nel campo delle fallacie logiche e del discorso in-

gannevole. Per Cicerone, viceversa, in quei paradossi, comunemente mal compresi e dileggiati, dimora l'intrinseca nobiltà della morale stoica, che attraverso massime come «l'onestà è l'unico bene» o «solo il sapiente è ricco» dischiude la via verso uno stile di vita alternativo a quello consuetudinario. La fortunata definizione ciceroniana di *paradoxa* compare ancora, con qualche variazione, in numerose edizioni cinquecentesche del *Dictionarium latinum* del Calepino. Alcuni umanisti, tuttavia, si scagliarono contro l'audacia dell'Arpinate e i suoi «verissimi» paradossi, come Marco Antonio Maioragio (1546), i cui *Antiparadoxon libri VI* sottoposero a esame critico i precetti esaltati da Cicerone al fine di mostrarne la falsità.

3. Il paradosso riveste un ruolo particolarmente significativo anche in ambito teologico. Da un punto di vista generale, nonostante la complessità del tema impedisca di fornirne in questa sede un'illustrazione esaustiva, si può ammettere che il paradosso divenga, in tale contesto, uno degli strumenti privilegiati per esprimere l'incommensurabilità fra i limiti gnoseologici propri della dimensione umana e l'infinita trascendenza della dimensione divina.

Significativo a tale proposito è, nel xv secolo, il caso di Niccolò Cusano, il cui pensiero, imperniato sulla dialettica fra l'infinità del principio divino e la finitezza delle creature, si serve di numerose immagini paradossali per esprimere l'inadeguatezza della ragione umana di fronte alle verità di Dio. Un esempio in tal senso è rappresentato dal concetto ossimorico di «dotta ignoranza»: la sola conoscenza che l'uomo può acquisire con certezza, per Cusano, è proprio la consapevolezza del fatto che non si dà, per l'uomo, possibilità di conoscenza certa, se non quella del limite che preclude il possesso di tale certezza. Secondo il teologo, inoltre, Dio è *coincidentia oppositorum* e la ragione umana, vincolata com'è al principio aristotelico di non contraddizione, si trova impossibilitata a comprenderne l'essenza, proprio come si trova impossibilitata, per i suoi limiti intrinseci, a operare la quadratura del cerchio. Ciò, tuttavia, non esclude per l'uomo la possibilità di accostarsi al divino in altri modi, ad esempio attraverso un'intuizione intellettuale in grado di oltrepassare sia le barriere della ragione discorsiva sia, di conseguenza, il principio di non contraddizione. Prendendo le distanze dalla logica classica, Cusano propone quindi un modello epistemologico alternativo, che include anche il paradosso e la contraddizione fra le possibili vie di accesso ai contenuti della conoscenza.

4. Un ulteriore filone antico destinato a riscuotere notevole fortuna in età umanistica è quello dei paradossi retorici. Con tale espressione sono

indicate le composizioni di stampo tipicamente sofistico note come elogi o biasimi paradossali, di cui è celebre esempio l'*Encomio di Elena* attribuito a Gorgia di Leontini. La dimensione paradossale di queste composizioni nasceva dall'inversione dei termini propri dei discorsi epidittici di lode e biasimo, assai comuni nella vita pubblica ateniese: rovesciando l'impianto tradizionale, nonché le più comuni regole del buon senso, tali composizioni miravano all'esaltazione di quanto comunemente ritenuto indegno di lode (come gli insetti o le malattie) e al vituperio di quanto ritenuto indegno di biasimo (come gli eroi omerici).

La loro riscoperta umanistica si deve in gran parte all'arrivo in Italia dei testi del retore Luciano di Samosata (Mattioli, 1980; Fantappiè, Riccucci, 2018), i quali, adoperati in un primo momento come materiale didattico per lo studio del greco, godettero di ampia diffusione e introdussero gli umanisti alla scrittura paradossale. Fra coloro che si cimentarono nelle traduzioni o nei rifacimenti dei modelli antichi, dando luogo a ciò che Rosalie Colie (1966, p. 33) ha incisivamente definito una «epidemia» di testi paradossali, occorre menzionare almeno Guarino Veronese, che tradusse in latino l'*Encomio della Mosca* di Luciano, e Leon Battista Alberti, che compose a sua volta un elogio dell'insetto. In molti si confrontarono con questo particolare esercizio letterario, inizialmente vincolato alla sola lingua latina, poi, dal XVI secolo, apertosi anche al volgare, come nel caso del *Dialogo della Discordia* e del *Dialogo dell'Usura* di Sperone Speroni (Katiniš, 2018, pp. 75-105; cfr. anche Figorilli, 2008).

Nonostante il rimarchevole successo, il giudizio denigratorio espresso da Aulo Gellio (1992, p. 1251) nei confronti di quelle «materie spregevoli, [...] che i Greci chiamano argomenti paradossali» continuò a gravare su questo tipo di composizioni almeno per tutto il XV secolo: un riferimento a tale «materia infamis» è presente anche in un testo chiave della cultura umanistica come l'epistola di Giovanni Pico della Mirandola (2018, p. 99) a Ermolao Barbaro del 1485. Tuttavia, rispetto alla leggerezza gratuita che caratterizzava i modelli antichi, si va ora imponendo l'idea di sfruttare sagacemente l'artificio paradossale trasformandolo in un «*lusus serio*», formula ossimorica che è già di per sé indicativa di un atteggiamento culturale disposto a esplorare le potenzialità speculative della contraddizione e, appunto, del paradosso. In quest'ottica, l'encomio scherzoso diviene quindi una strategia, retorica e filosofica insieme, attraverso cui denunciare i tratti più assurdi – e spesso propriamente paradossali – del reale, della società, o dell'ordine costituito, mascherando la gravità dei contenuti affrontati tra le maglie di uno stile leggero e sollazzevole. L'esempio più compiuto di questo

nuovo approccio al genere epidittico paradossale è con ogni probabilità l'*Elogio della follia* di Erasmo da Rotterdam (1511), in cui l'autore rivendica a chiare lettere la dignità letteraria dell'elogio scherzoso: anche attraverso le inezie (*nugae*) è possibile richiamare l'attenzione su questioni della massima serietà, a patto che l'operazione sia condotta in maniera assennata e non frivola.

5. All'origine della ricca fioritura di scritti paradossali fra XV e XVI secolo è stata collocata, quale condizione tipica dell'eterogeneo tessuto culturale che caratterizzò questo periodo della storia europea, la compresenza di più "verità" in competizione fra loro (Colie, 1966, p. 37; Hartung, 2003, p. 111). Un caso emblematico in tal senso riguarda la difficile convivenza fra verità di fede discordanti che si impose a seguito della Riforma. Il concetto di "eterodossia", riferito a dottrine religiose "diverse" da quelle canoniche, non è infatti etimologicamente troppo distante dal nostro lemma "paradosso": ne è esempio un passo della lettera del 1538 in cui il cardinale Gasparo Contarini, polemizzando contro la dottrina della predestinazione, scrive: «I lutherani hanno detto, mossi da superbia, *cum certe propositione paradoxe*, che il nostro arbitrio non è libero, ma è servo» (Daenens, 1989, p. 105).

Ma, se le tesi di chi si scaglia contro l'"ortodossia" ecclesiastica sono provocatoriamente definite "paradossali", il lemma diviene altresì un'arma di dissimulazione e propaganda in mano agli stessi eterodossi. È questo, probabilmente, il caso dei *Paradossi*, cioè *sentenze fuori del comun parere* di Ortensio Lando, autore lombardo vissuto nella prima metà del XVI secolo (Seidel Menchi, 1974). Nell'opera in questione, pubblicata anonimamente a Lione nel 1543 e costellata di criptici riferimenti a dottrine riformate (per un'analisi, cfr. l'introduzione di Antonio Corsaro in Lando, 2000), l'autore argomenta a favore di trenta affermazioni provocatorie che, riecheggiando il modello ciceroniano dei *Paradoxa stoicorum*, fanno a pugni con una serie di luoghi comuni stereotipati e inneggiano a uno stile di vita sobrio e anti-convenzionale, tacitamente ricalcato sui valori della semplicità evangelica.

In tale contesto di accesa polemica religiosa, si torna a riflettere anche sul significato prettamente teologico del termine "paradosso", talvolta interpretato come vero punto archimedeo del messaggio cristiano: rifacendosi a uno spiritualismo di matrice eckhartiana, Sebastian Franck (2009, p. 24) afferma, nei *Paradoxa ducenta octoginta* (1534), che «il vero senso della Scrittura [...], non è altro che un eterno paradosso (*Wunderrede*), certo e vero contro ogni vanità, apparenza, credenza e opinione del mondo intero».

6. Il caso di Giordano Bruno, per la sua peculiarità, merita una specifica trattazione. È curioso, ma meritevole di essere segnalato in questa sede, che il logico e matematico ottocentesco Augustus De Morgan (2015, p. 40), nella sua raccolta *A Budget of Paradoxes* (1872), rinunci al tentativo di presentare esaustivamente gli aspetti paradossali del pensiero del filosofo nolano, poiché, a suo dire, «Giordano Bruno was all paradox». Se tale osservazione ci aiuta senz'altro a inquadrare la natura controcorrente della filosofia bruniana, in perenne conflitto con la *doxa* rappresentata dalle tradizioni culturali e religiose dominanti, le occorrenze testuali del lemma nel *corpus* bruniano sono esigue e concentrate nella *Cena de le Ceneri*, dialogo del 1584 in cui il filosofo presenta le proprie idee sull'infinità del cosmo e sui mondi innumerevoli attraverso un acceso dibattito con i teologi di Oxford.

“Paradosso”, nella *Cena*, è termine con cui sono indicate le tesi della filosofia bruniana, in contrasto con la tradizione cosmologica aristotelico-tolemaica: «Ai di passati vennero doi al Nolano [...] per intender il suo Copernico e altri paradossi di sua nova filosofia» (Bruno, 2000a, p. 23). Poco più avanti nel dialogo, Bruno lega inoltre il termine allo scompiglio culturale che si origina dallo scontro fra le nuove proposte cosmologiche e il precedente paradigma. Così il pedante Prudenziò, che impersona proprio quella *doxa* avversata dal Nolano, afferma: «Io sono amico de l'antiquità; e quanto appartiene a le vostre opinioni o paradossi, non credo che sì molti e sì saggi sien stati ignoranti, come pensate voi et altri amici di novità» (ivi, p. 33). Spicca il rapporto originale che, accantonando il disappunto di Prudenziò, Bruno instaura fra “paradosso” e “rinnovamento”: la *novitas*, di cui il paradosso è portavoce, non è da intendersi tanto come novità in senso temporale, bensì, piuttosto, come *renovatio*, ossia come rischiaramento della ragione ottenebrata da secoli di errori e false credenze. La verità, annunciata dalla *nova filosofia*, ha quindi necessariamente una componente “paradossale”, perché per imporsi deve anzitutto combattere la *doxa* costituita dalle pregiudizievole convinzioni dei più, ai quali, scrive Bruno, «con argute persuasioni» bisognerebbe «spogliarle» quanto si può di quella stolta opinione, a fin che si rendano uditori», avviati, quindi, all'apprendimento della verità (ivi, p. 35).

In un contesto diverso da quello sin qui esaminato, il paradosso diviene in Bruno anche bersaglio polemico, qualora il termine sia inteso come elemento che svaluta le facoltà intellettuali dell'uomo per piegarle all'arbitrio dell'irrazionalità o del nonsenso. È questo il cuore del concetto bruniano di «asinità», cioè la volontaria abdicazione dell'intelletto a favore della fede, di cui il filosofo intravede le origini nella paradossale dialettica fra sapienza

e ignoranza tracciata da Paolo di Tarso nella prima lettera ai Corinzi: «Or non avete voi unqua udito, che la pazzia, ignoranza et asinità di questo mondo è sapienza, dottrina e divinità in quell'altro?» (ivi, p. 701). «Asinina», inoltre, è la condizione del mistico che vive un'esperienza estatica, caratterizzata dalla totale perdita di senno, cui aveva inneggiato Erasmo da Rotterdam nelle ultime pagine dell'*Elogio della follia*. A questi temi sono dedicate molte delle infuocate pagine della *Cabala del cavallo pegaseo* (1585), dove, in chiara polemica con Paolo ed Erasmo, è velenosamente tessuto un paradossale encomio dell'«asinità» cristiana.

7. Nel corso della prima età moderna permangono in uso sia l'accezione moraleggiante del discorso paradossale (come nel caso dei *Paradossi morali* di Alessandro Sperelli, stampati a Roma fra il 1640 e il 1653), sia il ricorso al termine come sinonimo di “fallacia” ed “errore”. Significativa è la definizione che ne offre Cristoforo Bronzini (1624, pp. 9-10) nel suo *Dialogo sulla dignità delle donne*, in cui, prendendo esplicitamente le distanze dal modello ciceroniano e da quei «mostruosi Paradossi che gli Stoici a gli Huomini presentar soleano», l'autore sottolinea viceversa la duplicità semantica del termine: «Paradosso è argomento di bugia e protesta di verità, a che volendo per lo contrario rispondere è un maggiormente confermarlo, secondo la regola del Logico». Il discorso paradossale continua cioè a rappresentare un canale comunicativo dalle potenzialità estremamente variegate, che si «avvolge nelle contraddizioni», servendosi del «falso per dimostrare il vero» e del «vero per dimostrare il falso» (Daenens, 1989, p. 100).

Tracce di un utilizzo del termine nel significato di “errore” si trovano ancora nel *Dictionnaire historique et critique* di Bayle, in cui la dibattuta tesi di Gómez Pereira (poi cartesiana) che gli animali siano privi di anima sensitiva è definita un «paradoxe», in quanto avversa al senso comune e alle «doctrines les mieux établies» (Bayle, 1720, pp. 2227-33; Spallanzani, 2011). È tuttavia opportuno sottolineare come nel XVII secolo, e nel pensiero di Bayle in particolar modo, il paradosso inteso come ragionamento in grado di «scuotere le certezze acquisite» vada legandosi a istanze filosofiche marcatamente scettiche, divenendo strumento prezioso per la messa in discussione di ogni dogmatismo, sia esso di tipo fideistico o razionale (Paganini, 1980, pp. 25-7).

8. Nel terminare questa breve analisi si osservi come, al di là delle molteplici occorrenze esaminate, “paradosso” sia anche una categoria stori-

grafica efficace per leggere le complesse, e talvolta contrastanti, dinamiche che contraddistinguono il Rinascimento, «mondo aperto, discontinuo e contraddittorio», che «rifiuta le articolazioni rigide di una logica statica, inette a cogliere la plastica mobilità dell'essere» (Garin, 1993a, p. 17). È stato sottolineato come autori del calibro di Leon Battista Alberti, Giordano Bruno o Niccolò Machiavelli siano caratterizzati da un pensiero tutt'altro che lineare e pacifico, la cui ricchezza trova piena realizzazione proprio nella costante dialettica fra luci e ombre, fra «disincanto e furore» (Ciliberto, 2005a, p. 3) e in cui il tema della tensione fra contrari gioca un ruolo esistenziale e filosofico cruciale. In questo senso, il paradosso diviene categoria funzionale per riflettere l'eterogeneità delle idee circolanti in questi secoli, refrattarie a una sistematizzazione univoca, a cui spesso si accompagna la messa in discussione della "verità" intesa come dato monolitico e cristallizzato. Con l'avanzare dell'età moderna, a tale atteggiamento di apertura verso le potenzialità speculative della contraddizione va progressivamente affiancandosi un diverso metodo d'indagine, quello della ragione scientifica, che torna a privilegiare l'accezione prettamente logica del paradosso e che, con il decisivo contributo di Immanuel Kant, farà dell'"antinomia" il dispositivo razionale in grado di determinare i limiti della razionalità stessa.

Fonti

Aristotele (2016b); Bayle (1720); Bronzini (1624); Bruno (2000a); Cicerone (2003); De Morgan (2015); Franck (2009); Gellio (1992); Lando (2000); Maioragio (1546); Pico della Mirandola (2018); Quine (1966).

Bibliografia

Ciliberto (2005a); Colie (1966); Daenens (1989); Fantappiè, Riccucci (2018); Figorilli (2008); Garin (1993a); Hartung (2003); Katinis (2018); Mattioli (1980); Paganini (1980); Panizza (1997); Seidel Menchi (1974); Spade (1987); Spallanzani (2011).

Perfettibilità

di Giovanni Paoletti

La storia della parola “perfettibilità” si è svolta in un tempo e in uno spazio delimitati. I suoi episodi più rilevanti sono infatti situati sull’arco di poco più di cinquant’anni e si concentrano prevalentemente nell’area culturale di lingua francese. All’altezza del 1755, quando apparve nel secondo *Discorso* di Rousseau, *perfectibilité* era poco più di un «dotto neologismo», come lo definisce Jean Starobinski (in Rousseau, 1964a, p. 1317, n. 3). Subito dopo Rousseau, che peraltro non ne fece più uso, il termine fu oggetto quasi soltanto di critiche e riserve, non tanto nel suo significato generale di “capacità di perfezionarsi”, quanto nell’accezione specifica e per più versi paradossale che proprio Rousseau le aveva conferito. Mentre faticava a trovare degli equivalenti non generici nelle altre lingue europee, il lemma conobbe nuova fortuna in Francia a partire dagli anni Ottanta del secolo, come testimoniano fra gli altri Buffon, Diderot o Condorcet: ma ciò avvenne all’insegna di una marcata polisemia e la perfettibilità venne intesa in significati assai diversi da quello di Rousseau, quando non esplicitamente contrapposti ad esso. Con l’*Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* (composto nel 1793-94) di Condorcet, la “perfettibilità”, detta allora “indefinita”, aveva legato la sua traiettoria a una riflessione sulla storia dettata dal bisogno di comprendere e orientare la Rivoluzione francese. E quando, nel dibattito postrivoluzionario, la parola si trovò al centro di una vera e propria *querelle*, a cui parteciparono fra gli altri Madame de Staël e Benjamin Constant, le sue implicazioni concettuali risultarono di fatto indissolubili da una posta in gioco politica: discutere di perfettibilità divenne una maniera di confrontarsi sul modo di uscire dalla Rivoluzione e di conservarne l’eredità (Lotterie, 2006, p. 137). Parola simbolo dei Lumi, la “perfettibilità” sembra infine tramontare con essi: autori molto diversi fra loro, ma altrettanto emblematici di una nuova stagione filosofica come Comte e Hegel la respinsero a inizio Ottocento con il medesimo gesto con cui fondarono le loro teorie o filosofie della storia.

Rousseau

Nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* (1755), la parola *perfectibilité* conta quattro occorrenze, due delle quali sottolineate in corsivo dall'autore, che ne rivendica così la novità. In realtà non si trattava di un neologismo in assoluto: sia il latino *perfectibilitas* che il francese *perfectibilité* erano attestati (ad esempio in Lullo o nella letteratura alchemica del Seicento: Binoche, 2018, p. 58). Ma era sicuramente nuovo il significato con cui Rousseau utilizzava il termine. Nel *Discorso*, la perfettibilità è introdotta al momento di illustrare la differenza antropologica, cioè la differenza specifica tra uomo e animali. Mentre sul piano fisico tra l'uomo naturale e gli altri animali non si riscontrano differenze essenziali, afferma Rousseau (2006b, p. 48), sul piano "metafisico" (cioè relativo alla genesi dell'intelligenza e allo sviluppo delle facoltà mentali, secondo l'accezione settecentesca del termine) vi sono due fondamentali elementi di diversità, il libero arbitrio e, appunto, la perfettibilità, ovvero la

facoltà di perfezionarsi, facoltà che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre ed è propria a noi, sia alla specie che agli individui, mentre un animale dopo qualche mese è quello che sarà per tutta la vita e la sua specie dopo mille anni è ancora quella che era nel primo anno del millennio.

Rispetto al criterio più tradizionale, nonché metafisicamente più impegnativo, della libertà o libero arbitrio, la perfettibilità aveva il vantaggio di costituire una prova incontestabile, perché empiricamente osservabile, dell'irriducibilità della natura umana alla mera organizzazione fisica comune anche agli altri animali: in una parola, della spiritualità dell'uomo. Ma il modo in cui Rousseau presenta e illustra la perfettibilità, lungi dall'andare da sé, comporta diversi aspetti paradossali.

a) Un primo paradosso è che la parola stessa "perfettibilità" sembra presupporre un'idea di perfezione. Ma in Rousseau non è affatto così. La perfettibilità costituisce una sorta di "metafacoltà", la condizione di possibilità dello sviluppo di tutte le altre facoltà. Tale sviluppo, tuttavia, non consiste nel progressivo avvicinamento a un modello di perfezione prefissato (finalismo esterno, di tipo teologico), né nel compimento di un'essenza umana data fin dall'inizio (finalismo interno, di tipo storicista). Lo sviluppo delle facoltà «si effettua indipendentemente da qualsiasi paradigma che ne determinerebbe fin dall'inizio l'orientamento» (Binoche, 2018, p. 64).

La perfettibilità in Rousseau è la negazione della provvidenza e di ogni finalismo, un perfezionarsi senza la perfezione, il che costituisce anche la fondamentale differenza di significato del termine rispetto a ogni suo uso anteriore.

b) Di qui un secondo paradosso, ancora più difficile da accettare per i contemporanei. La perfettibilità è infatti all'origine, anzi è la *sola* origine, dell'infelicità umana. Questa deriva infatti per Rousseau, com'è noto, dall'allontanamento dall'innocenza originaria dello stato di natura e dalla nascita della disuguaglianza, con la tirannia dell'uomo sull'uomo:

Sarebbe triste per noi dover riconoscere – scrive Rousseau, con un condizionale retorico destinato ad essere inverato dalla sua argomentazione – che questa facoltà distintiva e quasi illimitata è la sorgente di tutte le sventure dell'uomo, che è essa che, con la forza del tempo, lo trae da quella condizione naturale nella quale egli passerebbe giorni tranquilli e innocenti, ed è essa che, facendone in ogni secolo sviluppare l'intelligenza e gli errori, i vizi e le virtù, a lungo andare lo rende tiranno di se stesso e della natura (Rousseau, 2006b, p. 48).

La perfettibilità innesca dunque un progresso, cioè, alla lettera e senza alcuna connotazione assiologica, un incedere, un cambiamento. Ma tale progresso non costituisce affatto necessariamente un miglioramento, anzi è caratterizzato da una costitutiva ambivalenza («l'intelligenza e gli errori, i vizi e le virtù»). Si può dire dunque che, a causa della perfettibilità, la condizione umana peggiora progredendo.

c) Ciò chiama in causa, in terzo luogo, lo statuto logico della perfettibilità. Il suffisso *-ibile* comporta l'idea di una possibilità, un poter essere o un poter fare. Non è affatto chiaro, tuttavia, di che genere sia tale possibilità. Va escluso che si tratti di una potenzialità da sviluppare, in base a un modello finalistico di stampo aristotelico. Ma non è nemmeno una pura possibilità completamente indeterminata, la “possibilizzazione di tutti i possibili”, il che porterebbe a negare l'esistenza di una costituzione naturale dell'uomo e ad affermare piuttosto la totale coincidenza fra la differenza antropologica e la sfera dell'artificio o della convenzione, come ha sostenuto Leo Strauss in *Diritto naturale e storia* (1953). In assenza di un modello unico di perfezione, l'accento cade invece sulla molteplicità dei percorsi o delle forme di esistenza a cui la perfettibilità può dare luogo (Tinland, 2004, p. 74), senza che tale molteplicità comporti però la loro assoluta indeterminatezza o equivalenza: si parlerà allora piuttosto di perfezioni relative e plurali (Binoche, 2018, p. 72).

d) Un ulteriore paradosso della perfettibilità consiste nel modo in cui tali

possibilità vengono a realizzarsi. Rousseau parla di facoltà di perfezionarsi, ma il suffisso riflessivo (*-si*) non significa che il perfezionamento sia un processo spontaneo, unicamente fondato sull'iniziativa del soggetto perfettibile. Nell'inesco della perfettibilità giocano infatti un ruolo fondamentale le «circostanze», le «cause esterne» o i «casi fortuiti», su cui Rousseau (2006b, p. 70) insiste in particolare all'inizio della seconda parte del *Discorso*: «ostacoli della natura», variazioni climatiche, fenomeni naturali straordinari come fulmini ed eruzioni. Ciò introduce nella dinamica della perfettibilità una dimensione di contingenza: senza il concorso di tali circostanze, che «sarebbero potute non sorgere mai», la perfettibilità non si sarebbe attualizzata e l'uomo naturale «sarebbe eternamente rimasto nella sua condizione primitiva». Ciò significa inoltre che *altre* circostanze avrebbero potuto nascere e la perfettibilità dunque prendere altre forme e imboccare altri percorsi. I due casi hanno implicazioni diverse: nel primo, a essere contingente è la storia in generale; nel secondo, è *questa* specifica storia, da cui segue che una storia *diversa da essa* è forse ancora possibile (Binoche, 2018, p. 68). La nozione di perfettibilità prende senso all'interno di una temporalità singolare, legata a quel dispositivo teorico *sui generis* che è la storia ipotetica ricostruita nel secondo *Discorso*: una storia congetturale, ma non per questo arbitraria o fantastica, in cui la contingenza delle premesse (gli avvenimenti di partenza) non intacca la necessità delle conseguenze e che ha come obiettivo di svelare, tramite una storia naturale dell'origine, la presunta naturalità della disuguaglianza.

Questo permette di precisare meglio a quali esigenze teoriche rispondeva il conio del neologismo da parte di Rousseau. Come fattore di distinzione tra l'animale e l'uomo, la perfettibilità aveva il vantaggio sul libero arbitrio di costituire un elemento empiricamente osservabile e soprattutto accettabile anche dall'ala materialista dei *philosophes*, contro la quale Rousseau rivendica, proprio sulla base della perfettibilità, l'irriducibilità dell'umano alla sensibilità o alla mera organizzazione corporea (Salaün, 2004, p. 202). A questa necessità polemica, fondamentale, ma anche puntuale nell'economia del *Discorso*, si aggiunge però una motivazione più strutturale, che lega in profondità la nozione di perfettibilità al tipo di storia filosofica e di storicità messe in scena da Rousseau (Toto, 2013): una storicità complessa, non lineare e non teleologica, ipotetica e in parte aleatoria, ma allo stesso tempo, proprio in quanto filosofica e congetturale, dotata di una potente capacità esplicativa e animata da un'istanza critica non meno forte. La perfettibilità è ciò che consente di pensare una storia siffatta: di «riunire sotto un solo punto di vista questa lenta successione di avvenimenti e di circostanze nel

loro ordine più naturale» (Rousseau, 2006b, p. 72). Gli aspetti paradossali della nozione di perfettibilità fanno parte integrante di questo dispositivo teorico e ne segnalano la profonda novità rispetto ad altre concezioni del tempo storico, una novità che soltanto in parte sarà compresa e ripresa dopo Rousseau.

La nozione di perfettibilità del secondo *Discorso* non manca nemmeno di aspetti propriamente problematici e lascia in eredità alla storia successiva del lemma, oltre al carico di paradossale originalità, anche alcune questioni aperte o irrisolte. La prima riguarda il rapporto fra la perfettibilità e lo stato di natura. Entrambi posti sotto il segno della naturalità, sembrano tuttavia agire l'una contro l'altro, dato che la perfettibilità è il fattore naturale che rompe l'equilibrio dello stato di natura. Portatori di opposte tendenze (alla stasi e al cambiamento), stato di natura e perfettibilità sembrano divisi da uno iato che rende difficile spiegare come si passi dall'uno all'altra: dalla condizione idilliaca dell'uomo naturale ai mali portati dalla perfettibilità.

Se un problema si pone dal lato del principio, un altro s'incontra dal lato della fine. Al momento di introdurre il concetto di perfettibilità, Rousseau la definisce «quasi illimitata» (*presque illimitée*), senza però precisare in che senso sia «illimitata» e soprattutto la ragione del «quasi». La conclusione circolare del secondo *Discorso*, quando alla fine della storia il dispotismo ripristina a modo suo l'uguaglianza della condizione naturale, lascia pensare a una sorta di compimento del processo, e dunque a un limite imposto alla perfettibilità. È tuttavia un compimento sinistro, perché nel dispotismo l'uguaglianza si realizza non nella libertà, ma nell'assoluta sottomissione. L'analogia fra l'origine e la fine comporta dunque uno scarto che rende la circolarità imperfetta e lascia sempre aperta la possibilità di un'altra storia. A una prima impressione, la perfettibilità sembra destinata a fare da ponte fra l'origine e il compimento, fra un grado zero di perfezione e la sua piena realizzazione. Ma in realtà non è così. L'origine, cioè la condizione naturale, invece di essere assenza di perfezione, è in Rousseau già perfetta. E d'altra parte in lui la malinconia dell'origine fa tutt'uno con la consapevolezza della sua irripetibilità, l'impossibilità di ripristinare la perfezione perduta. Invece di saldare l'origine al compimento in un processo lineare e graduale di perfezionamento, la perfettibilità rousseauiana sembra mettere radicalmente in questione entrambi i termini del percorso.

Infine, la perfettibilità si dispiega secondo Rousseau su due livelli diversi, quello dell'individuo e quello della specie («è propria a noi, sia alla

specie che agli individui [*réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu*] »). Non è affatto chiaro, tuttavia, quale relazione vi sia fra il piano individuale e quello collettivo: se ad esempio si tratti di un mero parallelismo; se il perfezionamento individuale produca per accumulo, imitazione e abitudine quello della specie; oppure se sia il perfezionamento della specie a rendere possibile anche quello dei singoli individui. Al suo primo avvio la perfettibilità non può che agire su e all'interno dell'individuo, che nella sua condizione naturale è isolato dai suoi simili; ma è anche vero che la perfettibilità poi conosce, per una sorta di effetto di retroazione, una potente accelerazione (nel bene e per Rousseau soprattutto nel male) dalle relazioni e dai legami sociali che essa stessa ha permesso di stabilire. In questo senso la perfettibilità appare come una «cerniera tra il biologico e il sociale» (Labussière, 2004, p. 101), in cui l'attività individuale, una volta svincolata dalla condizione naturale di partenza, si dispiega in uno spazio collettivo, con in più la sorprendente particolarità che la perfettibilità dell'individuo concorre all'origine e allo sviluppo della disuguaglianza, cioè a una lacerazione della collettività.

2

Da Rousseau a Condorcet

Subito dopo Rousseau, la “perfettibilità” conobbe una fortuna controversa, oscillando fra almeno tre tipi diversi di reazioni: rifiuto, banalizzazione, rielaborazione. Rimase invece praticamente esclusa una ripresa fedele della posizione di Rousseau, che fu dunque anche da questo punto di vista un paradossale iniziatore: dette avvio alla storia del termine, ma fu solo indirettamente coinvolto, quando non escluso, dai suoi sviluppi. Un'altra circostanza singolare è che il termine non è più usato dallo stesso Rousseau dopo il secondo *Discorso*, rimanendo dunque un *hapax* nella sua opera: una scelta forse dettata proprio dalle reazioni che il *Discorso* e in particolare l'idea di perfettibilità avevano suscitato. Accenti esplicitamente antirousseauiani sono infatti frequenti nella prima diffusione della parola, da parte di chi rimproverò a Rousseau di aver tradito, con un criterio troppo debole e pericolosamente “naturale”, la differenza essenziale posta da Dio fra l'uomo e le altre creature, prestando così il fianco all'irreligiosità, se non promuovendola apertamente (Salaün, 2004, pp. 205-6). Il *Dictionnaire de Trévoux* (1771, p. 675), voce ufficiale dei gesuiti, riassume così i termini di questa reazione apologetica alla perfettibilità:

Perfectibilité. Terme Didactique. *Perfectibilitas*. Qualité de ce qui peut être perfectionné, qui est capable de perfection. On dira que M. Rousseau (dans son Discours sur l'inégalité des conditions) assure à l'homme ses principaux attributs, sa liberté et sa perfectibilité. Quelle liberté! Quelle perfectibilité! Une liberté dont celle des brutes est l'image, une perfectibilité dont l'instinct est le guide et le modèle.

Pur faticando talora a trovare equivalenti semanticamente adeguati in altre lingue, a partire dalle traduzioni del secondo *Discorso* (ma sulla più ampia ricezione europea della perfettibilità, in autori come Malthus, Godwin o Fichte, cfr. Binoche, 2007, pp. 257-300), la parola non cessa di circolare, caricandosi via via di significati plurimi e anche divergenti: riaffermata ora in una chiave teologica, come primo germe di provvidenza posto nell'uomo dal Creatore, oppure ridotta a semplice e generico sinonimo di accrescimento del patrimonio intellettuale e morale del genere umano (esempi in Blanckaert, 2004, pp. 118-23).

Diverso è il caso di quelle rielaborazioni della perfettibilità che si fanno carico delle principali questioni sollevate da Rousseau. Buffon si appropria del termine "perfettibilità" abbastanza tardi, alla fine degli anni Settanta, anche se l'idea secondo cui la capacità di perfezionarsi tramite le invenzioni e il linguaggio distingue la specie umana dalle altre si trova già nell'*Histoire naturelle* (1749) e ha verosimilmente ispirato lo stesso Rousseau. Quando riprende anche la parola, nell'articolo *Perroquet* dell'*Histoire des oiseaux* (1779), Buffon (2007, p. 1151) affronta in primo luogo la questione se il soggetto della perfettibilità sia l'individuo oppure la specie, optando risolutamente per la seconda: mentre la perfettibilità individuale, la sola ad aver corso nel mondo animale, si limita a trasmettere invariate le caratteristiche comportamentali da individuo a individuo, dai genitori ai figli, la «perfectibilité d'espèce», tramite l'accumulo delle esperienze delle generazioni anteriori, consente all'uomo «con un saggio impiego del tempo, [di] approfittare di tutti gli istanti della durata della sua specie per perfezionarla sempre di più». La differenza specifica tra uomo e animale non consiste dunque nel possesso o meno della perfettibilità, ma nel tipo di perfettibilità posseduto (per altri aspetti relativi della riflessione di Buffon, cfr. Blanckaert, 2004, pp. 125-36).

Diderot, in particolare nella *Réfutation d'Helvétius* (1774), mette a fuoco invece un altro dei problemi sollevati dalla perfettibilità secondo Rousseau, cioè il suo rapporto con la natura (Salaün, 2004). Di Rousseau, Diderot (2004, p. 557) accetta la constatazione di partenza (l'uomo è perfettibile, l'animale no), ma la spiega, a differenza di Rousseau, proprio a

partire dall'organizzazione fisica dell'essere umano. In essa non c'è infatti un senso dominante sugli altri e la mente è in grado di combinare ogni sorta d'idea o di sensazione precisamente «perché non sente niente con forza [*parce qu'il ne sent rien fortement*]». La ragione e l'intelletto non sono altro che l'effetto emergente di tale mancanza: nient'affatto un germe di spiritualità, dunque, ma un istinto, l'istinto naturale proprio della nostra specie («anche l'uomo è una specie animale; la sua ragione non è altro che un istinto perfettibile e perfezionato»; ivi, p. 583). L'operazione di Diderot consiste allora nel mostrare che il criterio scelto da Rousseau per distinguere l'uomo dall'animale non era soltanto accettabile dai materialisti, ma anche pienamente dimostrabile a partire dalle loro premesse: non una confutazione del materialismo, dunque, ma la sua conferma.

L'ultima grande ripresa settecentesca del termine, quella del *Prospectus* o *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* di Condorcet (composto nel 1793-94), affronta infine il problema della natura «quasi illimitata» della perfettibilità. Fra i teorici settecenteschi della perfettibilità, «una dottrina nuova, che doveva assestare il colpo finale all'edificio già vacillante dei pregiudizi», Condorcet (2004b, p. 393) non cita Rousseau, segno di una distanza concettuale ormai grande rispetto alle posizioni del secondo *Discorso*. In primo luogo, la perfettibilità per Condorcet non è un criterio di distinzione fra uomo e animali. Anch'essi, infatti, ne sono provvisti e la differenza con la perfettibilità umana è più di scala e di ampiezza che di natura (Condorcet, 2004a, pp. 483-4). In secondo luogo, si tratta senza più indecisioni della perfettibilità della specie: la dimensione in cui la perfettibilità si realizza e si osserva è quella collettiva e tendenzialmente universale del genere umano, colto nell'interezza del suo sviluppo storico, dalle prime associazioni alla Repubblica francese (e oltre). L'obiettivo del *Tableau historique* che Condorcet si propone di scrivere è

mostrare sia con fatti che con il ragionamento che la natura non ha fissato alcun termine al perfezionamento delle facoltà umane, che la perfettibilità dell'uomo è realmente indefinita, che i progressi di tale perfettibilità ormai indipendenti dalla volontà di coloro che vorrebbero fermarla hanno come unico termine la durata del globo su cui la natura ci ha gettato (Condorcet, 2004b, pp. 234-5, *Préambule*).

In terzo luogo, la storia che si articola lungo l'asse della perfettibilità è una storia *progressiva* della ragione umana: di un progresso non lineare, esposto a rallentamenti e battute d'arresto, conquistato dalla ragione attraverso un

duro e lungo conflitto con l'errore e il pregiudizio (Schandeler, 2000a), eppure anche certo nella sua direzione e alla lunga inarrestabile nel suo avanzamento, ben diverso dunque dall'anticlimax della storia rousseauiana della disuguaglianza.

Infine, la perfettibilità per Condorcet è *indefinita*. Condorcet elimina la clausola limitativa di Rousseau («*quasi* illimitata»), intendendo più precisamente il significato di “indefinita” in una chiave temporale (indefinito rispetto al futuro), mentre in Rousseau (e anche in Diderot) “illimitato” poteva altrettanto bene indicare la molteplicità di direzioni e forme che la perfettibilità è suscettibile di prendere, direzioni e forme almeno in parte imprevedibili in quanto prive di un *télos* univoco. Al contrario, lo sviluppo della perfettibilità per Condorcet è prevedibile, come testimonia la celebre Decima epoca del *Prospectus* (*Des progrès futurs de l'esprit humain*), e coincide con i progressi della mente umana e i loro effetti sul piano morale e politico, in primis la distruzione della disuguaglianza (Condorcet, 2004b, p. 429, Decima epoca).

Con l'aggettivo “indefinita” Condorcet esprime la ragionevole certezza – il «*motif de croire*», secondo un'espressione desunta dai suoi studi sulla probabilità – che i progressi dello spirito umano non si fermeranno («*ils ne doivent point s'arrêter*»; *ibid.*). In altre parole, la dimostrazione della perfettibilità per mezzo del *tableau historique* permetterebbe di escludere radicalmente dalla storia umana la possibilità di una stasi, di un'assenza di cambiamento. Se in Rousseau la perfettibilità si oppone a una concezione finalistica, teologica e provvidenzialistica del perfezionamento umano, in Condorcet si contrappone al pregiudizio che consiste nel negare la *possibilità stessa* del perfezionamento e del cambiamento. Tale pregiudizio può assumere formulazioni diverse, che il *Tableau historique* si propone appunto di confutare: l'immutabilità della natura umana supposta dalla concezione della storia come *magistra vitae*; la convinzione che gli uomini saranno sempre ciò che sono e dunque rischiararli è inutile, pericoloso o impossibile (ivi, p. 392; Schandeler, 2004, pp. 239-40); i millenarismi antichi e recenti, su tutti quello dei giacobini, ispirato dalla convinzione che fosse giunto il tempo di instaurare, con ogni mezzo, la repubblica perfetta (Binoche, 2018, p. 209). La teoria di Condorcet secondo cui la perfettibilità è «*réellement indéfinie*», più che una fuga nell'utopia, come è stata spesso interpretata, era un atto politico che mirava a respingere allo stesso tempo i conservatori e i radicali, la storia mai iniziata dei primi e la fine della storia dei secondi, gettando finalmente a terra l'edificio «già vacillante» dei pregiudizi.

Da Condorcet a Constant

L'*Esquisse* di Condorcet, pubblicato postumo nel 1795, divenne un'opera simbolo della stagione termidoriana, il che stimolò anche una rinnovata circolazione della parola e dell'idea della "perfettibilità". Fatta propria dagli *idéologues*, l'élite filosofica repubblicana egemone negli anni del Direttorio, avversata poi nel nuovo clima politico seguito all'ascesa di Napoleone, la "perfettibilità" si trovò per qualche anno al centro di un acceso dibattito, una «querelle de la perfectibilité», come la chiamò l'*idéologue* Roederer nel 1803 (Lotterie, 2006, p. 137). Un momento cruciale del dibattito fu la pubblicazione nel 1800 di *De la littérature* di Madame de Staël, allora prossima al gruppo degli *idéologues*. Pur riprendendo l'eredità di Condorcet, e con essa l'associazione fra la perfettibilità, i Lumi e gli ideali repubblicani, Madame de Staël mira anche a disinnescarne le potenzialità rivoluzionarie, in particolare la tendenza della perfettibilità a perdersi per la sua stessa indefinitezza in «interprétations absurdes» (Staël-Holstein, 1991, p. 59n), in prospettive di lungo periodo «pericolosamente fantasiose» (Binoche, 2018, p. 217), per utilizzarla invece come uno strumento per terminare la Rivoluzione e stabilizzare la Repubblica. Di qui una ridefinizione del termine: la perfettibilità per Madame de Staël non è indefinita in senso assoluto (lo è per il pensiero, non per le arti e l'immaginazione) e consiste in una marcia «lenta, ma continua dello spirito umano» (ivi, p. 65), dunque il contrario dell'accelerazione e del sommovimento tipici di una rivoluzione. Va distinta poi in perfettibilità dello spirito (*esprit*), che si sviluppa in «elevazione» e in «profondità», e in perfettibilità della specie, che si misura invece in estensione (ivi, pp. 62 e 59n). Quest'ultima distinzione le consente di descrivere il cammino della perfettibilità come un processo storico universale e comprensivo, in cui i momenti di arresto della perfettibilità dello spirito si rivelano nel medio o lungo periodo come fasi in cui la perfettibilità della specie ha continuato invece più o meno sotterraneamente a espandersi, coinvolgendo nuove nazioni, popoli e classi anche attraverso la potenza negativa della guerra o della sottomissione (ne sono esempi la dominazione romana, le invasioni barbariche, il Medioevo e il cristianesimo). In questo modo, Staël torna a immettere nella perfettibilità una dimensione di teodicea della storia che era profondamente estranea sia all'anti-finalismo di Rousseau che all'illuminismo laico di Condorcet:

Studiando la storia, mi sembra che si finisca per convincersi che tutti gli eventi principali tendono al medesimo fine, l'incivilimento (*civilisation*) universale. [...]

il tempo ci rivela un disegno nella sequenza di eventi che sembravano non essere altro che il puro effetto del caso; e dall'abisso dei fatti e dei secoli si vede sorgere un pensiero, sempre lo stesso (ivi, p. 162).

Dallo stesso alveo di discussioni e riflessioni nasce anche il contributo di Benjamin Constant. Compagno di Madame de Staël e ammiratore di Condorcet, Constant (2013) affronta il tema della perfettibilità nei primi anni dell'Ottocento, in una serie di scritti rimasti inediti e ripresi soltanto in piccola parte nei *Mélanges de littérature et de politique* del 1829. Si tratta in particolare del saggio *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, redatto attorno al 1805 e rimasto inedito, poi ripreso in forma abbreviata e con lo stesso titolo nei *Mélanges* del 1829. La perfettibilità della specie vi acquisisce un senso più esplicitamente politico: essa è infatti definita come «la tendance vers l'égalité» (Constant, 1995, p. 469), tendenza che si realizza storicamente nel passaggio a forme sempre meno forti e oppressive di disuguaglianza (dalla teocrazia originaria all'epoca attuale delle "convenzioni legali"). Cambiano anche in parte gli obiettivi polemici della nozione. Il problema storico e politico a cui la dottrina è chiamata a rispondere è infatti l'apparente ineluttabilità dell'oppressione. Ciò che la Rivoluzione ha messo in luce, nelle sue varie fasi, è per Constant la capacità del dispotismo di rinascere in forme sempre diverse e talora anche impercettibili agli attori stessi della storia, come il dispotismo ammantato di virtù dei giacobini o il dispotismo nascosto dietro quella tendenza della libertà dei moderni al ripiegamento individualistico sull'esistenza privata, di cui ha approfittato un potere autocratico come quello di Napoleone. Come per Condorcet, anche per Constant la dottrina della perfettibilità è un modo di opporsi a quest'impressione di ripetizione dell'identico, d'immutabilità del dispotismo, pensando e allo stesso tempo promuovendo il cambiamento. Rispetto a Condorcet, è più esplicito il fatto che la perfettibilità è anche l'oggetto di una presa di posizione politica, per quanto fondata su fatti e ragionamenti, rispetto al campo del possibile:

Tra i diversi sistemi che si sono susseguiti, combattuti e modificati, uno solo mi sembra spiegare l'enigma della nostra esistenza individuale e sociale, uno solo mi pare adeguato a dare uno scopo alle nostre fatiche, a motivare le nostre ricerche, a sostenerci nelle nostre incertezze, a risollevarci quando ci scoraggiamo. Questo sistema è quello della perfettibilità della specie umana (Constant, 2013, p. 113; 1995, p. 456).

Il cammino della perfettibilità, peraltro, si presenta come tutt'altro che lineare. Da una parte, l'irreversibilità del suo incedere obbedisce alla di-

namica delle azioni e reazioni, una coppia concettuale di cui Constant è stato uno dei più originali teorici (Starobinski, 2001; Constant, 1995, p. 471). Dall'altra, il suo esito rimane sospeso all'eventualità della catastrofe, che toglie allo sviluppo progressivo della specie il carattere della necessità:

Una calamità naturale, una nuova religione, un'invasione di barbari o qualche secolo di oppressioni continue, potrebbero togliere alla nostra specie tutto quello che la innalza, tutto quello che la nobilita, tutto quello che la rende contemporaneamente più morale, più felice e più illuminata (Constant, 2013, p. 113; cfr. Constant, 1995, p. 456).

La realizzazione della perfettibilità non è dunque garantita fin dall'inizio. Calamità naturali (in questo Constant segue Boulanger), ma anche e soprattutto mali sociali e politici (religioni, invasioni, oppressioni interiorizzate per lunga durata) possono sempre arrestare o sovvertire il cammino della perfettibilità. Tornano qui in un'ultima formulazione quell'apertura e quell'indefinitezza che già i principali teorici settecenteschi – da Rousseau a Condorcet – avevano considerato come costitutive della perfettibilità. Sono i medesimi aspetti che apparvero problematici e in definitiva inaccettabili nel contesto delle filosofie della storia d'inizio Ottocento, fondate su un'idea più forte e strutturata di sviluppo storico. In Comte alla perfettibilità si sostituisce l'idea di "sviluppo", il progresso consistendo nell'attualizzazione di una determinazione interna attraverso un nesso ben più organico e tutt'altro che indefinito fra passato e futuro (Macherey, 2004). All'Hegel (2004, p. 49) delle *Lezioni sulla filosofia della storia* (1830) la perfettibilità, proprio perché indefinita e ateleologica, apparve invece l'espressione di una cattiva infinità:

In effetti la perfettibilità (*Perfektibilität*) è qualcosa di tanto indeterminato quasi quanto la mutevolezza in generale, priva di scopo e di meta, senza un criterio per misurare il mutamento: che cosa sia il meglio, quale sia codesta perfezione superiore, è qualcosa di affatto indeterminato.

Il loro rifiuto del concetto di perfettibilità coincise anche, di fatto, con la conclusione della parabola storica della parola.

Fonti

Buffon (2007); Condorcet (2004a; 2004b); Constant (1995; 2013); *Dictionnaire de Trévoux* (1771); Diderot (2004); Hegel (2004); Rousseau (1964a; 2006b); Staël-Holstein (1991).

Bibliografia

Binoche (2004; 2007; 2018); Blanckaert (2004); Labussière (2004); Lotterie (2006); Macherey (2004); Salaiün (2004); Schandeler (2000a; 2004); Starobinski (2001); Strauss (1953); Tinland (2004); Toto (2013).



Pianto

di *Marco Menin*

Il pianto è una caratteristica umana universale. In qualsiasi epoca e in qualsiasi cultura sono state versate lacrime. Inoltre, mentre le lacrime basali (le secrezioni che tengono l'occhio umido e idratato) e le lacrime fisiologiche (che vengono prodotte dall'occhio in reazione a uno stimolo irritante) caratterizzano molte specie animali, le lacrime emotive sono una prerogativa peculiare dell'uomo (Vingerhoets, 2013, p. 244). Lo studio delle lacrime assume, in tale prospettiva, un valore intrinsecamente filosofico, in quanto coincide con la volontà di addentrarsi nel mistero della condizione umana.

Nonostante l'innegabile importanza che il pianto riveste nell'esperienza di ogni individuo, il pensiero filosofico occidentale ha mostrato scarso interesse nei suoi confronti sino all'età moderna.

I

La visione arcaica del pianto

I.1. LE LACRIME DEGLI ANTICHI

Nell'antichità le lacrime, pur trovando ampio spazio nell'ambito mitologico e letterario – basti pensare al pianto degli eroi omerici (Nucci, 2014) – non hanno cittadinanza nell'ambito filosofico (Fögen, 2009). Il più acerrimo censore del pianto fu indubbiamente Platone, che lo interpreta come la manifestazione di un pericoloso predominio delle passioni sulla ragione. Emblematica è la sprezzante condanna delle lacrime contenuta nel *Fedone*. Quando i suoi discepoli scoppiano loro malgrado in lacrime, Socrate li redarguisce severamente sull'incompatibilità tra filosofia e pianto, attività degna, al più, del cosiddetto sesso debole: «“Ma che fate”, disse, “siete pur strani! E io che ho fatto allontanare le donne per nessun'altra ragione perché non avessero a esagerare in questo”» (*Fedone*, 117d-e).

Accanto alla condanna del pianto, che troverà la sua manifestazione storicamente più influente nell'ideale stoico dell'“uomo senza passioni”, l'atteggiamento predominante nell'antichità è tuttavia la sua espunzione dalla riflessione filosofica: non solo dalle argomentazioni più strettamente morali o estetiche, ma anche da una più ampia disamina antropologica. Paradigmatico è in tal senso l'esempio di Aristotele. Pur concedendo nella sua opera grande spazio al sangue, allo sperma, alla linfa e, in generale, ai fluidi che regolano il funzionamento della fisiologia umana, lo Stagirita non affronta mai apertamente la questione del pianto. Al di là di un cursorio riferimento nell'*Historia animalium* (608b, 8-9), che si limita a constatare il legame tra le lacrime e l'attributo umorale dell'umidità, le pochissime occorrenze relative al pianto (*Poetica*, 1454a, 30-31; *Retorica*, 1417b, 6; *Etica nicomachea*, 1171b) rivelano un senso di distacco e un'implicita riprovazione nei suoi confronti.

1.2. LA VISIONE SACRA DEL PIANTO

Con l'affermarsi del cristianesimo si assiste a una inedita valorizzazione delle lacrime, che affonda le proprie radici nella Bibbia, in cui il fenomeno del pianto è frequentemente menzionato sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento (cfr. Chalièr, 2003; Patton, Stratton Hawley, 2005).

Analogamente a quanto avveniva nella concezione arcaica e mitologica del pianto – esemplificata dall'opera di Omero – le lacrime sono qui collegate primariamente a una dimensione sovraumana (come le lacrime degli angeli, di Cristo o di Dio stesso) o, in ogni caso, a un'umanità eccezionale (le lacrime dei profeti). La capacità di piangere per motivazioni religiose, come la preghiera e la penitenza, divenne il cuore di una vera e propria dottrina mistica tipica del cristianesimo medievale, chiamata *donum lacrimarum* o *gratia lacrimarum*. Tale dottrina illustra efficacemente la dimensione “verticale” assunta nel Medioevo dall'atto di piangere: le lacrime, che sono state donate da Dio all'uomo discendendo dal cielo alla terra, devono risalire al cielo sotto forma di devozione.

Questa valutazione del pianto, inteso come massima espressione della sofferenza umana e della gioia legata alla salvezza divina, si ritrova nell'intera riflessione patristica e scolastica caratterizzata, com'è noto, da una subordinazione della filosofia alla teologia (*philosophia ancilla theologiae*). Nelle *Confessioni* sant'Agostino esalta a più riprese il valore salvifico del pianto sincero, come conferma ad esempio la toccante descrizione della morte della madre Monica: «Privato di lei così, all'improvviso, mi prese il desiderio

di piangere *davanti ai tuoi occhi* su di lei e per lei, su di me e per me; lasciai libere le lacrime che trattenevo di scorrere a loro piacimento, stendendole sotto il mio cuore come un giaciglio, su cui trovò riposo» (Agostino d'Ip-pona, 2008, p. 307).

Persino Tommaso d'Aquino concede un certo spazio alla categoria del pianto piacevole nella *Summa theologiae* (I-II, q. 38, a. 2). Pur sforzandosi d'inserire le lacrime all'interno della dinamica passionale umana, anche Tommaso ne trova la giustificazione più profonda nella sacra relazione che esse instaurano con Dio: egli associa infatti apertamente il dono delle lacrime al quinto tra i sette doni dello Spirito Santo (lo spirito di scienza), che consente di comprendere la verità delle cose nella loro luce reale.

2

Il pianto come passione

2.1. DALL'APATIA ALLA *METROPATHEIA*: IL BUON USO DELLE LACRIME

La visione sacra del pianto domina la cultura occidentale fino alla metà del Seicento, quando si assiste a un inedito tentativo di far discendere il fenomeno del pianto dal cielo – dove esso era stato relegato dalla tradizione greco-classica prima e da quella cristiana poi – verso la terra. Questo processo si può osservare con particolare evidenza nella cultura francese, in cui la trattazione delle secrezioni lacrimali viene sviluppata all'interno del genere filosofico del *traité des passions*, il cui obiettivo era quello di delineare una classificazione esaustiva delle principali affezioni.

Nei *traités des passions* il pianto cominciò a venire analizzato non solo alla stregua di un fenomeno biologico appartenente all'essere umano in quanto tale, ma anche come un possibile strumento per comprendere l'influsso che la dinamica passionale ha sulla condotta morale. Questo passaggio da una concezione "verticale" a una concezione "orizzontale" dell'atto di piangere fu ovviamente un processo estremamente sfumato e graduale, che può essere compreso e valutato solo se inserito nel più ampio sfondo della riflessione filosofica sulle passioni, dominata dal fiorire del neostoicismo e dalla sua successiva messa in discussione.

Lo stoicismo moderno, rifacendosi a quello antico, considerava tutte le emozioni alla stregua di forme patologiche di valutazione, ossia di giudizi errati contrari alla ragione. Il saggio, che per definizione vive secondo ragione, è immune da tale difetto: egli può raggiungere l'ideale

dell'*apatia* – letteralmente, assenza di passioni – ossia una condizione di assoluta indifferenza e imperturbabilità rispetto alle emozioni umane. Rifacendosi allo stoicismo antico, gli autori seicenteschi sviluppano il tema dell'inutilità del pianto, che trova una sua canonica esposizione nello scritto *Le sage des Stoïques, ou l'homme sans passions* di Antoine Le Grand (1662). Qui lacrime e virtù rappresentano due termini autoescludentesi, come conferma l'articolata analisi della "giusta" compassione del saggio, che sa aiutare il prossimo rimanendo insensibile alle sue emozioni: «La Virtù consiste forse nella debolezza? [...] Non si può forse soccorrere un miserabile senza mescolare i sospiri con i singhiozzi e i pianti con le lacrime?» (ivi, p. 137).

All'idea stoica secondo cui le passioni sono moralmente negative inizia a opporsi una differente teoria, incentrata sull'ideale aristotelico della *metropatheia* (*Etica nicomachea*, 1106a-b), secondo cui le passioni si possono concepire come un'occasione per l'esercizio della virtù, pur non coincidendo in nessun modo con essa. La contrapposizione tra *apatia* e *metropatheia* innerva molti dei *traités des passions* seicenteschi, in particolare il *Tableau des passions humaines* (1620) di Nicolas Coeffeteau e il *De l'usage des passions* (1641) di Jean-François Senault. In questi scritti l'incompatibilità tra passioni e virtù asserita dall'etica stoica viene rifiutata, a favore dell'idea secondo cui l'esercizio più proprio della virtù consisterebbe nella capacità di "guidare" le passioni, facendole uscire dalla loro condizione di neutralità. Da qui l'assoluzione delle lacrime: pianto e virtù non costituiscono più un ossimoro, ma semmai un'endiadi. Le lacrime, in particolar modo quelle di pietà e compassione, consentendo al soggetto di trascendere la propria individualità per identificarsi con l'umanità in generale, diventano l'espressione più elevata di una moralità umana ancorata a valori terreni e sociali, ma al contempo disinteressata.

2.2. LE LACRIME DELL'ANIMA: CUREAU VS DESCARTES

Il dibattito filosofico seicentesco sul valore del pianto può essere riassunto dalla disputa che oppose René Descartes e Marin Cureau de La Chambre. Nelle *Passions de l'âme* (1649), Descartes (1974, pp. 422-3) fornisce una spiegazione del pianto che, in termini moderni, si potrebbe definire somatica o periferica, in quanto si basa sul presupposto che il corpo possa reagire agli stimoli in assenza di qualsiasi attività cognitiva. Egli descrive infatti una genesi "termodinamica" del pianto, che scaturisce da meccanici fenomeni di condensazione dei vapori negli occhi: «Come il sudore non è formato

se non dai vapori che, uscendo dalle altre parti del corpo, si convertono in acqua alla superficie, così le lacrime si formano dai vapori che escono dagli occhi».

Tale spiegazione riesce a dar conto in maniera piuttosto intuitiva della funzione ottica e lubrificante delle lacrime, ma mostra tutti i suoi limiti dinnanzi al pianto emotivo. Se la teoria cartesiana, da un lato, ha il merito di rivendicare con forza l'“orizzontalità” del pianto tipica dei *traités des passions*, essa corre dall'altro lato il rischio di far perdere al pianto stesso la sua specifica prerogativa di emozione umana: le nostre lacrime non si differenzierebbero in definitiva in alcun modo da quelle di un automa al quale si fosse “insegnato” a riprodurre fedelmente, a livello chimico e meccanico, i processi alla base del pianto.

Nel 1640, Cureau de La Chambre pubblicò il primo volume dei *Caractères des passions*, opera che si può considerare il contributo fondante della concezione “morale” del pianto. Se negli altri *traités des passions* l'analisi del pianto è in definitiva accessoria, poiché finalizzata a far luce su un più generale discorso sull'emozione, in Cureau de La Chambre essa diviene centrale, come conferma il fatto che egli dedicò alle lacrime il volume conclusivo dei *Caractères*, intitolato proprio *Les caractères des larmes* (1663). In questo scritto le lacrime vengono connotate attraverso un elemento nuovo e originale, che ne modifica radicalmente la valutazione: la loro eloquenza. Essa discende direttamente dalla concezione sociale dell'emozione tipica di Cureau (1663, pp. 26-7): «Le lacrime [...] non appartengono all'uomo in quanto semplicemente animale, bensì in quanto animale sociale». Se il fondamento naturale e la causa finale delle passioni è la vita civile, ecco che la lacrima non può più essere paragonata alle altre secrezioni corporee, come voleva Cartesio. Essa non è infatti un umore imbecille, ma un sentimento dell'anima che si esprime per suo tramite, tanto da poter essere considerata alla stregua di una sua funzione naturale: «L'Anima vuol far conoscere il proprio stato attraverso le lacrime» (ivi, p. 32).

A partire da queste premesse, Cureau de La Chambre delinea una complessa tassonomia delle lacrime: esse «sono o *Vere* o *False*. Ce ne sono di *Calde* e *Fredde*; di *Dolci*, di *Amare* e di *Acridi*; di *Sottili* e di *Spesse*, di *Piccole* e di *Grosse*. La Filosofia ne conosce di *Piacevoli* e di *Spiacevoli*, di *Moderate* e di *Eccessive*. La Morale cristiana, infine, ne aggiunge di *Vane*, di *Malvagie* e di *Buone*» (ivi, p. 67). Ciò che colpisce maggiormente è l'introduzione della categoria delle “lacrime della filosofia”, rigorosamente separate da quelle della religione. Tale distinzione sancisce, probabilmente per la prima

volta, la necessità della trattazione morale del pianto; intuizione che fa di Cureau de La Chambre il vero antesignano della concezione settecentesca del pianto.

3

Il pianto come sentimento

3.1. LACRIME FISICHE E LACRIME MORALI

Nel corso del XVIII secolo si assiste a un decisivo mutamento qualitativo della concezione morale del pianto (e dell'emozione in genere) che da discorso razionale, in grado di comprenderlo e valutarlo "dall'esterno", diventa una vera e propria *morale larmoyante*, in cui le lacrime, da semplice oggetto, si trasformano nel soggetto della riflessione etica. Mentre nel Seicento il pianto è ricondotto prevalentemente alla nozione di passione – caratterizzata da una sostanziale passività del soggetto che la subisce – nel corso del Settecento esso diviene uno degli esempi più significativi della dottrina della sensibilità, incentrata al contrario sull'idea di una, almeno relativa, autonomia morale dell'emozione rispetto all'organizzazione fisiologica. Proprio l'indissolubile nesso tra costituzione sensibile e moralità rappresenta il cuore teorico della voce *Pleurs* dell'*Encyclopédie* (Diderot, d'Alembert, 1751-65, vol. XII, p. 765) in cui l'anonimo autore si domanda retoricamente: «Com'è possibile che le lacrime disonorino un grand'uomo, essendo la sensibilità stessa da cui esse traggono origine una virtù?».

Il legame tra pianto e sensibilità morale conduce a interrogarsi con un'urgenza crescente sulla distinzione tra le lacrime "buone" e le lacrime "cattive" o, se si preferisce, tra le lacrime autenticamente morali e quelle insincere. La sintesi più sorprendente di questa dicotomia si ritrova probabilmente in un pamphlet inglese pubblicato nel 1755:

Possiamo convenientemente suddividere il pianto in due categorie generali: il pianto sincero e quello falso; oppure in pianto fisico e pianto morale. Il pianto fisico, in assenza di corrispettive idee reali nella mente o di genuini moti sentimentali nel cuore atti a produrlo, dipende da meccanismi puramente corporei; il pianto morale, invece, deriva ed è sempre animato da un sincero sentire della mente e del cuore che fa onore alla natura umana, infangata di contro dal pianto insincero (A. B., 1755, p. 2).

La ridefinizione filosofica delle lacrime si muove dunque interamente all'interno della polarità tra sensibilità fisica e sensibilità morale. Per quan-

to questa dialettica venga declinata in maniera diversa, e a tratti conflittuale, dai diversi autori, essa appare riconducibile a due principali esigenze che complicano notevolmente l'analisi del pianto rispetto alla concezione seicentesca: in primo luogo, la necessità di delineare una nuova spiegazione fisiologica del processo emotivo, in grado di dar conto della complessità psicosomatica dell'individuo e delle relazioni al tempo stesso solidali e conflittuali tra il *physique* e il *moral*; in secondo luogo, l'urgenza di una riflessione filosofica approfondita sulla possibilità (e sull'opportunità) d'individuare nel sentimento il fondamento della morale, attribuendo conseguentemente un ruolo normativo all'emozione.

3.2. LACRIME CEREBRALI E LACRIME DIAFRAMMATICHE

La spiegazione cerebrale del pianto, che ne vedeva l'origine nell'accumulazione dei vapori nel cervello, viene progressivamente sostituita da una teoria diaframmatica, che trova una efficace sintesi negli scritti di Denis Diderot, in particolar modo nel *Paradoxe sur le comédien*. L'intera linea argomentativa ruota qui attorno alla distinzione tra le lacrime del cuore – o, se si preferisce, le lacrime diaframmatiche – e le lacrime del cervello: «È l'estrema sensibilità che fa gli attori mediocri; è la sensibilità mediocre che fa l'infinita schiera dei cattivi attori; ed è l'assoluta mancanza di sensibilità che prepara gli attori sublimi. Le lacrime del vero attore discendono dal cervello, quelle dell'uomo sensibile salgono dal cuore» (Diderot, 2003, p. 57). Questa idea radicalizza la scissione tra la naturalezza dell'emozione e la sua efficacia morale: la grandezza di un attore, in altri termini, non consiste nel provare autentiche emozioni, ma nel rappresentare così scrupolosamente i segni esteriori del sentimento da trarre in inganno lo spettatore, suscitando in lui autentiche emozioni. Per questo motivo il buon attore «sa il momento esatto nel quale estrarrà il fazzoletto e in cui le lacrime cominceranno a scendere» (ivi, p. 55).

3.3. LACRIME CALDE E LACRIME FREDDIE

Lo stesso scollamento tra la freddezza interiore e la capacità d'imitare esteriormente le emozioni evocato da Diderot è alla base della riflessione di Jean-François Marmontel. Secondo Marmontel il *pathos* letterario deve riuscire a coniugare, per mantenere intatta la sua forza persuasiva, la potenza estetica con quella morale. Il raggiungimento di questo delicato equilibrio dipende proprio dalla capacità di rappresentare e suscitare l'emozione, che è alla base

della dicotomia fondamentale che egli delinea tra *patetico diretto* e *patetico indiretto*. Nel primo caso ci si trova dinanzi alla continuità tra emozione rappresentata ed emozione suscitata, mentre nel secondo caso tale continuità viene meno a favore di una preponderanza dell'elemento razionale, il quale "media" l'emozione stessa al fine d'indirizzarla: «Spetta al patetico indiretto mettere in moto le passioni dell'uditorio; e non appena lo avrà scosso – e allora [...] lacrime di compassione cominceranno a scorrere – spetta all'oratore il gettarsi per così dire tra la folla per sembrare più emozionato di coloro che ha appena irritato o commosso» (Marmontel, 2005, p. 853). Da queste premesse risulta evidente come per Marmontel – sulla scia di Diderot – le lacrime che esprimono appieno la sensibilità siano quelle "fredde", che appartengono al patetico indiretto, piuttosto che quelle "calde", espressione del patetico diretto. Esse, all'interno dell'economia dell'emozione, non rappresentano il momento del parossismo quanto piuttosto una sorta di momento intermedio, fondamentale per indirizzare l'emozione stessa.

Mentre Diderot e Marmontel considerano l'efficacia morale del pianto a posteriori, altri autori, come Rousseau, la valutano rigorosamente a priori, valorizzando conseguentemente le lacrime "calde" a discapito di quelle "fredde". Per questo motivo, nella *Lettre à d'Alembert*, egli attacca veementemente il teatro, sul cui palco i commedianti riproducono i segni esteriori delle emozioni senza provare in realtà alcun sentimento corrispondente.

Secondo Rousseau tra le lacrime immorali e quelle virtuose c'è una differenza emotiva sia di profondità, sia di estensione. Mentre le prime, designate come un'«emozione passeggera e vana» (Rousseau, 1995, p. 23), si caratterizzano per un effimero picco d'intensità a cui segue un rapido declino, le seconde si sviluppano e maturano nell'intimità, facilitando la trasformazione dell'emozione in un sentimento morale immediatamente condivisibile. Il «puro sentimento che abbellisce le dolci lacrime che esso fa colare» è infatti un sentimento universale, «altrettanto naturale al cuore umano che l'amor di sé» (ivi, p. 22). Se le lacrime "false" – ossia prive di un corrispettivo nell'interiorità – sono solo un artificio culturale, un codice convenzionale affermatosi con la degenerazione storica, quelle autentiche mostrano la possibilità di attribuire un ruolo morale fondante all'emozione, grazie alla sua capacità di manifestare esteriormente l'interiorità: «Nulla stringe i cuori quanto la dolcezza di piangere assieme» (Rousseau, 1959a, p. 529). È dunque il carattere simpatetico e disinteressato delle "vere" lacrime a garantire al contempo la loro validità universale e la loro infallibile dirittura morale, sentite immediatamente come tali senza poter essere commisurate a nessun parametro oggettivo o razionale.

Lacrime e *sensiblerie*

Gli anni del cosiddetto *tournant des Lumières*, compresi indicativamente tra il 1780 e il 1820, furono segnati da una messa in discussione del valore morale del pianto. Questa svalutazione coincide con una reinterpretazione della cultura della sensibilità e del culto dell'emozione alla luce dei traumi che la Rivoluzione francese portò inevitabilmente con sé. Si assiste infatti in questo periodo a un graduale passaggio dalla concezione settecentesca del pianto, legata in modo preponderante all'analisi della *sensibilité*, a quella ottocentesca, caratterizzata da un crescente sospetto nei confronti delle lacrime, considerate espressione di un eccesso di sensibilità (la *sensiblerie*) difficilmente irreggimentabile o, addirittura, patologica. Il depotenziamento morale dell'emozione trova espressione, innanzitutto, nella critica letteraria dell'estetica sentimentalista, che sfocia nella parodia dei valori legati alla sensibilità e alle sue manifestazioni. Questa svalutazione estetica delle lacrime va di pari passo con una loro messa in discussione a livello fisiologico, in quanto le secrezioni lacrimali sono collegate con forza crescente a una patologica degenerazione della sensibilità stessa. L'esito di questo progressivo processo di "de-moralizzazione" del pianto è una nuova morale basata sul controllo dell'emozione e sull'aridità emotiva o, al limite, su un uso strategico – e dunque perfettamente razionale – delle lacrime (Menin, 2019, pp. 363-95; 2022, pp. 279-301).

La rappresentazione più riuscita di tale mutamento di clima emotivo – che segnerà l'inizio di un nuovo capitolo della storia delle lacrime – è probabilmente quella iconografica offerta da James Gillray nella sua vignetta satirica *New Morality* del 1798. Nell'estremo angolo destro della caricatura è possibile scorgere una rappresentazione della "nuova" sensibilità con cui le generazioni che hanno assistito alla Rivoluzione si trovano a fare i conti. *Sensibility*, sotto le sembianze di una donna che indossa il cappello frigio dei rivoluzionari, è immortalata nell'atto di piangere lacrime caricaturalmente grosse sul corpo di un uccellino morto, che tiene nella mano destra, mentre stringe in quella sinistra un volume di Rousseau e calpesta incurante la testa mozzata di Luigi XVI.

Fonti

A. B. (1755); Agostino d'Ippona (2008); Cureau de La Chambre (1663); Descartes (1974); Diderot (2003); Le Grand (1662); Rousseau (1959a; 1995).

Bibliografia

Chalier (2003); Fögen (2009); Marmontel (2005); Menin (2019; 2022); Nucci (2014); Patton, Stratton Hawley (2005); Vingerhoets (2013).

Pietà

di *Alessandra Fussi*

I

Introduzione

“Pietà” è un termine non privo di ambiguità. Da un lato, come sinonimo di compassione, può esprimere dolore e intensa partecipazione rispetto ai mali e le sofferenze che colpiscono altri; dall’altro essa può apparire come una forma di compatimento paternalistico o sprezzante. In quest’ultimo caso chi dichiara pietà può rivolgersi al proprio oggetto in termini anche iperbolicamente negativi, come quando si dice a qualcuno «mi fai pietà»; «quel suo romanzo faceva pietà».

Come sinonimo di compassione la pietà ci induce ad aiutare chi soffre. Se invece si avvicina al compatimento o addirittura al disprezzo è lontana dall’altruismo, e può impedirci di vedere dalla prospettiva dell’altro la sofferenza che lo affligge (cfr. Nussbaum, 2001, p. 310: «“Pity” has recently come to have nuances of condescension and superiority to the sufferer that it did not have when Rousseau invoked *pitié*, and still does not have when “pity” is used to translate the Greek tragic terms *éleos* and *oiktos*»); in tal caso la pietà è un’emozione competitiva: «Comparata alla *mia* situazione, la *tua* situazione è *inferiore*» (sulla pietà e le emozioni competitive, cfr. Konstan, 2003; Ben-Ze’ev, 2000).

In alcuni pensatori dell’età moderna come Hobbes, Rousseau e Butler, di cui ci occuperemo in queste pagine, il divario fra questi due significati emerge in maniera significativa ed è fatto esplicito oggetto di dibattito. Come vedremo, alle spalle della concezione hobbesiana della pietà c’è la teoria aristotelica dei *pathe*. Hobbes, traduttore della *Retorica*, si appropria della paura e della pietà aristoteliche immettendole nella sua teoria delle passioni (cfr. Strauss, 1936, pp. 35-43, che mette in parallelo passi della *Retorica* sulle diverse emozioni nella traduzione di Hobbes e le tesi di Hobbes sulle stesse emozioni negli *Elementi*, nel *Leviatano* e nel *De homine*). Quando

Rousseau e Butler criticano Hobbes, tuttavia, non riconoscono nelle sue tesi l'eco aristotelica e in particolare non vedono un aspetto del rapporto fra paura e pietà che era centrale per Aristotele e che invece in Hobbes non si percepisce quasi più.

Iniziamo la nostra indagine dalla definizione aristotelica di pietà (*éleos*), per vedere in che modo Hobbes se ne appropria. Ci rivolgeremo poi a Rousseau e a Butler per esaminare le critiche che gli rivolgono e illustrare i modi diversi in cui reinterpretano la pietà, avvicinandola alla compassione.

2

Aristotele: paura e pietà

Nel secondo libro della *Retorica* Aristotele definisce la pietà in questo modo:

La pietà sia definita un certo dolore di fronte a un male manifesto, distruttivo o doloroso, che capita a una persona che non lo merita, un male che ci si potrebbe aspettare di soffrire, o personalmente o uno dei nostri, e questo quando il male sembra vicino: è chiaro infatti che chi potrà provare pietà deve essere necessariamente tale da ritenere di essere lui stesso suscettibile di soffrire un male di questo tipo o che lo sia uno dei suoi, e che si tratti di un male tale quale si è detto nella definizione, o simile o all'incirca simile (*Rhet.*, II, 1385b, 13-18).

Le condizioni per provare pietà sono due: in primo luogo l'emozione è diretta a persone che patiscono sventure da cui noi non ci sentiamo immuni. In secondo luogo, le persone a cui l'emozione è diretta devono apparirci tali da non meritare i mali che le affliggono.

La pietà non si rivolge a tutti (in ciò è ben diversa dalla misericordia cristiana), ma solo a coloro che riconosciamo simili a noi e che consideriamo brave persone. Chi è punito per atti che derivano da un carattere vizioso secondo Aristotele non suscita pietà perché patisce ciò che gli è dovuto: «Ad esempio per i parricidi e gli assassini, quando subiscono la punizione, nessuno che sia una persona dabbene proverebbe dolore» (*Rhet.*, II, 1386b, 26-30).

Dal momento che proviamo pietà per persone soggette a mali che noi stessi possiamo immaginare di subire, dobbiamo percepire una sorta di somiglianza fra chi soffre certe sventure e noi stessi. Tale somiglianza, tuttavia, non si spinge all'identificazione. C'è una differenza importante fra chi sentiamo simile e vicino (per età, per carattere, per condizione sociale, per appartenenza familiare) e chi ci è intimamente caro. Se a un figlio capitasse

una sventura, l'emozione appropriata sarebbe una sorta di paura mista a orrore, perché mancherebbe la distanza sufficiente per la pietà. Il nostro sarebbe un moto di identificazione, e l'evento allora non sarebbe pietoso ma spaventoso, perché lo vivremmo come se stesse accadendo a noi (cfr. *Rhet.*, II, 1386a, 18-22). Viceversa, qualcuno che sentiamo come troppo dissimile non muove a pietà: la sua disgrazia non ci spingerà all'analogia con la nostra condizione. Allo stesso modo disgrazie terribili ma lontanissime nel tempo e nello spazio non susciteranno né paura né pietà. La pietà, dunque, non è un *pathos* dell'identificazione, né è capace di estendersi universalmente: per attivarsi rispetto a certi mali è necessario che sia chi li soffre sia i mali stessi si trovino alla giusta distanza da noi.

Quanto detto ci permette di capire perché alcune persone siano incapaci di pietà. Ciò accade quando vengono negate le due condizioni viste sopra, per via dell'arroganza e del senso di invulnerabilità da un lato, e della convinzione che la gran parte della gente sia cattiva dall'altro. Quelli che si credono circondati da persone cattive (ad esempio chi ha avuto molte esperienze negative e molte disillusioni, come certi anziani di cui Aristotele disegna un ritratto impietoso) non provano pietà perché quando vedono qualcuno soffrire pensano che alla fin fine se lo sia meritato. Anche gli arroganti e quelli che per qualche motivo si sentono invulnerabili (ad esempio perché giovani e inesperti della vita) sono incapaci di muoversi con l'immaginazione dalla disgrazia che si è avventata sul loro vicino alla possibilità che la sorte possa colpirli in modo analogo (sostanzialmente si credono membri di una categoria immune). In certi casi i due tipi si confondono: alcuni non solo si sentono invulnerabili, ma credono anche che la fortuna di cui godono sia esclusivamente da ascrivere ai loro meriti, cosicché se vedono qualcuno nella miseria pensano che sia sicuramente colpa sua. Fra questi Aristotele enumera i ricchi (cfr. *Rhet.*, II, 1391a, 13: «Insomma, il carattere della ricchezza è il carattere di un uomo stolto che gode della prosperità»), i potenti, quelli che hanno molti amici, quelli che non hanno persone care sulla cui sorte affannarsi (cfr. *Rhet.*, II, 1382b, 33-1383a, 12). Vale la medesima cosa anche per chi si trova all'estremo opposto: quelli che sono in punto di morte, o hanno subito mali terribili possono perdere interesse per il futuro e, privi di speranza, non essere più capaci né di paura né di pietà.

Si potrebbe immaginare che sia la paura (grazie al desiderio di fuga) sia la pietà (grazie al desiderio di correre in aiuto) motivino un agente all'azione, ma mentre ad altre emozioni Aristotele attribuisce un fine specifico (per esempio ottenere vendetta nel caso dell'ira, o adoperarsi per il bene dell'amico nel caso del sentimento di amicizia), né la paura né la pietà appaiono

avere un fine proprio. Una ragione plausibile per tale mancanza è il fatto che Aristotele le identifica come le emozioni fondamentali della tragedia, e, si sa, gli spettatori a teatro guardano, ascoltano, ma non agiscono. Nella sezione dedicata alla paura Aristotele osserva che questa emozione spinge a deliberare (*bouleutikou̐s poiēi*; *Rhet.*, II, 1383a, 6-7), nel senso che induce a ragionare su tutte le vie possibili per sottrarsi ai mali che ci paiono imminenti, e a deliberare con altri su come farlo al meglio. Allo stesso modo, come suggerisce Leighton (2019), gli spettatori a teatro sono spinti a ragionare su ciò che potrebbero fare personaggi che sentono simili a sé (*Poet.*, 1453a, 5-6) e a cui accadono grandi sventure.

Da quanto abbiamo visto fin qui possiamo concludere che la pietà aristotelica è più fredda della compassione come comunemente la intendiamo oggi (e della quale non troviamo un equivalente in Aristotele; ma cfr. Konstan, 2007, pp. 213-4, per il riferimento ad affetti che potrebbero avvicinarsi alla compassione). Manca l'identificazione con le pene altrui, l'empatia, il bisogno di correre in aiuto (per il rapporto fra compassione, empatia, simpatia, cfr. Slote, 2015). E tuttavia, soprattutto grazie al suo ruolo nella tragedia, la pietà fornisce la condizione di possibilità per altre emozioni collaborative. Fondamentalmente si può dire che essa curi l'arroganza, permettendoci di attraversare lo iato fra la nostra situazione e quella altrui. A chi è giovane e si sente invulnerabile perché la vita non gli ha riservato ancora nulla di male, a chi è ricco, potente, o semplicemente a suo agio nella normale vita di cittadino, la tragedia ricorda, grazie al rapporto diretto fra pietà e paura, che quello che succede ad altri potrebbe capitare in sorte anche a lui, o colpire i suoi figli e le persone che ama. Porta sulla scena la condizione delle donne nelle città sconfitte in guerra, lo sconvolgimento per la perdita di una persona amata, il destino di chi viene fatto schiavo. Rendendo vicino ciò che è lontano, oltrepassa i confini fra chi è simile e chi non lo è, fra amico e nemico, invitando gli spettatori a riconoscersi in una vulnerabilità condivisa. La funzione etica della pietà non è immediata, non deriva da quello che induce a fare, ma da quello che ci fa capire di noi stessi e della nostra sorte mortale.

3 Hobbes

Come è evidente dal compendio della *Retorica* steso da Hobbes in riferimento a *Reth.*, II, 8 (cfr. Strauss, 1936, p. 38), nella sua discussione della

pietà Hobbes fa sua la definizione aristotelica, con alcune variazioni fra gli *Elementi della legge naturale e politica*, il *Leviatano* e il *De homine*.

Questa la definizione nel nono capitolo degli *Elementi*:

La compassione (*pity*) consiste nell'immaginazione o finzione di una futura calamità per noi, derivante dal senso della presente calamità di un altro uomo; quando poi la disgrazia capita a coloro che non l'hanno meritata la compassione è massima, perché allora si palesa una maggiore probabilità che la stessa cosa possa capitare a noi. Infatti, il male che capita ad un uomo innocente, può capitare ad ogni uomo. Ma quando vediamo un uomo soffrire per gravi crimini, nei quali noi non possiamo facilmente incorrere, la compassione è minore. E quindi gli uomini sono inclini alla compassione di coloro che amano: infatti, essi stimano coloro che amano meritevoli di bene, e quindi non meritevoli di disgrazia. [...] Il contrario della compassione è la durezza di cuore (*hardness of heart*), che deriva, o dalla lentezza dell'immaginazione, o da una straordinaria opinione circa la propria immunità da una simile calamità, o da odio per tutti, o la maggior parte degli uomini (Hobbes, 1968, p. 67).

Ritroviamo di Aristotele l'analogia fra la calamità che colpisce l'altro e la situazione dell'agente, la tesi che la pietà riguarda la sofferenza di qualcuno che crediamo non la meriti, la constatazione che non viene mosso a compassione chi si crede invulnerabile, o chi ha in odio gli altri (Aristotele non parla di odio, ma il concetto è il medesimo, dal momento che secondo Aristotele l'odio si rivolge a persone che si considerano viziose, e chi non prova pietà tende a pensare che gli altri siano cattivi e meritino ciò che accade loro di male).

Tuttavia, chi leggesse queste righe hobbesiane senza avere in mente il senso complessivo del capitolo aristotelico sulla pietà potrebbe essere impressionato dal loro cinismo (ciò che in effetti è accaduto ad alcuni contemporanei di Hobbes). Ci troviamo di fronte a sottili cambiamenti, in grado però di trasformare radicalmente il significato dei due testi. Anziché farci pensare che la pietà sia un genuino sentimento di dolore per i mali altrui, Hobbes ci rimanda l'immagine di individui a cui sostanzialmente degli altri e delle loro sventure non importa nulla. Mentre la definizione aristotelica esordisce con un riferimento al «male manifesto, distruttivo o doloroso, che capita a una persona che non lo merita», e solo in seconda battuta rimanda al parallelo con la possibile situazione futura di chi ne è testimone, la definizione hobbesiana mette in primo piano la preoccupazione dell'agente per sé stesso: «la compassione consiste nell'immaginazione o finzione di una futura calamità per noi». Il riferimento all'altro che soffre

sembra semplicemente fornire l'occasione per concentrarsi meglio sui propri interessi. Non c'è una vera interrelazione fra pietà e paura perché *la pietà sostanzialmente è paura*. Il timore di perdere qualcosa di proprio, di venire colpiti in qualche legame, di patire dolore o subire dei mali domina su tutto.

Grazie a un ulteriore piccolo cambiamento del testo aristotelico anche il riferimento all'innocenza altrui viene ad assumere tutt'altro significato. Secondo Aristotele il fatto che la pietà risponda al dolore degli innocenti ne fa un'emozione connessa a un senso di equità e giustizia. Per questo la connette all'indignazione. Se la prima è una forma di dolore rispetto al male sofferto da qualcuno che non lo merita, la seconda è una forma di dolore rispetto alla prosperità goduta da chi non la merita; come osserva Aristotele, «entrambe queste passioni sono proprie di un carattere nobile [...]». Ciò che avviene contrariamente al merito è ingiusto, e perciò attribuiamo l'indignarsi anche agli dei» (*Rhet.*, II, 1386b, 11-13).

Viceversa, per Hobbes l'innocenza di chi soffre non sposta in nessun modo l'agente dalla preoccupazione esclusiva per sé stesso. Il male che colpisce chi non lo merita non suscita pietà perché è ingiusto, ma perché aumenta la probabilità che si possa essere colpiti da sorte analoga. Le considerazioni morali, quando ci sono, sono colorate da un soggettivismo estremo. Per esempio, Hobbes (1968, p. 67) afferma che chi ama qualcuno pensa che meriti cose buone e di conseguenza è più facilmente mosso a compassione per lui, e, per quanto riguarda l'indignazione, «poiché gli uomini considerano indegni tutti coloro che essi odiano, li considerano non solo indegni della buona fortuna di cui godono, ma anche delle loro doti» (ivi, p. 68).

Quando Aristotele sosteneva che non si prova pietà se un colpevole patisce una giusta pena intendeva sottolineare il rapporto fra pietà e giustizia, mentre per Hobbes ciò che conta è la diversità delle premesse. Il ragionamento dell'agente hobbesiano è il seguente: se l'altro è un criminale e io sono un comune cittadino, è palese che la nostra condizione di partenza è profondamente diversa, e dunque non ho particolare motivo di temere che ciò che di male capita a lui possa capitare anche a me.

La possibilità di stabilire condizioni di partenza simili è più importante di qualsiasi valutazione di merito, e ciò si accorda col principio della competizione su cui si basa l'analisi delle passioni, come si evince anche dalla famosa metafora della corsa della vita con cui finisce il capitolo. Tutte le passioni discusse da Hobbes sono competitive, e la competizione non c'è se non si paragona la propria situazione con quella di altri. In conclusione, delle due condizioni che Hobbes eredita da Aristotele l'unica veramente rilevante, e che assorbe in sé anche la seconda, è che possiamo provare pietà

solo se non ci sentiamo immuni dalle sventure che affliggono gli altri – e non ci sentiamo immuni da esse quando possiamo individuare, grazie alla comparazione, una somiglianza significativa fra noi e loro.

4

Rousseau e Butler

Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* Rousseau accusa Hobbes di avere trattato come naturali certe caratteristiche umane che derivano in realtà dalla vita sociale. Nessuno, sostiene Rousseau, e tanto meno Hobbes, è veramente riuscito a ricostruire lo stato di natura senza proiettare su di esso condizioni di vita derivate dalla civilizzazione. Le passioni che portano gli uomini a cercare di annientarsi a vicenda nello stato di natura hobbesiano secondo il filosofo ginevrino sono in realtà il risultato di un lungo processo, e presuppongono la reciproca dipendenza sorta dopo che gli uomini hanno abbandonato lo stato di natura e si sono riuniti prima in gruppi di famiglie e poi in villaggi.

Non possiamo desiderare ciò che non possiamo immaginare, e non possiamo immaginare senza comparare. Le passioni si perfezionano e si moltiplicano grazie alla ragione, che a sua volta si raffina sempre di più grazie ai timori e ai desideri che la muovono a cercare una soluzione. Ma l'uomo nella sua naturale condizione originaria non ragiona, non compara, non ha il senso del futuro, e dunque non prova nemmeno passioni che presuppongono tali capacità. L'unico aspetto che lo divide dagli altri animali è la libertà, intesa come capacità di opporsi all'istinto, e da cui deriva la sua perfettibilità.

In assenza di passioni, di linguaggio e di interazioni reciproche quali principi guidano originariamente la vita degli uomini? Rousseau (1971b, p. 162) ne individua due: da un lato l'amore di sé (*amour de soi*), che spinge gli uomini a cercare i mezzi per soddisfare i loro bisogni primari (nutrirsi, moltiplicarsi, coprirsi), dall'altro la pietà (*pitié*), cioè «un'innata ripugnanza a veder soffrire il proprio simile». Questo è «un principio di cui Hobbes non si è accorto» (*ibid.*), tuttavia è la fonte originaria di tutte le virtù sociali (della benevolenza, della clemenza, dell'umanità).

Benché Hobbes citi la pietà in tutte le trattazioni che dedica alle passioni, il problema segnalato da Rousseau non risiede nel nome, ma nel concetto. Ciò che Rousseau intende per pietà, infatti, è un sentimento ben diverso. Innanzitutto, come si è appena visto, non è una passione come le altre, ma

uno dei due movimenti dell'animo originari e naturali. Non presuppone la comparazione e la ragione, ma procede dal cuore umano in maniera immediata, come movimento di identificazione con l'altro che soffre. La prima conseguenza che possiamo trarne è che Rousseau non ritiene condizioni necessarie della pietà i due criteri individuati da Aristotele: né la riconosciuta somiglianza con l'altro, né considerazioni sul merito hanno un ruolo nella pietà naturale.

Si potrebbe obiettare che il principio della somiglianza è pur tuttavia rilevante se Rousseau può affermare che la pietà «ci ispira una ripugnanza naturale a veder morire o soffrire ogni essere sensibile e *in particolare i nostri simili*» (ivi, p. 134). Il riconoscimento degli altri uomini come «nostri simili» presuppone almeno un minimo sviluppo della capacità di distinguere e comparare, e in effetti Rousseau attribuisce la capacità di identificarsi con la propria specie a uno stadio più avanzato dello sviluppo dell'animo umano, quando nasce il primo moto d'orgoglio (ivi, p. 175). Se si prescinde da questo problema, si può vedere che mentre per Aristotele e poi per Hobbes oggetto proprio della pietà sono gli esseri umani, e ciò che può colpirli è non solo il dolore, ma soprattutto il male, per Rousseau la pietà si rivolge alla sofferenza fisica e dunque può abbracciare ogni essere capace di sentire dolore.

Valutare che a qualcuno sia accaduto qualcosa di male implica capacità molto più complesse di quelle necessarie per simpatizzare col suo dolore. Male può significare malattia, ma anche schiavitù, perdita di un amico, tradimento, soggezione a qualcuno più potente. Per capire la disgrazia che è capitata a qualcuno sono necessarie diverse conoscenze riguardo alla vita umana in generale, ed è essenziale comprendere (e a qualche livello condividere) il suo sistema di valori. Rispetto alla sofferenza fisica invece animali e uomini sono accomunati, sia come oggetti possibili di pietà, sia in quanto esseri senzienti capaci di esperirla. La pietà naturale non presuppone la comparazione, e non è un'attività riflessiva. Si basa solo sulla sensibilità, e per eccellenza sulla vista:

Infatti la compassione sarà tanto più energica quanto più l'animale che sta a vedere si identificherà intimamente con l'animale che soffre; ora è evidente che questa identificazione deve essere stata infinitamente più stretta nello stato di natura che non nello stato di ragione. È la ragione a generare l'amor proprio ed è la riflessione a rafforzarlo; essa ripiega l'uomo su sé stesso e lo separa da tutto ciò che lo mette a disagio e lo affligge; è la filosofia che lo isola, facendogli dire in segreto, davanti a un uomo che soffre: «muori, se vuoi; io sono al sicuro» (ivi, p. 164).

Alcuni punti significativi emergono da quanto abbiamo visto. In primo luogo, la pietà non è semplicemente appannaggio degli uomini, ma è sentita anche dagli animali gli uni per gli altri. Rousseau porta ad esempio i cavalli che evitano di calpestare corpi viventi che si trovano nel loro percorso, e in generale gli animali che sembrano soffrire per la morte dei loro simili. Questa forma di pietà degli animali gli uni per gli altri non è necessariamente tale da portare ad atti di benevolenza attiva, ma è sufficiente a porre un limite a ciò che l'*amour de soi* può perseguire. La legge naturale e preriflessiva è dunque «fai il tuo bene col minor male possibile per gli altri», e riguarda non solo i rapporti degli uomini fra di loro, ma anche i rapporti degli uomini con gli altri animali. Dal punto di vista di Rousseau, dunque, la pietà è la base naturale per concepire dei doveri nei confronti degli animali, i quali non possono rappresentarsi delle leggi, ma partecipano al diritto naturale in quanto esseri senzienti che non possono essere maltrattati (ivi, pp. 134-5).

In secondo luogo, mentre altri filosofi attribuiscono agli uomini una forma di superiorità basata sulla ragione, Rousseau proprio a partire dalla pietà identifica ciò che c'è di meglio negli uomini con le forme di affettività e immediatezza che essi condividono con gli animali (cfr. Garrett, 2011, anche più in generale riguardo al dibattito filosofico sullo statuto degli animali nell'età moderna).

In terzo luogo, va notato un problema. Come abbiamo visto, pur attenuata dalla civilizzazione e dalla predominanza dell'amor proprio, la pietà rimane a fondamento delle virtù sociali. Tuttavia, se seguiamo il pensiero di Rousseau, nell'identificazione realizzata dalla pietà si manifesta una sorta di errore logico. Compatire il dolore dell'altro nella prospettiva rousseauiana non significa empatizzare con lui (cioè riconoscere l'esperienza dell'altro come esperienza *sua*, e, grazie a ciò, simpatizzare col suo dolore), bensì *diventare l'altro per una sorta di contagio emotivo*, sentendo il suo dolore come se fosse il nostro (Kant, 1999b, pp. 326-7, vede bene il problema, anche se la sua critica è corretta riguardo alla compassione come la intende Rousseau nel *Secondo discorso*, ma non riguardo ad altre interpretazioni della compassione: «Quando infatti un altro soffre e io mi lascio contagiare (per mezzo dell'immaginazione) dal suo dolore, senza poterlo in alcun modo alleviare, ottengo il risultato che si è in due a soffrire, quantunque il male propriamente (nella natura) non colpisca che uno solo. Ma non è possibile che vi sia un dovere il quale consista nel moltiplicare i mali del mondo, e quindi non può neppure esistere un dovere di far bene per compassione»). La ragione, da questo punto di vista, ha buon gioco a segnalare il problema, e cioè a far

sapere all'agente che lui *non è* l'altro, e che dunque, nel caso specifico, se l'altro sta morendo la morte è sua, non dell'agente.

Rousseau critica la ragione e la filosofia in quanto, riscontrando la contraddizione insita nell'identificazione, esse distolgono gli uomini dalla pietà. Tuttavia, non dimostra che la pietà necessariamente funzioni solo per identificazione, né che essa non possa portare, in quanto tale, un contributo reale alla felicità degli uomini (di chi la prova e di chi la riceve). Occasionalmente Rousseau nomina il fatto che la pietà possa indurre a prestare aiuto agli altri, ma non riflette sugli effetti che una pietà attiva può avere sull'agente, oltretutto su chi viene aiutato (non ci soffermeremo qui sulla trasformazione della pietà naturale nella pietà educata e mediata dalla riflessione a cui Rousseau accenna nel *Saggio sull'origine delle lingue* e il cui concetto sviluppa ulteriormente nell'*Emilio*; cfr. Hanley, 2017; Boyd, 2004).

Una posizione ben diversa ritroviamo nei sermoni di Joseph Butler, da cui emerge un punto che era certamente ignorato da Hobbes (il suo principale bersaglio polemico; cfr. in particolare la nota 1 al quinto sermone), ma che non è presente neppure nel *Secondo Discorso* di Rousseau (si ricordi che la prima edizione dei *Fifteen Sermons* è del 1726; il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* uscì nel 1755). Da un lato Hobbes nega l'esistenza di un reale dolore per la sofferenza altrui e trasforma la pietà in paura per sé (quindi in una passione che serve l'egoismo), dall'altro Rousseau individua la pietà come un sentimento con una propria autonomia, che è però in contrasto con l'amore di sé. La pietà, quindi, viene dissociata dall'altruismo (in Hobbes), o, se associata in qualche modo all'altruismo (come in Rousseau), viene vista in conflitto con l'amore di sé. Butler osserva invece che c'è una differenza fra l'amore di sé e le soddisfazioni procurate dalle singole passioni, che possono contribuire alla felicità oppure ostacolarla. Così come una persona che desidera la vendetta può trovare soddisfazione e piacere nel realizzarla pur agendo contro il proprio interesse (*Sermon XI*; Butler, 2006a, p. 111), allo stesso modo una persona che, spinta dalla compassione, si rende utile ad altri, può con ciò fare qualcosa che favorisce il suo stesso benessere. Non ha senso accusare di egoismo queste azioni cercando di individuare in esse dei segreti motivi egoistici, perché un'azione può essere fatta avendo realmente a cuore la felicità altrui e non necessariamente per questo avere un effetto negativo sulla propria felicità. Nel quinto sermone (*Upon Compassion*) egli afferma che la compassione non è ridicibile né a una forma di paura per quello che potrebbe accaderci, né al sollievo che a volte si può provare sentendosi al sicuro mentre altri soffrono, né consiste semplicemente nell'identificazione con chi soffre o in una forma di

contagio emotivo, bensì è «real sorrow and concern for the misery of our fellow-creatures» (ivi, p. 77. Nel sesto sermone, sempre sulla compassione, il fine è reso ancora più esplicito: «The final causes then of compassion are to prevent and to relieve misery»; cfr. ivi, p. 80). Due punti contrastano in maniera significativa con le teorie che abbiamo esaminato. In primo luogo, l'accento sulla cura (*concern*): provare compassione non significa semplicemente soffrire alla vista del dolore dei nostri simili, ma essere motivati a soccorrerli con impegno e serietà. Il secondo punto è che una pietà così intesa non contrasta con il desiderio di felicità. Come osserva Butler, coloro che hanno indurito il loro cuore e sono incapaci di compassione finiscono per vivere una vita dimidiata, diventando insensibili a molte cose che li arricchirebbero e inclini a trovare piacere solo in affari di infimo valore. Sentire compassione fa provare, oltre al dolore per l'altro, una calma determinazione, e ciò rende migliore la vita di tutti.

Fonti

Aristotele (2014); Butler (2006a); Hobbes (1968); Kant (1999b); Rousseau (1971b).

Bibliografia

Ben-Ze'ev (2000); Boyd (2004); Garrett (2011; 2018); Hanley (2017); Konstan (2003; 2007); Leighton (2019); Nussbaum (2001); Slote (2015); Strauss (1936).



Popolo

di Riccardo Caporali

I

Premessa: il paradigma di Vico

«Queste tante convenienze di cose umane civili tra romani e greci [...] pongono in necessità di risolutamente affermare che, da' tempi degli re infino a' connubi comunicati alla plebe, il popolo Romano (il popolo di Marte) si compose di soli nobili». Si deve a Giambattista Vico (1990, capov. 662, pp. 746-7) una singolarissima storicizzazione del concetto di «popolo», tale da raccoglierne alcune determinazioni essenziali, tra l'antico e il moderno.

L'operazione avviene all'interno di una ricostruzione filosofico-politica della storia di Roma che la *Scienza nuova* indica come paradigmatica del «corso» di ogni «nazione», imperniato per Vico su un conflitto tra *patres* e *plebs* tale da scandire le tre età degli «dèi», degli «eroi» e degli «uomini». Popolo, in questo contesto, è *la comunità dei dominanti*, la cui prima forma si realizza allorché i padri delle famiglie, durante l'età degli dèi, vengono spinti spontaneamente a mettersi insieme per resistere agli ammutinamenti dei servi, stanchi di «far con ardore lunga e aspra fatica» (ivi, capov. 583, p. 697). Nascono così, con «la mossa dell'armi», le repubbliche «erculee», volte alla ferrea conservazione del potere dei padri («patria» da *patres*: interesse comune dei padri), mentre i «famoli» si avviano a diventare le «plebi» di tali città aristocratiche. È pertanto, secondo Vico, a causa di una confusione anacronistica dell'epoca più remota con quella attuale che si attribuisce al termine «popolo» dell'antichità il più ampio significato odierno (ivi, capov. 663, p. 747).

L'orizzonte ristretto che caratterizza in origine la nozione di popolo è una prima, importante intuizione vichiana: a Roma, *populus* (lemma di incerta derivazione indoeuropea) indica effettivamente, in principio, l'esercito ricavato dalla cerchia (ampia, ma non universale) dei cittadini (ivi compresi anche i plebei, diversamente da quanto prevede la sistemazione

della *Scienza nuova*); nella Grecia omerica *démos* designa l'insieme dei coltivatori e degli allevatori liberi, gli unici che detengono anche le armi; solo successivamente ad Atene il termine definisce il gruppo politico che si oppone all'aristocrazia, mentre a Roma, in conseguenza dei conflitti tra patrizi e plebei, pluralizza il suo significato, indicando sia tutti coloro che partecipano ai vari *comitia*, sia gli avversari degli *optimates*, sia (nella concettualizzazione ciceroniana) un'intera moltitudine di cittadini, associati attraverso il diritto e in vista di una comune utilità (*Rep.*, I, 25, 39).

Una seconda, rilevante connotazione del popolo riguarda per Vico il suo rapporto imprescindibile con l'*uguaglianza*. Non esiste popolo senza una qualche forma di parità, tra coloro che ne fanno parte. Nelle repubbliche aristocratico-eroiche questa condizione resta appannaggio dei «signori», il cui potere eguale e il cui dominio sui servi rappresentano il primordiale «subbietto della politica», che nasce pertanto insieme con il popolo.

Collocandola nel passato, Vico traduce liberamente, in questo modo, una distinzione tipica del moderno: quella tra *popolo* e *moltitudine*, tra il popolo dei padri (il «popolo di Marte») e la «caterva» senza nome dei subalterni, finché da quella decisione resta esclusa. Contrapposta al popolo, la «moltitudine» si riferisce nella *Scienza Nuova* sempre e solo ai sottomesi: «moltitudini de' famoli», «moltitudine di giornalieri, che coltivano i campi», «moltitudine de' sollevati clienti».

La lotta della plebe conduce per tappe progressive al definitivo ingresso dei famoli nelle istituzioni dello Stato. È così che si perviene alle «repubbliche popolari», nelle quali «popolo» diventa l'intera città: una molteplicità di individui interagenti in nome di un interesse universale che sorge da quello particolare e con esso spontaneamente (e sempre problematicamente) si combina: un «ben pubblico che si ripartisce loro in minutissime parti quanti son essi cittadini» (ivi, capov. 951, p. 875). Il popolo dell'età degli uomini è formato da soggetti singoli e relazionanti, sia quando sono essi stessi, nel loro insieme, i titolari del potere politico, sia quando diventano destinatari delle leggi emanate dal monarca, nell'altra forma «umana» di governo, che sorge sulla probabile (non inevitabile) crisi delle repubbliche democratiche. La monarchia, infatti, in virtù della sua stessa natura di concentrazione razionale del potere, governa tendenzialmente per leggi universali, tali da valere per tutto il popolo vario e molteplice dei governati (ivi, capov. 1008, p. 911).

Un ultimo risvolto che rende particolarmente significative le riflessioni vichiane è rappresentato da quell'*identità di popolo e nazione* che la sto-

ria consegna al futuro (alla Rivoluzione francese, all'Ottocento) e che la *Scienza nuova* considera invece naturale e tipica di ogni epoca. Il conflitto politico tra dominanti e dominati, dal quale il popolo nasce, non si limita infatti alla proprietà e alle istituzioni, ma coinvolge le intere forme di civiltà che di volta in volta connotano ciascuna età: dalla religione alla lingua, dalla sapienza alla proprietà, dal senso comune al diritto. La storia del popolo procede parallela alla «comune natura delle nazioni», la stessa che Vico fa oggetto della sua nuova scienza.

2

Lo spartiacque di Machiavelli

«Perché in ogni città si trovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera di non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il populo» (Machiavelli, 2013, IX, 2, p. 67). Espressa attraverso la metafora naturalistica degli «umori», la nozione machiavelliana di popolo – due secoli prima di Vico – marca una sua peculiare originalità rispetto sia alla tradizione medievale, sia alle elaborazioni dell'Umanesimo civile.

Più o meno ampio, più o meno sinonimo (attraverso le varie opere) di «plebe», «moltitudine», «universale», «vulgo», il popolo di Machiavelli indica un segmento parziale della società, distinto dai nobili e dal principe. Tale focalizzazione appare lontana dal gelatinoso universalismo medievale, laddove – tra teologia e cultura giuridica romana – il popolo (per lo più equivalente a *multitudo*) appare insieme come una totalità organica e (quando non indichi la «plebe», priva di qualsiasi consistenza politica) una generica fonte di legittimazione del potere imperiale – e una fonte a sua volta legittimata dalla sua stessa, volontaria subordinazione al principe, all'interno di un circolo virtuoso che in ultima istanza rimanda a Dio: *omnis potestas a Deo per populum*, secondo la formula di Tommaso d'Aquino. Quale entità universale il popolo si presenta – altrettanto e più – nella versione radicalmente secolarizzata di Marsilio da Padova (2001, pp. 150, 131), che nella *universitas civium* indica l'unica sede depositaria del potere e l'unica scaturigine (giuspositiva) del diritto: una prospettiva non scalfita dalle ambiguità insite nella ricorrente riconduzione della totalità del popolo alla sua *valentior pars*, oscillante tra le due declinazioni, conviventi e in qualche modo complementari, della regola meramente quantitativa di maggioranza (tale da comprendere i «fabbri», i «pellettieri» e tutti

coloro che «si occupano delle arti meccaniche») o di quella qualitativa e ristretta dei più saggi e prudenti (Marsilio da Padova, 1975, p. 92).

Lontana da queste impostazioni, la parzialità del popolo machiavelliano prelude a un assunto concettualmente rivoluzionario, che scardina una costante dell'intero pensiero politico occidentale: «Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma» (Machiavelli, 1984, I, 4, 5, p. 71). Il conflitto, la competizione all'interno della città, fu la vera causa della grandezza e della potenza di Roma. Un principio che contraddice la regola aurea dell'unione e dell'armonia: si tratti della *kallipolis* platonica o della *politèia* aristotelica, della «santa» unità del popolo romano nella *Monarchia* di Dante, o anche della tradizione umanistica fiorentina, per la quale le caratteristiche essenziali della *respublica popularis* devono in primo luogo ricondursi alla «ciptadinesca concordia» – così Giovanni Cavalcanti (1973, p. 164) –, la sola dalla quale nascano «la grandezza della repubblica et la pace del popolo», scacciando «la 'nvidia et la superbia degli huomini». La concordia, peraltro, non si diffonde spontaneamente nell'insieme del popolo, ma solo sotto la guida accorta e illuminata di una élite spesso rappresentata nei termini platonizzanti dei *sapientes* e dei *boni cives*, ma di fatto socialmente e culturalmente individuabile nella nuova classe dirigente borghese comunale: è così – per fare qualche esempio – in Poggio Bracciolini, che come tanti finirà per vedere in Venezia l'esperienza politica ideale (Bracciolini, 1966, pp. 919-37); o in Leonardo Bruni, che individua nel discrimine della *virtus* e della *probitas* il criterio morale per l'accesso alle cariche politiche, laddove spesso convergono saggezza e ricchezza (Bruni, 1996b, p. 724); fino – più avanti e ai limiti del repubblicanesimo – all'aperta sfiducia di Guicciardini (1984, p. 46) nei confronti della plebe, che «essendo piena di ignoranza e di confusione e di molte male qualità, non si può sperare se non che precipiti e sconquassi ogni cosa».

Non così in Machiavelli (1984, I, 58, p. 179): «La moltitudine è più savia e più costante che uno principe». Il popolo non è *naturaliter* inadatto all'arte politica, ma solo perché, nella maggior parte dei casi, da quell'arte viene sistematicamente escluso. La repubblica, laddove il popolo raggiunge il punto più alto della sua consistenza politica, ha al contrario «più lungamente buona fortuna che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe» (ivi, III, 9, II, p. 496). È la stessa «maggior vita» del popolo, la sua pluralità dinamica e turbolenta che garantisce alla repubblica la libertà (la «guardia della libertà», contro la tendenza

alla sopraffazione dei «grandi») e la possibilità di reggere meglio e più a lungo i colpi della «varia fortuna». E anche nel punto più basso della sua potenza, il popolo-moltitudine non apparirà solo come materia grezza e passiva, destinata ad assumere una forma e un ordine esclusivamente dall'esterno. L'azione del principe nuovo deve certo tenere conto della volubilità e della mutevolezza del popolo, agendo con la simulazione e la dissimulazione, gestendo l'apparenza e il timore, ma senza poter mai rinunciare a una qualche reale empatia con gli umori dei governati: alle loro abitudini, alle loro credenze, alla loro mentalità. Pur senza spegnere i Grandi, il principe avrà come prima preoccupazione il consenso del popolo: ciò che richiede non solo l'azione demiurgica del principe, ma anche la disposizione del popolo stesso. Subordinato o protagonista della «dolcezza del dominare», talora sinonimo di «plebe» (nei *Discorsi*, nel *Principe*) e talaltra distinto da essa (nelle *Istorie Fiorentine* e nell'*Arte della guerra*), il popolo si pone in Machiavelli (2013, IX, 2, p. 68) a crocevia di «libertà», «principato» e «licenzia»: a crogiuolo direttamente o indirettamente costitutivo di ogni forma dell'ordine politico.

3

Popolo e moltitudine: tra Hobbes e Spinoza

«Allora non si tratta più di *démos*, cioè *popolo*, ma di una moltitudine dispersa, cui non si può attribuire alcun *diritto* né alcuna *azione*» (Hobbes, 1979, VII, 5, p. 148). All'interno della costruzione moderna dello Stato, Hobbes procede a una netta distinzione del *people* dalla *moltitudine*, due termini ai quali la filosofia politica medievale e quella umanistica (Machiavelli compreso) ricorrono in genere come a equivalenti. La disgiunzione è marcata dal *pactum* che mette in essere il *magnum artificium* dello Stato. Nello «stato di natura», in assenza di ordine politico, si dà solo la moltitudine disgregata dei singoli individui in conflitto tra loro (Hobbes, 1989, I, 13, pp. 99-104). Il popolo nasce al momento del patto, «quando gli uomini di una moltitudine», decidono di cedere il proprio diritto-potenza naturale a un terzo, il sovrano, appositamente creato *ex nihilo* con il compito di *rappresentare* e *incarnare* la volontà di tutti (ivi, II, 18, p. 145). Anche se i due momenti (di unione e di sottomissione) risultano assolutamente simultanei, la moltitudine diventa in qualche modo popolo – è un aspetto messo in ombra nel *Leviatano*, ma lasciato ancora in primo piano nel *De cive* – all'atto *orizzontale* dell'unione che decide la forma specifica della

sovranità, quale essa sia (monarchia, aristocrazia, democrazia): «Quelli che si riuniscono per erigere uno Stato sono, quasi per il fatto stesso di essersi riuniti, una democrazia», dalla quale (cioè dalla «potestà del popolo») derivano anche aristocrazia e monarchia (Hobbes, 1979, VII, 5, II, pp. 147, 150). Questa sorta di funzione *costituente* del popolo appare in Hobbes immediatamente rimossa dal *trasferre*, dall'alienazione al sovrano, che costituisce pertanto, sul piano giuridico-formale, un punto di non ritorno sia rispetto alla condizione naturale, sia rispetto al momento dell'unione tra i singoli individui. Una volta istituito lo Stato, il termine «moltitudine» ricompare poi in Hobbes per definire l'insieme degli individui (ora giuridicamente riconosciuti in quanto *soggetti*) che compongono il *privato* (quel che il pensiero dialettico chiamerà «società civile»), destinatari delle leggi promulgate dal sovrano e liberi (ma rigorosamente all'interno di tali leggi) di vivere, lavorare e competere tra loro.

In una implicita ma sostanziale revisione critica di Hobbes, Spinoza punta a rimuovere proprio questa cesura, che separa popolo e moltitudine. A partire da una antropologia filosofica che ne fa – al pari di tutte le altre *res singulares* – una «espressione» particolare e determinata della natura (*Deus sive Natura, sive Substantia*), l'uomo spinoziano non è propriamente *individuo*, perché attraversato fin dal principio, nell'intimo del suo stesso costituirsi, dalla relazione: con *l'altro* dell'intero che esprime, con *l'altro* degli altri uomini. Spinoza ne ricava la identificazione senza residui del diritto con la potenza (mobile, intersettiva) di ciascuno e la connotazione naturale della politica, in quanto rapporto iscritto nel quadro generale delle relazioni umane. All'interno di questa cornice metafisica, la voce *populus* (con i suoi simili *plebs, vulgus, societas*) è presente prevalentemente nel *Trattato teologico-politico* e indica, sulla scia di Machiavelli, la parte più ampia di un intero che comprende anche il *rex* e i *nobiles* (Spinoza, 2007d, XVI, 10, p. 384); una pluralità strutturabile sul piano politico nei due poli polemicamente alternativi del positivo della libertà (nello Stato repubblicano) e del negativo della sottomissione (nella monarchia-tirannide). Nel *Trattato politico*, invece, il termine *populus* si eclissa per lasciare campo a *multitudo*, lemma che qui indica l'insieme di un umano aggregato, tale da intrattenere con il potere un triplice rapporto naturale: 1. ogni forma dell'*imperium* nasce dalla moltitudine («ex multitudinis potentia»; Spinoza, 1999, II, 17, p. 48); 2. ogni moltitudine (ogni umano aggregato) può tuttavia darsi solo attraverso una qualche forma di potere: «non accade mai che [...] i cittadini sciolgano la cittadinanza», semmai che «mutino la sua forma in un'altra» (ivi, VI, 2, p. 87); 3. nella sua inesauribile potenza produttiva, la *multitudo*,

in ogni caso, eccede continuamente qualsiasi forma specifica dell'*imperium* che essa stessa produce: ben oltre qualsiasi particolare codificazione giuridica in popolo (ben oltre ogni sua configurazione positivamente determinata del potere politico), il primato naturale della *multitudo* tiene aperta la grande barriera di Hobbes, così da configurarsi quale variante eversiva della modernità.

4

Dal popolaccio alla nazione

«Una volta che i costumi sian già stabiliti, e i pregiudizi abbian preso radice, è impresa pericolosa e vana volerli riformare; il popolo non può sopportare nemmeno che si tocchino i suoi mali per distruggerli, simile a quei malati stupidi e senza coraggio, che tremano solo a vedere il medico» (Rousseau, 1949b, I, 8, p. 201). Perfino nell'autore del *Contratto sociale* emerge più di qualcosa della diffidenza tipica degli illuministi nei confronti del popolo. Se, russovianamente, la sovranità appartiene senz'altro al popolo, il miglior ordinamento costituzionale nascerà tuttavia per opera non del popolo stesso ma del Legislatore, figura eccezionale («che non è magistratura, che non è sovranità»; ivi, I, 7, p. 198), demiurgo simile agli dèi, dotato di una intelligenza superiore e di una straordinaria dirittura morale, capace di orientare e guidare alla decisione migliore una «moltitudine cieca, che spesso non sa ciò che voglia perché raramente sa ciò che sia bene per lei» (ivi, I, 7, p. 196). E una volta istituita la democrazia repubblicana, nella quale il popolo comanda a sé stesso, la forma ottimale del potere esecutivo (del «governo») non sarà diretta espressione del popolo, ma di una aristocrazia elettiva, nella quale «i più saggi governino la moltitudine, quando si sia sicuri che la governeranno per suo e non per loro profitto» (ivi, III, 5, p. 225).

Nella cultura illuministica risulta prevalente una visione negativa del *peuple*, per lo più spregiativamente identificato con la *populace* e la *canaille*, così da escluderne qualsiasi sostanza politica. Da Voltaire (pur non alieno da spiriti repubblicani) a d'Alembert a Diderot (o almeno al primo Diderot, fino all'esperienza fallimentare presso la zarina Caterina II), la prospettiva dei *philosophes* non sarà la democrazia ma il dispotismo illuminato, sintetizzato nel motto di Voltaire «tutto per il popolo, ma niente dal popolo». L'universale tensione pedagogico-divulgativa dei Lumi non coinvolge necessariamente ogni classe sociale: «Io intendo per popolo» – così ancora Voltaire (1973, p. 155) – «la plebaglia che ha solo le proprie braccia per

vivere. Dubito che questa categoria di cittadini abbia il tempo o la capacità di istruirsi, morirebbero di fame prima di diventare filosofi: [...] non è la manovalanza che va istruita, ma il borghese medio, l'abitante della città».

Nell'età della Rivoluzione, Emmanuel Joseph Sieyès (1985, p. 276), uno tra i principali ispiratori della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, vede nella parte prevalente del popolo (i lavoratori) «una folla immensa di strumenti bipedi, senza libertà, senza moralità, senza facoltà intellettuali, dotati solo di mani che guadagnano poco e di una mente gravata da mille preoccupazioni». Con lo sguardo rivolto verso la borghesia emergente, allo stesso Sieyès si deve per altro, al tempo stesso, l'identificazione del popolo (del «Terzo Stato») con la «nazione», nonché il principio del potere costituente che al popolo-nazione *naturalmente* pertiene. È noto l'*incipit* del suo *Che cos'è il Terzo Stato?*, il fortunato, diffusissimo pamphlet pubblicato nel gennaio del 1789: «Che cos'è il Terzo stato? Tutto. Che cosa è stato finora nell'ordinamento politico? Nulla. Che cosa chiede? Di diventarvi qualcosa» (Sieyès, 1989, p. 123). Sieyès caratterizza la *nation* in termini squisitamente politici. La nazione si costituisce infatti a partire dalla volontà di unirsi espressa da «un numero più o meno considerevole di individui isolati»: è per questo primo *dato di fatto* che tali individui «formano già una nazione» (ivi, p. 176). In virtù del diritto naturale dei suoi componenti, il popolo precede qualsiasi forma politica specifica, che appare al contrario come una sua conseguenza, la nazione esistendo «prima di tutto» e all'«origine di tutto [...]». Prima di lei e al di sopra di lei non c'è che il diritto naturale» (ivi, p. 179). Unico titolare del governo, della legge positiva e della capacità economico-produttiva, solo il Terzo Stato può considerarsi come popolo-nazione, la nobiltà e il clero vivendo non nella legge ma nel privilegio, non del lavoro ma della rendita parassitaria: «Chi dunque oserebbe dire che il Terzo stato non ha in sé tutto ciò che occorre per formare una nazione completa? [...] Se si eliminasse l'ordine privilegiato, la nazione non sarebbe qualcosa di meno, ma qualcosa di più» (ivi, p. 126). Proprio per questo, più che alla convocazione degli Stati generali, Sieyès guarda alla trasformazione di tale antico organismo in Assemblea nazionale del Terzo stato, l'unica vera e compiuta espressione dell'intero «corpo della nazione». Ciò che effettivamente accadrà di lì a poco, nel precipitare degli eventi.

Alla fine del Settecento, l'elevazione del popolo a principio costituente dell'ordine politico avviene attraverso la sua identificazione con la «nazione». Accade in Francia quel che è accaduto (poco prima e per vie in buona parte diverse) in America: «We, the people» è il preambolo della Costitu-

zione degli Stati Uniti, figlia al tempo stesso della tradizione repubblicana inglese, del razionalismo settecentesco e di una certa teologia riformata, laddove il contratto giusnaturalistico si incrocia con il patto biblico che lega Dio e il suo popolo nell'esodo verso la costruzione di un mondo nuovo. La nazione si presenta (sul piano teorico, posto che la storia procederà ovviamente in modo ben più accidentato) come modello politico per l'emancipazione di ogni popolo e di tutti gli individui che lo compongono, in quanto tali portatori di diritti universali.

Fonti

Bracciolini (1966); Bruni (1996b); Cavalcanti (1973); Guicciardini (1984); Hobbes (1979; 1989); Machiavelli (1984; 2013); Marsilio da Padova (1975; 2001); Rousseau (1949b); Sieyès (1985; 1989); Spinoza (1999; 2007d); Vico (1990); Voltaire (1973).

Bibliografia

Bras (2018); Cagnazzi (1980); Costa (1969); Diaz (1986); Garin (1961); Rosanvallon (1994).



Potenza

di Carlo Altini

In età classica e in epoca medievale il concetto di *potenza* (*dynamis*) è spesso trattato e discusso, in diretta relazione a quello di *atto* (*energeia/ergon/entelecheia*), a partire dalla metafisica e dalla fisica di Aristotele, che intende la potenza come possibilità o facoltà, come ciò che precede l'attuazione concreta o la realizzazione compiuta, denotando quindi un movimento direzionale, un'attitudine a fare o a diventare: potenza indica la capacità presente in un ente di assumere una forma determinata fino a quel momento inespressa, ma che attende di manifestarsi in un processo dinamico diretto da una finalità: «Ciò che è in potenza, è in potenza qualcosa di determinato, in un tempo determinato e in una maniera determinata» (*Metaph.*, IX, 5, 1048a, 1-2). L'atto, che cronologicamente si colloca al termine di questo processo, in realtà è anteriore alla potenza e ne spiega la genesi, costituendone il principio di realizzazione. Nel corso dei secoli la concezione aristotelica della potenza attraversa numerose dislocazioni teoretiche – dalla fisica alla teologia, dalla metafisica alla politica – ed è al centro di interpretazioni di autori quali Alessandro di Afrodisia, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Guglielmo di Ockham e Duns Scoto, per giungere talvolta a intrecciarsi con gli schemi concettuali tracciati dal neoplatonismo intorno all'idea di «generazione», sviluppati inizialmente da Plotino, Porfirio e Proclo, successivamente da Niccolò Cusano e Marsilio Ficino.

In età umanistica e rinascimentale l'idea di potenza ha rilevanza ad ampio raggio, visto che è presente sul terreno delle discussioni metafisiche, teologiche e antropologiche, spesso reciprocamente intrecciate. La potenza intesa come «generazione» è centrale nell'opera *De docta ignorantia* (1440) di Niccolò Cusano. Dio è *fecunditas simplicissima*, fonte inesauribile della molteplicità mondana. Il mondo – che non esaurisce la *potentia Dei* – è l'«esplicazione» dell'unità divina nella pluralità e, allo stesso tempo, la «contrazione» in atto della potenza infinita di Dio in una realtà sensibile. La perfetta infinità di Dio può allora essere espressa con l'imma-

gine della «coincidenza degli opposti», visto che in lui trova origine ogni atto e ogni contingenza, e visto che in Dio l'atto massimo e minimo coincidono con la potenza massima e minima: «La possibilità assoluta in Dio è Dio stesso e fuori di lui essa è impossibile [...]. Ogni possibilità è dunque contratta. Viene contratta dall'atto. Sicché non si dà una possibilità pura, del tutto indeterminata rispetto a qualsiasi atto» (Cusano, 1988, p. 157). Ogni potenza – con l'eccezione della potenza assoluta, che è solo in Dio – è contratta e contingente nel suo essere determinato dall'atto.

Il rapporto tra unità e molteplicità – in chiave neoplatonica – è al centro anche del pensiero di Marsilio Ficino, in particolare nella *Theologia platonica* (1482). La molteplicità è riconducibile all'unità divina, da cui la molteplicità promana e a cui aspira a ritornare: ogni aspetto della realtà rappresenta uno dei cinque gradi dell'essere – Dio, angelo, anima, qualità, corpo – che costituiscono la discesa dall'unità e l'ascesa verso di essa. La potenza attiva appartiene alla natura incorporea, e più precisamente solo a Dio, che agisce su tutto e non subisce alcuna azione, mentre il corpo è esposto necessariamente alle azioni di tutti gli altri gradi e di per sé non è grado di agire su nulla, non essendoci nulla al di sotto di esso che possa essere sottoposto alla sua azione: «Se nella somma e infinita unità sta l'infinita potenza attiva, ciò che è infinita molteplicità non può possedere nessuna potenza attiva, ma solo un'infinita passività» (Ficino, 1965a, p. 85). L'infinita potenza di Dio, però, è più *potestas* che *potentia*: con *potestas* Ficino intende infatti il primato e l'eccellenza dell'attività propria di Dio nei confronti degli altri enti non analogamente attivi, mentre con *potentia* intende la potenzialità in sé – sia attiva che passiva – presente nei vari gradi dell'essere. Le interazioni tra i gradi dell'essere sono descritte da Ficino come «capacità di agire», come *potestas* da parte del superiore sull'inferiore, cioè come efficacia, non come possibilità di diventare; invece la *potentia* riguarda più la sfera dell'*in sé* che della relazione con l'altro. La *potestas* divina concerne la creazione e il governo del mondo intero, visto che l'atto divino non include un limite o un termine: nell'infinito essere, nell'infinita unità risiede l'infinita *potestas* perché in essa non vi è alcuna privazione.

A partire da questa interpretazione ficiniana della *potentia* come *potestas*, in epoca rinascimentale l'idea di potenza diventa anche un principio di azione in grado di rappresentare la natura dell'uomo. L'accezione antropologica della potenza è infatti presente in Giovanni Pico della Mirandola che, nel *De dignitate hominis* (1487), elabora una concezione dinamica della natura umana per la quale non esiste un'attualità determinata, intesa come finalità propria dell'essere in potenza. L'uomo è perennemente *in po-*

tenza proprio perché egli ha una natura indeterminata, in quanto è l'unico essere ad avere la possibilità di scegliere ciò che vuole fare di sé. In quanto pura libertà, l'uomo è sempre in divenire: non vale dunque per lui la concezione tomistico-aristotelica secondo cui l'essere in potenza equivale a una privazione e l'essere in atto equivale alla perfezione. Al contrario, l'essere in potenza è caratteristica della creatura più mirabile dell'universo.

Un'accezione allo stesso tempo antropologica e "naturalistica" dell'idea di potenza è presente soprattutto in autori quali Heinrich Cornelius Agrippa e Paracelso (Theophrast von Hohenheim), sostenitori di una concezione magico-ermetica del mondo: poiché l'universo è infinito, aperto e pieno di «nascoste corrispondenze», la natura non è mera materia caratterizzata dalla privazione (o potenza passiva) ma è un «tutto vivente» costellato di forze attive («potenze») che si influenzano reciprocamente e sulle quali è possibile agire attraverso la costruzione di un sapere operativo. In questo quadro la potenza è tanto quella della natura quanto quella dell'uomo, che è in grado di influire concretamente sulle cose grazie alla considerazione degli influssi reciproci che reggono il mondo. Una tale compresenza di attivismo e contemplazione avvicina questi pensatori rinascimentali della magia agli esponenti del naturalismo cinquecentesco, che invece, per altri aspetti, sono su posizioni critiche nei confronti della concezione magico-ermetica del mondo. È il caso, per esempio, di Bernardino Telesio, autore del *De rerum natura iuxta propria principia* (1565-86), che, pur ammettendo la natura «sensitiva» di tutte le cose, rifiuta la possibilità che sulla realtà sensibile possano influire potenze incorporee (quali quelle attribuite ai corpi celesti) e rivendica il carattere «necessario» del divenire. Contro la tradizione aristotelica, Telesio sostiene infatti che la comprensione del divenire non è resa possibile dalla relazione «formale» potenza-atto, bensì da una concezione dinamica delle potenze agenti nella natura, cioè dei principi fondamentali del caldo e del freddo che agiscono sulla materia e sullo spirito. Non esiste dunque una forma statica (atto) e una materia intesa come privazione (potenza), ma nature agenti che sono in lotta reciproca attraverso lo scontro tra le proprie potenze.

Una trattazione metafisica in chiave cosmologica della potenza – con particolare riguardo alla potenza dell'«essere tutto» – è elaborata da Giordano Bruno, soprattutto nel *De la causa, principio et uno* (1584) e nel *De infinito, universo e mondi* (1584). Nell'universo infinito costellato di mondi innumerabili e animato da una mente universale, materia e vita si identificano: tutto ciò che esiste è vivente ed è sottoposto alla legge della «vicissitudine» universale che, determinando un incessante movimento tra la vita e

la morte, rende impossibile stabilire una gerarchia tra gli enti, i quali rispondono alla dialettica tra potenza attiva e potenza passiva insita nella materia, il principio dell'essere. La materia – che non è solo materia corporea, ma «materia universale», in quanto costitutiva anche di Dio – non è dunque una pura privazione o, come vuole Aristotele, un *prope nihil*, una potenza senza atto. Per Bruno la materia è vita, energia vitale e produttiva che esprime la potenza dell'esistere di ogni ente e che produce incessantemente tutte le forme: «Nessun savio disse mai le forme riceversi da la materia come di fuora: ma quella cacciandole come dal seno, mandarle da dentro» (*De la causa*, in Bruno, 2000a, p. 171). Dalla «materia universale», intesa come potenza, nascono mondi e individui innumerabili in un processo mai statico, che non ha principio né fine, con una causa infinita da cui derivano effetti infiniti. L'universo infinito è infatti generato dalla potenza infinita della materia, che è potenza attiva di tutto ciò che può essere e «potestà» assoluta presente in ogni cosa.

Rispetto a questi autori che intrecciano aristotelismo e platonismo, naturalismo e cristianesimo, vitalismo e materialismo, la filosofia meccanicistica – il cui massimo rappresentante è Descartes – afferma una concezione deterministica della natura all'interno della quale la potenza viene equiparata alla causa efficiente: la potenza – *se è* – non è una possibilità, ma una necessità. Il passaggio dal paradigma aristotelico a quello meccanicistico è il passaggio da una concezione per la quale l'ambito della possibilità è (e rimane) più ampio di quello della realtà effettuale a una concezione per la quale, invece, la potenza è coestensiva all'atto: tutto ciò che è in potenza deve, *qua talis*, necessariamente tradursi in atto. L'importanza del nesso meccanico tra causa ed effetto è talmente centrale per i filosofi meccanicisti che anche l'idea di *potentia Dei* assume caratteristiche deterministiche, così da identificare il rapporto tra Dio e i fenomeni naturali come un rapporto meccanico tra corpi in movimento in cui attive e reali sono le cause efficienti. La cesura realizzata dal meccanicismo riposa sulla nuova immagine della natura, resa possibile dalla scienza naturale di Galilei. La realtà è ricondotta a una relazione quantitativa tra le particelle materiali in movimento: la natura non è la manifestazione di un principio vivente né di una causa finale, ma è un sistema coerente di materia in movimento retto da leggi rigorose, determinabili con precisione matematica. Una tale riduzione del mondo a macchina comporta una profonda rivoluzione rispetto alle concezioni aristoteliche, scolastiche e neoplatoniche dell'idea di potenza: nella metafisica meccanicistica scompaiono, infatti, tutti gli elementi finalistici, vitalistici e «qualitativi».

Nonostante la costruzione del paradigma meccanicistico sia opera soprattutto di Descartes, il filosofo francese non è colui che ne trae le estreme conseguenze riguardo il concetto di potenza. Queste conseguenze – che comportano una più stringente intersezione tra meccanicismo e materialismo – sono rese esplicite da Hobbes, che presenta una prospettiva rigidamente deterministica in tutti gli aspetti (teologici, metafisici, antropologici, politici) del suo sistema filosofico. Nella teoria deterministica hobbesiana – elaborata soprattutto in *Of Liberty and Necessity* (1646) e nel *De corpore* (1655) – è centrale l'immagine di un Dio eterno, imperscrutabile e onnipotente, prima causa del movimento. L'onnipotenza divina non consiste però nella sua volontà arbitraria, bensì nel suo decreto eterno, alla cui luce deve essere interpretata l'idea di potenza. Determinismo e prescienza costituiscono la cornice teorica per l'effettivo agire di Dio secondo la *potenza ordinata*: l'agire di Dio secondo la *potenza assoluta* è, infatti, solo un modello teorico dell'agire divino e riguarda il tempo "precedente" al decreto di Dio relativo alla scelta dell'ordine attuale del mondo, che – una volta deciso – è eterno e immutabile, meccanico e necessario. Non esistono, dunque, due diversi modi (*ordinate* e *absolute*) dell'effettivo operare divino nel mondo, perché è il determinismo universale a essere – attraverso il disegno della prescienza divina – la più chiara espressione della *potentia Dei*. Il determinismo universale implica che solo il concorso di tutte le cause necessita l'effetto, tanto che l'assenza di una sola di queste cause renderebbe impossibile il prodursi del medesimo effetto: in conseguenza del decreto di Dio, tutto ciò che è, è necessario che sia. Il Dio di Hobbes è la prima causa, il primo motore e la prima potenza dell'universo e, in quanto sostanza (non essenza), è anch'egli corporeo, cioè materia in movimento. In questo panorama deterministico, la relazione *potenza-atto* diventa equivalente al rapporto *causa-effetto*: «Alla causa e all'effetto corrispondono la *potenza* e l'*atto*. Anzi, causa ed effetto e potenza ed atto sono la stessa cosa [...]. La *potenza* dell'agente e la causa efficiente sono realmente la stessa cosa, ma sono considerati con una differenza: infatti si dice *causa* rispetto all'effetto già *prodotto*, mentre si dice *potenza* rispetto allo stesso effetto *che deve prodursi*, di modo che la causa riguarda il passato, mentre la potenza riguarda il futuro» (Hobbes, 1972a, *Il corpo*, § x.1). La potenza non è *condizionatamente*: essa non può non essere, altrimenti – semplicemente – essa non è: «L'atto che è impossibile che non ci sia è un atto necessario; perciò qualunque atto ci sarà, ci sarà necessariamente» (ivi, § x.5).

A partire dall'identificazione hobbesiana tra potenza e causa, Spinoza approfondisce la riflessione metafisica e ontologica sull'idea di potenza.

La sostanza spinoziana è il soggetto unico e identico di infiniti attributi e modi diversi l'uno dall'altro: ciò è possibile perché la sostanza è in sé indeterminata, neutra e indifferente rispetto a tutte le differenze. Questa essenza indeterminata della sostanza viene identificata con la potenza: «La potenza di Dio è la sua stessa essenza» (Spinoza, 1988, parte I, prop. 34). Da ciò deriva che tutto ciò che esiste è una determinazione finita dell'unica potenza infinita della sostanza. Essendo i modi con cui gli attributi di Dio si esprimono in maniera certa e determinata, le cose singolari esprimono la potenza della sostanza-Dio con la quale essa è e agisce: in questo senso, è «potenza» persino lo stesso poter esistere delle cose singolari, tanto che anche l'uomo, come ogni altro modo, è una determinazione della potenza della sostanza. Ma, una volta stabilita questa gradazione della potenza, è necessario notare che nella sostanza-Dio l'idea di potenza (*potentia*) costituisce il fondamento dell'idea di potere (*potestas*). La potenza di Dio è la sua essenza grazie al carattere necessario della causalità mediante cui Dio produce non solo sé stesso, ma anche tutte le cose; ed è per questo che «qualunque cosa concepiamo che sia nel potere di Dio, è necessariamente» (ivi, parte I, prop. 35). L'atto con cui la sostanza-Dio produce sé stessa e i suoi modi è necessario, unico e identico perché tutte le cose finite esprimono in maniera certa e determinata la potenza di Dio. Ciò che Dio ha il potere o la facoltà di fare è ciò che deriva necessariamente dalla sua potenza; e non vi è nulla che Dio abbia il potere di fare, che non faccia necessariamente in quanto modo della sua essenza. Come potenza ed essenza coincidono in Dio, così *conatus* ed essenza coincidono nel singolo individuo; né potrebbe essere diversamente poiché la potenza delle cose singolari è la potenza di Dio, che si esplica attraverso la loro essenza attuale: «La potenza con la quale le cose singolari, e per conseguenza l'uomo, conservano il proprio essere, è la stessa potenza di Dio, ossia della Natura, non in quanto è infinita, ma in quanto può esplicarsi mediante l'attuale essenza umana. Dunque la potenza dell'uomo, in quanto si esplica per mezzo della sua attuale essenza, è una parte dell'infinita potenza, cioè essenza di Dio o Natura» (ivi, parte IV, prop. 4, dimostrazione). La potenza individuale, ossia il *conatus*, indica allora il potere – inteso nel duplice senso di «avere la capacità» e di «avere il diritto» – di compiere azioni comprese all'interno della natura del singolo individuo, ovviamente in relazione con il *conatus* degli altri individui e con la potenza delle cause esterne. In Spinoza si verifica dunque l'identificazione tra legge divina e legge naturale, tra potenza di Dio e potenza della natura, proprio perché è esplicito il rifiuto dell'idea del «Dio persona» o del «Dio legislatore» che emana decreti. Emerge qui

il carattere *necessario* della *causalità* divina, attraverso cui Dio non produce solo sé stesso, ma anche tutte le cose che è necessario siano state prodotte come modi della sostanza. Se niente si trova al di là dei confini della legge divina (e dunque della legge naturale), siamo in presenza di una concezione secondo cui tutto ciò che Dio ha il potere di fare è ciò che deriva dalla sua potenza, cioè *è necessariamente*. In questo senso, poiché tutto ciò che esiste è espressione dell'essenza di Dio, cioè della sua potenza, tutto ciò che esiste è parte della potenza di Dio. Per questo motivo la potenza è ciò che definisce l'ambito del diritto naturale:

Per diritto e istituto naturale non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, in ordine alle quali concepiamo che ciascuno è naturalmente determinato a esistere e a operare in un certo modo [...]. È infatti certo che la natura, assolutamente considerata, ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, e cioè che il diritto della natura si estende fin là dove si estende la sua potenza, essendo la potenza della natura la potenza stessa di Dio, il quale ha pieno diritto a ogni cosa: ma, poiché la potenza universale dell'intera natura non è se non la potenza complessiva di tutti gli individui, ne segue che ciascun individuo ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin là dove si estende la sua determinata potenza (Spinoza, 1980, pp. 377-8).

Diverso è il caso di Leibniz. Convinto che la fisica debba spiegare non solo il “come” ma anche il “perché” delle cose, Leibniz reintroduce le cause finali e le forme sostanziali nella scienza naturale, attribuendo grande importanza alla nozione di *forza*. Leibniz non è l'unico filosofo che, in piena epoca meccanicistica, mira a conciliare libertà e necessità, o finalismo e meccanicismo, visto che anche pensatori quali Marin Mersenne, Robert Boyle e Isaac Newton ritengono che il recupero del finalismo permetta di evitare l'ascrizione di tutto l'accadere al determinismo materialistico. Per questo motivo, pur accettando l'impianto scientifico del meccanicismo, Leibniz rifiuta nettamente la posizione di Descartes sulle cause finali e la sua teoria per la quale la materia può assumere tutte le forme di cui è capace: infatti, se la materia potesse assumere tutte le forme possibili, ne seguirebbe che tutto è accaduto, può accadere o potrà un giorno accadere, tanto che da qualsiasi *potenza* potrebbe sorgere qualsiasi *atto*. Contro questa forma di materialismo meccanicistico radicale, Leibniz afferma che la teoria delle cause finali e la teoria delle forme sostanziali sono conciliabili con il meccanicismo perché nella comprensione della realtà è necessario distinguere tra piano fisico e piano metafisico. In fisica la teoria delle forme sostanziali – e quindi l'idea di potenza intesa come forza, energia, possibilità – è inutile

e, anzi, dannosa: nella spiegazione dei fenomeni naturali non è possibile rendere ragione delle proprietà dei corpi mediante forme e qualità, come ha fatto la filosofia scolastica, bensì mediante principi matematici e meccanici. I corpi, però, non sono costituiti esclusivamente dall'estensione, cioè da grandezza, figura e moto, ma anche da una *potenza attiva*, da una *forza* che li rende sostanze individuali nelle quali rimane costante la «forza viva», cioè una nozione metafisica intrinseca ai corpi fisici che non è riducibile alla grandezza, alla figura e al moto. La «forza viva» non è determinata solo dal rapporto tra massa e velocità; è un *conatus*, non nel senso della sostanza spinoziana, ma nel senso di una *tendenza all'azione*. È soprattutto nel *Système nouveau de la nature* (1695) che Leibniz giunge a comporre sistematicamente queste concezioni anticartesiane – le forme sostanziali, le cause finali, la «forza viva» – allo scopo di individuare il principio unitario del divenire. L'essenza delle forme sostanziali è la forza, cioè un'attività originaria capace di azione e tendente a un fine; e, poiché non esistono potenzialità prive di un qualche atto, vi è sempre una disposizione particolare a un'azione determinata piuttosto che a un'altra. In questa direzione, nei *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703-04) Leibniz definisce la differenza tra *potenza attiva* e *potenza passiva* mettendo l'accento sulla dimensione dinamica della *forza*:

La *potenza* è la possibilità del cambiamento. Ora, dal momento che il cambiamento o l'atto di questa possibilità, è azione in un soggetto e passione in un altro, ci saranno anche due potenze, l'una passiva e l'altra attiva. Quella *attiva* potrà essere chiamata *facoltà* e può darsi che quella passiva possa essere chiamata *capacità* o *recettività*. È vero che la potenza attiva è presa qualche volta in un senso più perfetto quando, oltre la semplice facoltà, vi è della *tendenza*; ed è così che io la prendo nelle mie considerazioni *dinamiche*. Si potrebbe conferirle in modo particolare il nome di *forza* [...]. E vi è anche una specie di *potenza passiva* più particolare e più carica di realtà; è quella che è nella materia, nella quale non vi è soltanto la mobilità, che è la capacità o recettività del movimento, ma anche la *resistenza*, che comprende l'*impenetrabilità* e l'*inerzia* (Leibniz, 2000b, p. 146).

La critica al pensiero metafisico che caratterizza larga parte della filosofia e della cultura del Settecento comporta una sempre più marcata trascuratezza dell'idea di potenza, che però riemerge, in forme molto diverse rispetto a quelle definite in ambito meccanicistico, a cavallo tra Settecento e Ottocento, in particolare nelle filosofie romantiche e idealistiche, in autori quali Fichte e Novalis, Hölderlin e Schelling, Goethe e Hegel. Con modalità differenti e talvolta tra loro contrastanti, questi autori rifiutano ogni spie-

gazione dei processi naturali in termini puramente meccanicistici e quantitativi, che conducono a un'interpretazione dell'idea di potenza in termini di *necessità*, a favore di un recupero di un'immagine "vivente" della natura, costellata da forze ed energie non modellate sull'univocità della causa efficiente, in grado di risignificare il ruolo dell'idea di potenza nella metafisica, nell'ontologia, nella fisica e nell'antropologia. Il recupero di questa concezione non rigidamente deterministica della natura avrà effetti di lungo periodo che, in un'ottica antipositivistica, condurranno – attraverso Mach e Poincaré, Bergson e Husserl, Einstein e Heisenberg – a una concezione del sapere scientifico inteso non come conoscenza della necessità causale, ma come registrazione di regolarità che rimandano al "pluricausalismo".

Fonti

Bruno (2000a); Cusano (1988); Ficino (1965a); Hobbes (1972a); Leibniz (2000b); Spinoza (1980; 1988).

Bibliografia

Altini (2012; 2014); Boulnois (1994); Foisneau (2000); Oakley (1984); Semerari (1992); Sportelli (1995).



Principe

di Fabio Frosini

«Presso gl'Italiani, Principe, detto assolutamente, vale Sovrano, Monarca, Signore di uno Stato, qualunque ne sia il titolo, Imperatore, Re, Duca, ecc.; ed in questo senso è usato nel famoso libro del Principe di Machiavelli»: così si legge alla voce *Principe*, nel *Dizionario politico nuovamente compilato ad uso della gioventù italiana* (1849, p. 541), pubblicato a Torino, in forma prudentemente anonima, a ridosso del cruciale 1848. Risalta qui, in una forma già canonizzata e distillata, la peculiare radice machiavelliana dell'uso "italiano" del vocabolo, che può essere riassunto in una duplice caratteristica: vaghezza della formalizzazione giuridica e precisione nel designare un rapporto di comando e obbedienza. Tale peculiarità risalta se si raffronta l'uso "italiano" alle voci corrispondenti del *Dictionary of the English Language* di Samuel Johnson (1755, p. [393]) e del *Dictionnaire politique* di Duclerc e Pagnerre (1842, pp. 757-8; ma cfr. anche Block, 1884, pp. 668-9), rappresentativi delle prospettive inglese e francese. In entrambi i casi, i significati prevalenti del lemma sono quelli che fanno capo alla sfera della già affermata *sovranità* (secondo un'idea, per di più, di ininterrotta continuità dal Medioevo in avanti), e a quella, stratificata e fittamente codificata, dei ranghi nobiliari. La riconduzione del *principe* alla sfera del comando politico in questi casi o risulta secondaria, o (come nel caso di Duclerc-Pagnerre) viene ridicolizzata da una prospettiva repubblicana (cfr. Bracco, 1986; Frobert, 2011).

Con ciò non si vuol sostenere che nella maniera in cui Machiavelli si serve di questo termine la sfera della "sovranità" non svolga alcun ruolo, ma che tale ruolo è secondario rispetto alla materiale efficacia delle relazioni di signoria, a loro volta assunte in un significato già tutto politico, emancipato dagli "ordini" feudali e dal connesso alone sacrale. Ma la relazione tra "principe" e "sovrano" è anche reciproca: l'accezione italiana del "principe" ha a sua volta un'enorme rilevanza europea. A partire dal libro di Machiavelli, essa si irradia dappertutto, nel corso dei secoli successivi

(Procacci, 1995); fa tutt'uno con le vicende del "machiavellismo", finendo per intrecciarsi con la "ragion di Stato" e determinandone la peculiare «norma d'azione della massima duplicità e scissione» (Meinecke, 1970, p. 5) tra utilità e morale; rappresenta infine un risvolto negativo della stessa "sovranità", un'incrinatura della sua cristallina perfezione, un suo insopprimibile limite interno.

Se la nozione di *principe* viene vista nell'arco che va dalla crisi del diritto medievale fino alla compiuta codificazione della sovranità moderna, se cioè la si osserva attraverso le lenti giuridiche che, dal XIII secolo in avanti, hanno sottolineato la distinzione tra il "principe" e il "tiranno", e la limitazione del "principe" da parte dello *ius commune* (cfr. Pennington, 1993), risalta sia la sua tendenziale riduzione funzionale alla sovranità, sia l'impossibilità di realizzare questo progetto in modo compiuto. Si prendano due momenti conclusivi di questo ciclo: Montesquieu e Rousseau. Nell'*Esprit des lois*, la critica dell'arbitrio dispotico stabilisce la limitazione del raggio d'azione del principe alle «leggi fondamentali» dello Stato. Se dunque «nelle monarchie è il principe la sorgente di ogni potere politico e civile», tale potere consiste però in niente altro che nel governo «grazie a leggi fondamentali» (Montesquieu, 2005b, pp. 77-8), cioè «secondo leggi fisse e stabilite» (ivi, p. 66).

Queste leggi fondamentali suppongono necessariamente dei canali mediani per i quali scorre il potere; se infatti non esiste nello Stato che la volontà momentanea e capricciosa di uno solo, non può esistere nulla di fisso, e quindi nessuna legge fondamentale. Il più naturale potere intermedio subordinato è quello della nobiltà. [...] Altrimenti si ha un despota. In certi Stati europei, qualcuno aveva immaginato di abolire tutte le giurisdizioni feudali e non si accorgeva di voler fare ciò che già era stato compiuto dal parlamento inglese. Abolite in una monarchia le prerogative dei signori, del clero, della nobiltà e delle città, ed avrete ben presto o uno Stato popolare o uno Stato dispotico (ivi, p. 78).

Il dispotismo si riflette pertanto nella democrazia e viceversa; l'ansia di razionalizzazione mette capo nel contrario di ciò che si aveva in animo di realizzare. È una pericolosa oscillazione, che Montesquieu giudica essere avvenuta nell'Inghilterra di Cromwell (ivi, p. 85; e cfr. l'opposto giudizio di James Harrington, che vede in Cromwell una sintesi tra "principe nuovo" e "legislatore": cfr. Procacci, 1995, pp. 247-8). Nonostante la democrazia sia un ideale superiore alla monarchia, il suo limite sta precisamente nella sua dote maggiore: il principio della collettività e della vita libera, che ne fa un modello "antico", irrealizzabile nel mondo moderno (Althusser, 1992,

pp. 65-70). La necessaria, costante vigenza della «virtù» (Montesquieu, 2005b, p. 84) nella democrazia, cioè di uno stato d'animo collettivo non ricreabile a piacere una volta che sia andato perduto, la rende un regime particolarmente fragile (Pangle, 2010, pp. 54-5).

Al contrario, la forza della monarchia sta nella presenza di quei «canali mediani per i quali scorre il potere» che rappresentano un'efficace limitazione dell'arbitrio del principe e, al contempo, vengono da questo limitati (cfr. *ivi*, pp. 58-9). Tali canali conferiscono stabilità al monarca perché, assorbendolo dentro l'alveo tracciato lungo i secoli dai giureconsulti, lo condizionano ma anche lo rendono partecipe di una storia consolidata. Montesquieu ritiene di aver così prospettato un'efficace limitazione del potere arbitrario del principe. Ma ciò riesce solamente perché la sovranità si vede impiantata sopra un terreno percorso da una stratificata ramificazione di privilegi e immunità, la cui legittimità risiede nella loro antichità. La monarchia moderna è essenzialmente feudale (Althusser, 1992, pp. 70-1) e la sovranità rinvia pertanto a una struttura che la trascende: non si dà nella sua purezza.

Quando invece la riconduzione del principe all'ambito della sovranità si prospetta come compiuta, con *Du contrat social* (Illuminati, 2002, pp. 175-6) si ha anche un ritorno degli aspetti più crudi del principe in quanto nesso politico di comando e obbedienza. Rousseau fa del «Principe» un mero sinonimo di «magistrato», distinguendolo nettamente dal «sovrano» (Rousseau, 2010, p. 22), che è il «corpo politico» ovvero lo «Stato» considerato nella sua dimensione attiva. Una volta ridotto a quello di un funzionario, lo *status* del principe finisce così per dipendere dalla posizione temporaneamente occupata nella geometria della sovranità: «Chiamo dunque *Governo* o amministrazione suprema l'esercizio legittimo del potere esecutivo, e Principe o magistrato l'uomo o il corpo che ha l'incarico di questa amministrazione» (Rousseau, 2010, p. 83, trad. modificata). La prevalenza della sovranità sul principe cancella ogni traccia del nesso politico di comando e obbedienza, che però ritorna, come un'«irruzione della storia» (Althusser, 2006, p. 351), in almeno due figure (cfr. Magri, 2010, pp. XVIII-XXII). Nell'istante che precede la storia vera e propria, in cui – con richiamo al Numa machiavelliano – il legislatore sovrumano, escluso dalla sovranità da lui istituita (Rousseau, 2010, p. 59), si serve della religione per convincere il popolo della bontà del suo progetto (cfr. Shklar, 1969, pp. 157-8; Althusser, 2006, pp. 351-4). E torna anche dentro il corpo politico, nella tensione che l'abbassamento del principe a magistrato produce. Infatti, il «governo», posto al di fuori della «volontà generale», risulta essere

sempre preda (in proporzioni variabili) della «volontà particolare» e della «volontà di corpo» (Rousseau, 2010, p. 91).

Si può dire, pertanto, che l'accezione "italiana" del principe, per quanto marginalizzata dalla scienza del diritto, estromessa dalla "politica" (se con ciò s'intende il governo sottoposto alle leggi in vista del bene comune, cioè, in definitiva una sorta di costituzionalismo ideale eterno, alla maniera di Sternberger, 2001, p. 50) e ridotta a un'ombra ripugnante, continua ad alimentare dall'interno la riflessione sul "governo giusto", come un problema che si rivela infine insolubile. Ciò dà luogo ad ambiguità le quali, se non vengono sciolte con il ricorso fattuale alla tradizione (come in Montesquieu e, prima di lui, in Locke, 2003, cap. XIV, pp. 171-5), pongono sempre di nuovo la riflessione giuridica dinnanzi alla necessità di giustificare l'esistenza della politica in quanto intreccio di comando e obbedienza, collegando così, in qualche modo, il comando di fatto con la sovranità di diritto, anche nel caso di Hobbes (1946, cap. XVIII, pp. 113-20), per il quale il diritto positivo assume la prevalenza su quello naturale e nel principe coincidono sovranità e governo.

Questa ambiguità risulta particolarmente evidente in Jean Bodin. La sua personalità, sospesa tra la scienza del diritto che eredita da Bartolo e la cultura storica e politica che assorbe da Machiavelli (Quagliioni, 1992), e la sua posizione storica, nella Francia sconvolta dalle guerre di religione, lo spingono a un modo di procedere che non è del tutto riducibile alla tradizione giuspubblicistica, né può essere senz'altro ricondotto a quello della ragion di Stato, ma assorbe elementi da entrambe. Ne nasce «una grande e ardita tensione» (Meinecke, 1970, p. 63) che può essere giudicata, a seconda della prospettiva da cui la si considera, una contraddizione o un punto di osservazione privilegiato, perché mostra l'idea moderna di sovranità prima che essa si "nasconda" nello spazio giuridico.

Così, per Bodin «il sovrano, pur non essendo legato da alcuna legge umana, deve osservare quella divina e quella naturale: se le calpesta diventa un tiranno». Ma – a differenza di ciò che era accaduto nella tradizione giuridica medievale e verrà successivamente ripreso nella teoria della sovranità – «gli obblighi che queste due leggi imporrebbero ai principi non vengono [...] mai individuati» (Tenenti, 1981, p. 48). Ne segue che un sovrano, in quanto tale, anche se si lascia andare a comportamenti tirannici, non può essere posto in discussione. E viceversa, un tiranno, una volta preso il potere, può convertirsi, col tempo, in un sovrano legittimo (Isnardi Parente, 1981, p. 74).

Emerge così l'intreccio tra politica e diritto, tra forza e legittimità, e

con esso il ruolo “creativo” – ma anche inquietante – del principe. Ciò si mostra con particolare chiarezza nella distinzione tra re e tiranno esposta nel cap. 4 del II libro dei *Six livres de la République*, dedicato alla *Monarchie tyrannique*, che giunge alla fine dell’esame dei tre tipi di monarchie – «dispotica», «regia» e appunto «tirannica» – come varianti di uno stesso tipo. La tirannide si distingue dalle altre – è il limpido esordio del capitolo – perché in essa «il monarca, calpestando le leggi di natura, abusa della libertà dei sudditi rendendoli schiavi, e dispone a suo arbitrio dei beni altrui» (Bodin, 1964, p. 590). Tuttavia, nelle pagine successive si assiste alla progressiva sfumatura della distinzione tra monarchia e tirannide, non però in base al criterio inizialmente annunciato, ma a quello della *ragione* che spinge il monarca a utilizzare la *violenza* nei confronti dei propri sudditi. Se ciò, nota Bodin, è dettato dalla «necessità», non può essere definito tirannico. Così, nel caso della condotta di Cosimo de’ Medici dopo l’assassinio di Alessandro, duca di Firenze, la violenza da lui impiegata era giustificata «poiché un simile rimedio era necessario per uno Stato come quello, lacerato da tante sedizioni e ribellioni, e per un popolo sfrenatosi in assoluta licenza e così malvagio da far mille congiure contro il nuovo duca che ha riportato la fama di principe fra i più saggi e virtuosi del suo tempo» (ivi, p. 601).

Ma Bodin si spinge oltre, perché fa ricadere sotto la categoria di “necessità” non solamente il comportamento aderente ai bisogni dello Stato, ma anche quello che riflette l’*ambizione* del principe, come il cambio violento di un regime da «democrazia» a «monarchia». Significativamente, nel giro di poche righe la definizione di tirannide viene attribuita e negata a questo tipo di azione: «La tirannide può essere esercitata da un principe per tenere a posto un popolo sfrenato con un morso saldo e rigido; così si fa per esempio quando il regime cambia da democrazia in monarchia, e ciò non è tirannide» (*ibid.*). Venuto a cadere anche l’ancoramento della violenza alla necessità, Bodin, che chiaramente mostra di preferire il principe severo e rigoroso a quello facile e liberale (allusione a Machiavelli), termina il capitolo sdoppiando i termini: «cattivo» (*meschant*) va detto, riprendendo l’uso dei «nostri padri», dell’uomo «acuto e sottile» (*maigre, & fin*), mentre l’uomo «ricolmo di malizia e di empietà» dovrà essere chiamato «malvagio» (*mauvais*) (Bodin, 1964, p. 604, trad. modificata; Bodin, 1577, p. 252). L’acutezza, legata alla severità e al rigore, fa trasparire, sotto la sovranità scolpita in quest’opera, il protagonista del machiavelliano *Principe*, anche se prudentemente Bodin non giunge a identificare del tutto il suo principe-sovrano con le «astuzie tiranniche» (*ruzes tyranniques*) in

cui, nella dedica a Guy du Faur de Pibrac, viene riassunto l'insegnamento del Segretario (ivi, c. a IIv).

È alla luce dell'intervento di Bodin che va valutata la posizione storica di Machiavelli: «Il Bodin fonda la scienza politica in Francia in un terreno molto più avanzato e complesso di quello che l'Italia aveva offerto al Machiavelli» (Gramsci, 1975, p. 1574). In questo senso risulta sterile parlare di «antimachiavellismo». Come si è visto, la distanza rispetto alle idee del Segretario è, al di sotto delle espressioni di facciata, minima; ma al contempo Bodin se ne distacca, perché prende le mosse da una monarchia già realizzata di cui intende regolare il funzionamento interno assumendo come realmente esistente quella *maiestas*, con tutti i suoi attributi di assolutezza e sacralità (Tenenti, 1981, p. 43), che Machiavelli aveva invece bisogno di «inventare».

Il nesso tra sovranità e sacralità presente nel Medioevo (Kantorowicz, 2016), e riaffermato in forma nuova da Bodin in avanti, conosce nel Rinascimento italiano una crisi profonda. Il «tiranno» nell'Italia del Quattrocento non è una figura libresca, un idealtipo o addirittura «una sorta di demone artificiale» (Sternberger, 2001, p. 167), ma una realtà. Esso segnala l'emergere di forme di potere che, escludendo la mediazione dei «corpi» rappresentativi di origine feudale, livellano i cittadini «a meri sudditi sottoposti a un'amministrazione burocratica» (Baron, 1955, p. 12). I domini tirannici, o principeschi, sono pertanto caratterizzati da una forte carica espansiva esterna e da una flessibilità istituzionale interna sconosciute ai poteri tradizionali. Naturalmente queste trasformazioni sono contraddittorie e marcate da ambiguità e regressi. Al suggestivo affresco di Burckhardt (1955, pp. 6-14), che individua un nesso diretto tra Federico II, i tiranni trecenteschi e i principi e signori rinascimentali, si è reagito documentando la presenza, nella condotta di questi ultimi, di un'ansiosa ricerca di legittimazione in termini feudali (cfr. Law, 1988, pp. 23-30). Ma ciò non stupisce, dato che, come emerge nell'analisi più lucida che di questa profondissima instabilità sia stata realizzata, il machiavelliano *De principatibus*, il principe nuovo è per definizione esposto ai rovesci della fortuna, perché «lo introduttore ha per nemico tutti quelli che delli ordini vecchi fanno bene, e ha tepidi defensori tutti quelli che delli ordini nuovi farebbero bene» (Machiavelli, 2006, VI.18, p. 118). È pertanto di vitale importanza che il principe nuovo consolidi al più presto il suo potere: sia con mezzi politici, come la conquista dell'«amicizia» del popolo (Ceron, 2017), sia con un succedaneo della sacralità, come quello che può derivare dall'osservare «prudentemente» gli accorgimenti che «fanno parere antico uno principe nuovo, e lo ren-

dono subito più sicuro e più fermo nello stato, che s'e' vi fussi antiquato dentro» (Machiavelli, 2006, XXIV.1, pp. 297-8); o quello, di audacia estrema, derivante dall'allestimento di scene "sacrificali", come l'esposizione del cadavere di Remirro de Orco a Cesena il giorno successivo al Natale del 1502 (McCormick, 2011; Scichilone, 2012).

Si sono qui evocate due strade – il "patto" con il popolo e il succedaneo della "sacralità" – solo in apparenza distinte. Machiavelli sa che non è possibile istituire una relazione – anche privata – senza che essa passi per la reciprocità del mostrarsi e del vedere, che si traduce in un diffuso "parlare" e si raggruma e fissa in una determinata "reputazione". Quello del principe dinnanzi al suo popolo è un caso particolare di una regola universale, per la quale «tutti li òmini, quando se ne parla, e massime e' principi, per essere posti più alti, sono notati di alcune [...] qualità» (Machiavelli, 2006, XV.7, pp. 216-7). La sfera pubblica riflette il funzionamento della vita in generale, e ciò rende impossibile, in qualsiasi ambito, la trasparenza immediata, dato che tutto passa per le differenti proiezioni che di sé dà – in modo più o meno consapevole – ciascuno e che il principe deve apprendere a utilizzare a proprio vantaggio.

Tale regola è universale. Ciò implica due conseguenze in apparenza contraddittorie. La prima è l'eguaglianza naturale degli esseri umani. Ciò che vale per il principe in forma eminente vale infatti per ciascuno: l'eminenza deriva al principe esclusivamente dalla "posizione" da lui occupata. In questo modo Machiavelli nega una secolare tradizione, viva anche dopo di lui (cfr. Panichi, 2015, pp. 47-8), che assegna ai principi un'investitura divina o una virtù superiore a quella della comunità dei mortali. Ma da quel principio discende anche la diseguaglianza sociale, che nasce dal fatto che ogni relazione è attiva o passiva, quindi necessariamente si traduce o nell'esercizio di un potere o nell'accettazione del potere altrui. Come si legge nel *Discursus florentinarum rerum*, l'«equalità» non esclude la presenza di «tre diverse qualità di uomini, che sono in tutte le città; cioè, primi, mezzani e ultimi» (Machiavelli, 2018b, p. 164).

Lungi dall'essere riducibile a un astratto gioco funzionale al dominio tirannico, la figura del principe rappresenta l'unica possibilità che secondo Machiavelli la città-Stato possiede, di reagire alla condizione di disordine prodotta dalla propria «equalità» (Balestrieri, 2007) mediante l'istituzione di un nuovo "ordine", che non sia un mero ritorno alle gerarchie feudali. Ma questo ordine non può sorgere, se un qualche accorgimento – come il succedaneo del "sacro" – non svolge quella funzione coesiva e autoritativa non più garantita dalle gerarchie tradizionali. Insomma, il "velo" attraverso

cui ciascuno vede – e agisce su – ciascun altro, e che sposta le relazioni verso una forma di dominio o di servitù, è impensabile al di fuori della città rinascimentale, cioè “moderna”, con il suo “popolo”, le sue “arti” e la sua “civile conversazione”.

Se letto in questo modo, *Il principe* rivela analogie con un’opera all’apparenza opposta, come l’*Institutio principis christiani* di Erasmo. La diversità tra i due testi si fa palpabile nel rinvio a dei «paradigmi ideali assoluti» (Quagliioni, 1987, p. 120; cfr. anche Isnardi Parente, 1977, p. 20), nel riferimento, già in apertura, alla *Politica* di Aristotele (Erasmo da Rotterdam, 1977b, pp. 53-4) e nella raccomandazione di procedere sempre con «integrità» e «buone azioni» (ivi, p. 63). Anche nelle indicazioni relative al modo di apparire, Erasmo aderisce all’idea che i simboli del potere – «la collana, lo scettro, la porpora, il seguito» – traggono il loro significato dall’animo del principe, altrimenti questi si ridurrebbe a un «attore» (ivi, p. 66).

Ma i consigli sul modo di esibirsi al popolo e di far nascere una determinata immagine di sé contengono delle vistose smagliature, che fanno penetrare nel tessuto dell’*Institutio* toni dissonanti. Nel capitolo iniziale si legge, con una sottile allusione all’arte scenica: «Che si parli di te, non c’è mezzo più sicuro per ottenerlo che l’agire così come desideri che si parli di te» (ivi, p. 104). Più avanti, in quello su *Le arti della pace*, Erasmo sviluppa il nesso tra azione e parola pubblica in contrapposizione all’esibizione statica dei simboli del potere:

L’animo del principe si conosce più sicuramente dal suo discorso che non dagli ornamenti che porta. Si sparge rapidamente fra il popolo tutto ciò che si coglie sulla bocca del principe. Quindi occorre porre massima cura nel far sì che tutto ciò ch’egli dice si ispiri a virtù e riveli animo degno di un buon principe. Né va dimenticato il consiglio che dà in proposito Aristotele, che il principe che vorrà fuggire l’avversione dei suoi e alimentarne l’affetto dovrà delegare ad altri ciò che può suscitare avversione, far di persona ciò che può attirare plauso (ivi, p. 122).

L’effetto *calcolato* delle parole dette in pubblico si affianca a un modo di agire non distante, in definitiva, da quello di Cesare Borgia nelle Romagne. Inoltre nella fonte (*Politica*, 1315a, 5 ss.) esso è riferito al tiranno, non al principe: due figure che Erasmo, basandosi su Aristotele, aveva opposto diametralmente (Erasmo da Rotterdam, 1977b, pp. 75-8).

Con ciò non s’intende negare il fatto che, accomunati solo formalmente dal genere degli *specula principum* (cfr. Quagliioni 1987, pp. 120-2; e il fondamentale Gilbert, 1939), questi scritti di Erasmo e Machiavelli siano ben agli antipodi. Ma si vuole suggerire che risultano meglio intelligibili,

se letti alla luce di ciò che hanno in comune: la «civiltà cittadina [...] che guarda con occhio critico, giudica e condanna la politica improduttiva e dispendiosa della corte del signore» (Isnardi Parente, 1977, pp. 22-3). Il “principe” da essi propugnato è in definitiva un elemento che nasce da questa civiltà e che ne può rappresentare un *fattore di stabilizzazione*, non una sorta di presupposto trascendentale, come si è invece visto per Bodin. E il luogo in cui tale fattore di stabilizzazione si consolida, o impone, è lo spazio aperto del discorso, del mostrarsi, dell’agire pubblico che, come si è detto, è insieme dimensione orizzontale della comunicazione e apertura verticale di relazioni di comando e obbedienza.

Il percorso che si è tentato di illustrare ha insomma assunto il principe come una figura al contempo cruciale per l’elaborazione della concezione moderna della sovranità e a questa irriducibile. Esso funziona nel Rinascimento come un osservatorio da cui si vedono i presupposti storici e politici di quella *maiestas* che, prima e dopo, appare sganciata da ogni contingenza. Se ora ci dirigiamo al *Momus sive de principe* di L. B. Alberti, retrocedendo ancora, fino al Quattrocento, possiamo vedere quella contingenza del potere in una forma quasi parossistica. Essa per un verso si traduce in una dinamica di permanenti rovesciamenti carnevaleschi, che rendono impossibile determinare univocamente l’*intenzione* dello scrittore (Tenenti, 1978a; Di Grado, 1992; Vasoli, 2000; Cabrini, 2005, pp. 281-6) e, con essa, il significato politico dell’opera; per un altro, ciò mette a nudo la dipendenza reciproca tra “potere” e “maestà”, e come quest’ultima poggi su un’assidua opera di giustificazione ideologica. In una disputa tra Momo ed Ercole al cospetto di Giove, il secondo afferma: «Se tu non lo sai, Momo, i filosofi, ripeto, i filosofi sono gli unici esseri umani dai quali gli dèi abbiano ricevuto [...] il migliore sostegno all’affermazione solenne della loro maestà e del loro potere [*multa et praestantissima ad maiestatis decus imperiique culmen*]» (Alberti, 1986, pp. 155 e 152). E dato che – come osserva Momo, che nel suo esilio sulla Terra ha appreso dagli uomini tutte le arti della simulazione e dissimulazione – «se elimini chi obbedisce, comanderai invano», ne segue che «se gli dèi non avessero chi sottomette il suo animo alla venerazione della loro divina volontà, che valore avrebbe stare lassù?» (ivi, pp. 70-1, trad. modificata). Il nesso tra potere e obbedienza, e tra entrambi e la sfera ideologica, è qui lucidamente schizzato, anche se nella prospettiva “anarchica” di Alberti manca qualsiasi nesso con forze sociali reali e quindi tutto si riduce a un “gioco” autoreferenziale. Che è, per concludere, uno dei risvolti del “pessimismo” dell’Alberti e della “crisi” che egli lucidamente rappresenta (Garin, 1975b).

Fonti

Alberti (1986); Block (1884); Bodin (1577; 1964); *Dizionario politico* (1849); Duclerc, Pagnerre (1842); Erasmo da Rotterdam (1977b); Hobbes (1946); Johnson (1755); Locke (2003); Machiavelli (2006; 2018b); Montesquieu (2005b); Rousseau (2010).

Bibliografia

Althusser (1992; 2006); Balestrieri (2007); Baron (1955); Bracco (1986); Burckhardt (1955); Cabrini (2005); Ceron (2017); Di Grado (1992); Frobert (2011); Garin (1975b); Gilbert (1939); Gramsci (1975); Illuminati (2002); Isnardi Parente (1977; 1981); Kantorowicz (2016); Law (1988); Magri (2010); McCormick (2011); Meinecke (1970); Pangle (2010); Panichi (2015); Pennington (1993); Procacci (1995); Quaglioni (1987; 1992); Scichilone (2012); Shklar (1969); Sternberger (2001); Tenenti (1978a; 1978b; 1981); Vasoli (2000).

Principio/Principi

di *Francesco Marchesi*

La semantica dei principi, e del ritorno verso di essi, attraversa diffusamente il lessico del Rinascimento, che nel ritorno all'origine antica rintraccia anche parte della propria autocoscienza, trovando una prima sintesi all'interno del pensiero di Niccolò Machiavelli, in particolare all'altezza del terzo libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Numerosi motivi ereditati dalla tradizione si condensano e trasformano nella riflessione machiavelliana su questo tema:

- la teoria ippocratica degli umori, riformulata da Machiavelli tanto nei termini binari del conflitto tra grandi e popolo, quanto in chiave storica come dottrina della *mutazione*, *variazione* o *alterazione* delle condizioni del corpo politico (Gaille, 2018; Zanzi, 2013);
- la discussione astrologica rinascimentale (secc. XIV-XVI) nella quale confluivano elementi quali l'insistenza neoplatonica sulla *renovatio* come rimedio alla decadenza, le rinascite e le rivoluzioni quali fenomeni di un eterno ritorno dei mondi, fino ad aspetti tipici dell'aristotelismo tra cui il confronto tra umanità e fortuna, azione e determinismo (Garin, 1976; Parel, 1992);
- una parte dell'esperienza politica antica, letta a partire dalla storiografia romana con particolare riferimento, tra gli altri, all'atto della fondazione della repubblica da parte di Bruto, all'istituzione del tribunato della plebe, ai modi di procedere di Manlio Torquato (Pedullà, 2018);
- elementi storiografici tratti in particolare dall'economia naturale delle forme di governo di matrice polibiana e dall'idea della *translatio imperii* come moduli interpretativi dei cambi d'epoca (Vatter, 2014; Momigliano, 1985).

Un insieme di influenze e suggestioni che Machiavelli interpreta liberamente, relativizzando tanto le ipotesi di una pura replica dell'esperienza storica, incardinata in un'origine, quanto le visioni apocalittiche della fine del tempo: il ritorno ai principi è per il Segretario ripetizione dell'atto di

fondazione, in grado, se istituzionalizzato, di ovviare alla corruzione della forma politica producendo la conservazione attraverso la discontinuità.

Una tale oscillazione tra cambiamento e conservazione, problematicamente articolata dal pensiero machiavelliano, segnerà la vicenda moderna del ritorno ai principi, a partire dal modo in cui vengono compresi i due cardini di questa figura: da una parte l'atto del ritorno, che può indicare di volta in volta la ripresa di un'origine stabile, la riattivazione di un gesto radicato nel passato o la rottura con il presente per mezzo di un riferimento all'inizio, e dall'altra lo statuto del principio, origine arcaica fuori dalla storia, ma anche sfondo deterministico sul quale incidere più o meno liberamente, oppure esempio e modello tradizionale, al quale attingere in forme rinnovate. Su questo terreno il modello romano del cesaricidio e della fondazione della repubblica incarnata dalla figura di Bruto rappresenteranno un riferimento privilegiato.

La filosofia moderna ha a lungo ragionato su questa catena argomentativa, spesso riprendendo il riferimento machiavelliano. È il caso di Spinoza che citando il fiorentino riconosce il binomio tra rinnovamento e conservazione, incontro conflittuale e durata, tradizione e rifondazione: in questo riattivando per intero l'insieme della logica delineata dal Segretario. A questo duplice retaggio è, ancora, legata la meditazione di Montesquieu anche su questo terreno, indissociabile dalla questione della corruzione delle forme politiche che ne costituisce il rovescio necessario. Alla corruzione radicale, che orienta i principi dei governi fuori dall'orizzonte della moderazione, Montesquieu oppone un ritorno all'origine inteso come incontro armonico tra presente e passato, piuttosto volto a una rinnovata corrispondenza tra natura e principi di un governo che all'interferenza e al mutamento degli stessi.

I

I principi in Machiavelli, tra origine e storia

Il capitolo I del III libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* è integralmente centrato su una narrazione dei caratteri e delle modalità entro le quali si dà il concetto di ritorno ai principi. Il problema da cui muove l'indagine è quello classico del rapporto tra durata delle repubbliche – poiché questioni di tal genere si danno solamente nel contesto dei corpi misti, a causa esattamente della loro peculiare conformazione – e irriducibilità del divenire storico. Si tratta com'è evidente di un aspetto capitale del pensie-

ro machiavelliano, già peraltro ampiamente discusso nel corso del I libro, attraverso la combinazione complessa delle celeberrime tesi su conflitto, assetti di governo e dinamica produttiva del loro insieme. Una «drammatica antinomia» risolta, non senza qualche resto, mediante l'implementazione dell'ipotesi della prudenza mutuata in modo non mimetico dalla lezione aristotelica, e corroborata dall'accento posto sulla condizione complessiva del perdurare degli ordinamenti presi nel divenire dell'economia storica di un paradigma per molti aspetti lontano da quello classico. In questo senso non sorprendono le prime righe dell'ultimo terzo dei *Discorsi*:

E perché io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare; ovvero che – per qualche accidente – fuori di detto ordine vengono a detta rinnovazione. E è cosa più chiara che la luce, che, non si rinnovando, questi corpi non durano (Machiavelli, 2001a, pp. 523-4).

Si osserva immediatamente come sia qui impostata una qualche forma di teoria attorno alla questione delle trasformazioni storiche, qualificata però da alcune specificità, tra le quali una relazione particolare con il fine della durata. Si osserva così il nesso di dipendenza tra conservazione delle forme della repubblica e ripetizione del gesto della *renovatio*, il quale disloca immediatamente, superandola, la dicotomia tra ritorno all'origine come conservazione (e ritorno) o rottura analizzata in sede introduttiva. Appare infatti decisivo alterare l'ordinamento costituito per consentire il perdurare della repubblica, e non, all'opposto, edificare una struttura istituzionale in grado se non di escludere il divenire, quantomeno di stabilire con esso un rapporto virtuoso e produttivo, impedendo alla storia di travolgere l'organizzazione politica: riattivare periodicamente l'origine (*archè*, *principium*, *principio*) significa dunque rifondare ripetutamente le strutture politiche in forme inedite. Destituire e rimodulare la conformazione della repubblica è però qui, contemporaneamente e necessariamente, lavorare in vista della sua conservazione: alla discontinuità delle forme si affianca così la continuità della materia politica. Ne consegue che tornare ai principi non comporti ripetere le identiche modalità di fondazione, quanto piuttosto riproporre l'atto fondativo, interrompendo la continuità. In questo punto è possibile notare come Machiavelli assegni un valore costitutivo alla trasformazione in grado di scongiurare il dissolversi della repubblica, quando in precedenza sembrava vedere propriamente in essa il maggior pericolo per la tenuta degli ordini: la grandezza del sistema romano descritto nei primi dieci capitoli

del I libro risultava in effetti non solamente dalla capacità di contenere i processi, ma di integrarli e renderli produttivi. Lontana era però l'idea di un mutamento quale dato costitutivo della vita politica nel suo complesso, nonché l'istituzione di una definita associazione tra contingenza e legittimità: non solo un'osservazione di questo genere rende temporalmente limitata la vigenza del potere, ma ne discute, come vedremo, l'opportunità stessa dopo una certa durata, associando a una tenuta eccessiva negativi effetti politici. Con le parole del Segretario: «il modo del rinnovargli, è, come è detto, ridurgli verso e principii suoi. Perché tutti e principii delle sette, e delle repubbliche e de' regni, conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripiglino la prima riputazione e il primo aumento loro. E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno, ammazza di necessità quel corpo» (ivi, p. 524).

Tuttavia da ciò non segue affatto una unificazione tendenziale delle molteplici occorrenze del cambiamento, e ancor meno un omogeneo giudizio di valore positivo intorno all'avvenimento innovatore. A partire da questo punto si sviluppano infatti alcune opposizioni che permettono di definire con maggiore perspicuità l'evento del ritorno alle origini come formula generale: in prima istanza Machiavelli rileva come «questa riduzione verso il principio, parlando delle repubbliche, si fa o per *accidente estrinseco* o per *prudenza intrinseca*» (ivi, pp. 524-5), e ricorda che «quanto al primo, si vede come egli era necessario che Roma fussi presa dai Franciosi, a volere che la rinascesse e, rinascendo, ripigliasse nuova vita e nuova virtù, e ripigliasse la osservanza della religione e della giustizia, le quali in lei cominciavano a macularsi» (ivi, p. 525). La *renovatio* è dunque in queste righe attribuita a due possibili fattori, l'intervento esterno, valutato in apparenza come situato al di fuori del controllo degli agenti della politica o, al contrario, l'azione prudente.

Surge, adunque, questo bene nelle repubbliche o per virtù d'uno uomo o per virtù d'uno ordine. E quanto a questo ultimo, gli ordini che ritirarono la repubblica romana verso il suo principio, furono i tribuni della plebe, i Censori, e tutte l'altre leggi che venivano contro all'ambizione ed alla insolenzia degli uomini (ivi, pp. 527-8).

La nuova dicotomia tra evento del rinnovamento comandato dalle virtù pubbliche del singolo cittadino e *renovatio* connessa alla implementazione di un complesso strutturato di organi amministrativi mostra in effetti come Machiavelli probabilmente individui ancora un nesso tra gli esiti positivi della vicenda repubblicana romana e alcune peculiari dinamiche

e costruzioni politiche che costituivano l'originalità di quella esperienza. Sono infatti propriamente le istanze di governo che in questo caso funzionano da agente che procede al ritiro verso le origini, prefigurando forse l'eventualità di un ulteriore radicamento di un tale salutare processo, il mutamento periodico degli assetti, nella consuetudine della vita di una qualunque organizzazione collettiva. Contribuiscono a corroborare questa impressione alcune considerazioni svolte immediatamente di seguito quando Machiavelli si trova ad avvertire di quanto i buoni ordinamenti del ritorno alle origini necessitino della partecipazione attiva dei cittadini, elencando così alcuni avvenimenti notevoli, nonché socialmente scandalosi, utili però quale esempio mostrato sulla scena pubblica: «le quali cose, perché erano eccessive e notabili, qualunque volta ne nasceva una, facevano gli uomini ritirare verso il segno: e quando le cominciarono ad essere più rare, cominciarono anche a dare più spazio agli uomini di corrompersi, e farsi con maggiore pericolo e più tumulto» (ivi, pp. 528-9). Qui l'esigenza di una continuità del superamento sembra trascendere il caso specifico: la penuria, nota Machiavelli, dei provvedimenti anche radicali che seguono la rottura del ritorno alle origini, conduce gli uomini alla corruzione. Il termine "corruzione" non è qui connesso a valutazioni di ordine antropologico, ma piuttosto è un effetto propriamente politico dell'avvicendamento entro gli assetti fondamentali della repubblica: una conferma dell'idea che tali processi necessitino di una qualche forma di iterazione istituzionalizzata.

Conchiudesi pertanto non essere cosa più necessaria in uno vivere comune [...] che rendergli quella riputazione ch'egli aveva ne' principii suoi, e ingegnarsi che siano o gli ordini buoni o i buoni uomini che facciano questo effetto, e non lo abbia a fare una forza estrinseca. Perché [...] ella è tanto pericolosa, che non è in modo alcuno da disiderarla (ivi, pp. 534-5).

Una linea che connette allora *prudenza intrinseca*, continuità e istituzionalizzazione del ritorno alle origini, durata della repubblica, configurando un quadro non privo di slittamenti rispetto al rapporto tra storia e durata degli ordini analizzato da Machiavelli nel I libro, all'interno del quale il mutamento conduceva a effetti disgreganti e a una difficile gestione politica. Adesso il rapporto tra le possibilità dell'azione politica e la *qualità dei tempi* è colto non nel senso del limite e del governo, quanto della ineludibile presenza della storia. L'aggiramento dell'esito corruttivo implica così l'alterazione periodica degli ordini, ovvero un avvenimento *straordinario*, che con la formula del *ritorno ai principi per prudenza intrinseca* traduce l'esigenza di una reiterazione programmata di tali eventi nell'ambito di

una partizione binaria delle forme della discontinuità, il cui secondo polo è rappresentato dal rinnovamento *per battitura estrinseca*, non controllabile e dunque integralmente aleatorio.

2

Da Spinoza a Montesquieu

Lo sviluppo dell'immagine dei principi, e del correlato ritorno verso di essi, segue dopo Machiavelli una traiettoria articolata che risente in particolare del modificarsi dell'orizzonte intellettuale all'interno del quale era stata rielaborata nella sua versione moderna. Ma se alcune parti di tale quadro tendono a venir meno, tra cui la riflessione di matrice astrologica e i suoi correlati filosofici neoplatonici, in favore di elementi teorici tratti dalla rivoluzione scientifica, altri vengono semplicemente riformulati. Tra questi si segnala la permanenza delle metafore di tipo medico ripensate alla luce della nuova fisiologia cartesiana e, più generalmente, la riproposizione della metafora del corpo politico da sottrarre alla corruzione attraverso il ristabilimento dei suoi tratti originari. Stabile riferimento di una letteratura politica che attraversa il XVII secolo da Hobbes a Locke, esso si afferma con maggiore chiarezza nel lessico dei machiavelliani inglesi – Sidney, Davenant, Fletcher, Bolingbroke – e, su un piano filosofico, nel *Trattato politico* di Spinoza.

Machiavelli appare citato nel testo spinoziano in due punti strategici: nel paragrafo conclusivo del V capitolo, dedicato alla «situazione ottimale per qualunque tipo di stato», e nel primo del capitolo X, che analizza le cause della dissoluzione del governo aristocratico. Con il primo dei due passi si chiude la parte generale del *Trattato politico*, attraverso la quale Spinoza elabora gli strumenti fondamentali per la comprensione della politica, in omaggio a un altro principio di sapore machiavelliano contenuto proprio nelle prime battute del testo quando Spinoza afferma che i filosofi «non concepiscono gli uomini per come sono, ma per come li vorrebbero [*ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent*]». In questa parte Spinoza descrive l'oggetto della sua politica, ossia l'intreccio di affetti che costituisce la società e che può essere afferrato solo separandosi dall'immaginazione utopica e moralistica, ma anche lo scopo di una ricerca filosofica sulla politica, segnata dall'esigenza di una conoscenza scientifica delle connessioni affettive poste nel nucleo della vita collettiva, al fine di produrre una maggiore libertà all'interno di tale sfera (Morfino, 2002). Alla base di un tale progetto si

trova l'idea che alla potenza equivalga il diritto, ossia che la libertà politica si esprima e risulti attingibile negli stessi termini delineati nell'*Etica* riguardo alla potenza di agire.

L'acutissimo Machiavelli ha ampiamente spiegato di quali mezzi si debba servire un principe trascinato dalla sola sete di dominio, per fondare e conservare uno Stato; a qual fine, non appare ben chiaro. Ma se il suo fine era buono, come è da credersi di un uomo saggio, pare che sia stato quello di mostrare con quanta imprudenza molti cercano di levar di mezzo un tiranno senza essere in grado di eliminare le cause che fanno del principe un tiranno, ma anzi creandone di tanto maggiori quanto maggiori sono i motivi di timore che si prospettano al principe: per esempio, quando la moltitudine ha già prodotto manifestazioni di ostilità al principe e vanta il parricidio, quasi fosse una cosa ben fatta. Inoltre egli ha forse voluto mostrare quanti motivi abbia una libera moltitudine per guardarsi dall'affidare in maniera assoluta la propria salvaguardia a uno solo che, se non è tanto vanitoso da credere di poter compiacere tutti, deve temere incessantemente delle insidie; ed è perciò costretto a badare piuttosto a se stesso, e ad ingannare la moltitudine piuttosto che curarne gli interessi. E sono indotto a pensarla così su questo sapientissimo uomo, perché risulta che stava dalla parte della libertà, e che per difenderla diede suggerimenti molto salutari (Spinoza, 2000, p. 296).

Il primo riferimento machiavelliano del *Trattato politico* mostra la cornice dell'interpretazione spinoziana, sul cui sfondo si svolgerà anche la rilettura del ritorno ai principi. Spinoza aderisce all'interpretazione repubblicana dell'opera machiavelliana, anche per quanto riguarda il *Principe*, ossia all'idea che anche l'opuscolo sui principati contenga un messaggio connesso alla libertà repubblicana attraverso l'esposizione dei mezzi con i quali i signori conquistano e mantengono il potere. Situata in una linea comune con autori quali Diderot e Rousseau, Alfieri e Foscolo, la specificità della posizione spinoziana deriva dalla sua relativizzazione del ruolo della forma di governo. Per Spinoza la politica non si risolve nella preferenza per un assetto repubblicano o monarchico, aristocratico o democratico, ma nell'ottenimento di effetti di libertà all'interno di ognuna di queste forme attraverso la conoscenza della trama sociale degli affetti.

A partire da questi presupposti Spinoza interpreta la nozione machiavelliana di ritorno ai principi:

Ora che sono stati dispiegatamente mostrati i principi fondamentali di entrambi i tipi di stato aristocratico, rimane da ricercare se essi possano, per qualche causa loro imputabile, distruggersi o trasformarsi in altro. La prima causa di dissolvimento di stati del genere è quella che osserva l'acutissimo Fiorentino nel libro III,

capitolo I dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ossia che allo Stato, come al corpo umano, «incessantemente si aggiunge qualcosa che di quando in quando ha bisogno d'esser curato»; è dunque necessario, dice, che di quando in quando accada per gli Stati qualcosa «da ridurgli verso e' principi suoi» [*imperium ad suum principium redigatur*]. Se questo non avviene in un tempo ragionevole i vizi cresceranno a tal punto da non poter essere estirpati se non con lo Stato stesso. E questo, dice, si fa o per accidente estrinseco, o per prudenza intrinseca delle leggi o di un uomo di eccezionale valore. Indubbiamente la cosa è della massima importanza, e ove non si siano prevenuti questi inconvenienti lo stato non potrà durare per propria virtù, ma solo grazie alla fortuna; al contrario, ove si sia predisposto il rimedio adeguato a questo male esso non potrà cadere per sua colpa ma soltanto per qualche destino ineluttabile (ivi, p. 353).

La ripetizione di Machiavelli permette a Spinoza di stabilire un parallelo tra gli *imperia* e il corpo umano, al cui proposito scrive nell'*Etica* che, «per conservarsi [...] ha bisogno di moltissimi altri corpi da quali viene continuamente quasi rigenerato». Tale postulato suggerisce che la durata di un corpo è un insieme di durate, unificate dalla costanza di una proporzione. Questo rapporto, che è costitutivo della forma di un corpo, può essere modificato dalla malattia e distrutto dalla morte, pensata da Spinoza attraverso il prototipo dell'avvelenamento. Ciò accade quando l'intervento di uno o più corpi modifica il rapporto di movimento e di riposo tra le parti che compongono il corpo umano. Così come la pratica medica combatte le alterazioni del rapporto che costituisce il corpo umano, la pratica politica combatte le alterazioni del rapporto che costituisce il corpo sociale. Mediante la metafora del corpo umano Spinoza interpreta il concetto machiavelliano di principio come un rapporto costitutivamente instabile piuttosto che come un inizio cui attingere. In effetti, Spinoza non interpreta l'origine dello Stato e l'origine del corpo come date per sempre al di fuori del tempo e della storia, ma in quanto causa, nella misura in cui l'origine è data dal consolidamento di un rapporto determinato di movimento e di riposo tra le parti che costituiscono il corpo, politico o meno (Balibar, 1985).

Seguendo a sua volta Machiavelli, Algernon Sidney – forse il più esplicito tra i repubblicani classici riguardo al tema dei principi e del ritorno verso di essi – ne tratta a partire dal tema del conflitto (Wood, 1968): egli distingue i conflitti in Stati sani rispetto ai disordini degli Stati corrotti. Se nei secondi i tumulti e le sedizioni conducono al caos e alla guerra civile, nei primi non producono danno e possono, infatti, essergli di giovamento e rinvigorire lo Stato. Sidney pensa alle lotte tra i patrizi e i plebei nella Roma repubblicana che, sostiene, produssero rimedi per i mali della città, evitan-

do spargimenti di sangue, esili e punizioni. Il problema della successione poi, sempre causa di dispute sanguinose sotto la monarchia assoluta, è del tutto assente in una repubblica ben ordinata. Una repubblica si riprende rapidamente da un dissidio e spesso migliora la sua condizione. Ancora, ragiona Sidney, dal momento che tutte le costituzioni umane sono soggette alla corruzione, conflitti periodici come quelli avvenuti a Roma sono essenziali per la riforma dello Stato e la restaurazione dei suoi primi princìpi. Ma Sidney non immagina mai una costituzione originaria perfetta, immutabile ed eterna, che periodicamente debba essere recuperata, ma ne coglie il perpetuo movimento. Il mutamento costituzionale deve essere guidato verso il meglio, con cautela e saggezza, e non lasciato al caso o al decadimento (Norbrook, 2000).

Nell'opera di Montesquieu, lettore tanto di Machiavelli quanto di Spinoza e dei repubblicani inglesi, la nozione di principio è strettamente connessa a quella di corruzione. Ha scritto in proposito Céline Spector (2013) che «da un punto di vista politico, la corruzione si definisce come l'alterazione progressiva di un regime che finisce per trasformarsi in un altro». Un punto di vista che mostra un primo elementare aspetto di tale categoria sul terreno diacronico: l'essere produttrice di trasformazione a partire da una forma data, collocando dunque il cambiamento al termine di un processo di alterazione progressiva, all'interno del quale le strutture storico-sociali di volta in volta resistono e cedono al mutamento in atto. Se dunque il principio è la passione, paura, onore o virtù, che anima la natura di un governo dispotico, monarchico o repubblicano, la sua corruzione rappresenta il motore della trasformazione dell'uno nell'altro. La combinazione delle passioni propria di ogni ordinamento determina l'insieme della sua vita sociale e dà conto della varietà del comportamento umano. Con le sue teorie del clima e dei costumi, Montesquieu introduce in questo quadro la dipendenza delle regolarità e delle uniformità nei comportamenti umani dal contesto geografico, fisico e sociale: l'ordinamento dello Stato deve fondarsi sulla comprensione della natura di queste passioni.

Se nell'autore dello *Spirito delle leggi* la corruzione occupa un luogo classico all'altezza del libro VIII della sua opera maggiore, la critica ha tuttavia mostrato come la presenza di questa categoria informi gran parte del testo anche nei libri precedenti all'VIII, oltre naturalmente alla sua rilevanza nelle *Considerazioni sui Romani* (Volpilhac-Augier, 1997). La stratificazione concettuale di tale nozione risulta immediatamente evidente alla luce di almeno una duplicità di fondo: da un lato infatti la corruzione assume un senso ordinario come processo di successione tra governi moderati, appros-

simandosi così alla nozione di correzione. Dall'altro vi è una più «fondamentale» corruzione intesa quale «inconveniente» che precipita un governo moderato nel dispotismo, e dunque, come noto, fuori dall'ambito delle forme moderate. Se allora nella prima accezione si osserva un rapporto tra accelerazione dell'alterazione e resilienza della struttura moderata del governo, nella seconda la destrutturazione si compie in una trasformazione del segno complessivo del governo (Courtois, 2002).

Circa i costumi, a conservare gli usi antichi si guadagna molto. Siccome i popoli corrotti, di rado compiono grandi imprese e mai hanno creato società, fondato città, né dato leggi; e siccome invece la maggior parte delle istituzioni è stata data da chi aveva costumi semplici e austeri, ricordare agli uomini le antiche massime, vuol dire di solito ricondurli alla virtù. Non solo, ma se c'è stata una rivoluzione, se allo Stato si è data una forma nuova, ciò è avvenuto solo in seguito a pene, a travagli infiniti, di rado in mezzo all'ozio e ai costumi corrotti. Coloro medesimi i quali hanno fatto la rivoluzione, hanno voluto che essa fosse apprezzata, e solo grazie a delle buone leggi ci sono riusciti. Le antiche istituzioni son dunque di solito delle correzioni; e le nuove, degli abusi (Montesquieu, 2014, p. 1009).

Con Montesquieu si compie quello che è stato definito il passaggio «dalla topica alla storia», per quanto riguarda la nozione di corruzione. In altri termini, tale figura, a partire da un significato politico inscritto nella tipologia dei governi, trapassa nel campo dei concetti storici designando differenti modalità del tempo storico tipiche di diverse trasformazioni e permanenze (Krause, 2002). Questa presenza è inoltre attestata dall'influenza esercitata dall'opera di Montesquieu su alcune grandi costruzioni storiche successive, da Gibbon a Ferguson.

Una analoga stratificazione è riscontrabile nella figura del ritorno ai principi, pensata da Montesquieu a partire dai classici luoghi machiavelliani ma anche dai discepoli inglesi del fiorentino. Le differenze sono tuttavia notevoli: se in Montesquieu la corruzione assume uno statuto pienamente storico, il rimedio ad essa si presenta invece come riattivazione di una virtù antica, di una struttura originaria questa volta attingibile. Contemporaneamente, se per Machiavelli il ritorno ai principi si esprime non raramente attraverso un'azione politica autoritaria, questi esiti rappresentano esattamente quanto Montesquieu intende prevenire (Binoche, 1998).

Quando una repubblica è corrotta, non si può ovviare a nessuno dei mali nascenti se non togliendo la corruzione e rifacendosi ai principi dello Stato; ogni altra correzione è inutile, o rappresenta addirittura un nuovo male. Fino a che Roma

conservò i suoi principi, l'amministrazione della giustizia poté rimanere senza abusi nelle mani dei senatori, ma quando essa fu corrotta, a qualunque classe la si trasferisse, ai senatori, ai cavalieri, ai tesoriери del risparmio, a due di queste classi, a tutte e tre insieme, a qualunque altra classe, essa funzionava sempre male (Montesquieu, 2014, p. 1153).

La categoria di ritorno ai principi rappresenta dunque un concetto storico complesso, il cui studio all'avvio del moderno può forse produrre elementi per una chiarificazione degli inizi di quella coscienza del tempo storico – non più cronaca, storiografia pragmatica o biografia esemplare, ma neppure già filosofia della storia – che ha rappresentato in seguito una delle linee di ricerca essenziali della modernità matura.

Fonti

Machiavelli (2001a); Montesquieu (2014); Spinoza (2000).

Bibliografia

Balibar (1985); Binoche (1998); Courtois (2002); Gaille (2018); Garin (1976); Krause (2002); Momigliano (1985); Morfino (2002); Norbrook (2000); Parel (1992); Pedullà (2018); Spector (2013); Vatter (2014); Volpillac-Auger (1997); Wood (1968); Zanzi (2013).



Profezia

di Elisabetta Scapparone

1. I nodi centrali del vivace dibattito culturale tardoquattrocentesco intorno alla profezia – dalla *querelle* sui futuri contingenti alle dispute circa la liceità e la possibilità stessa dei vaticini postgiovannei, ai giudizi contrastanti intorno all'esperienza savonaroliana – appaiono tributari di un momento storico caratterizzato da un clima di intenso fervore escatologico e diffuse attese messianico-millennaristiche. Già a partire dalla caduta di Costantinopoli, l'intera Europa è attraversata da una fortissima commozione religiosa e apocalittica; in particolare negli anni compresi fra 1475 e 1530, romiti, veggenti, predicatori itineranti, ma anche indovini e cantastorie sono concordi nell'annunciare imminenti, decisivi mutamenti nell'ordine della storia e nelle sorti della cristianità. Una complessa stratificazione di vaticini formatasi già in età tardomedievale e spesso legata alla tradizione gioachimita viene riproposta, reinterpretata, trasformata in strumento efficace di propaganda politico-religiosa prima nell'Italia delle «guerre horrendes», poi nei paesi investiti dalla Riforma, resa nuovamente attuale da una crisi destinata a trasformare il corso della storia europea. Il susseguirsi incessante di episodi e scritti illumina una condizione diffusa di timore e smarrimento, l'attesa della «grandissima tempesta e fragello» voluti da Dio per punire le iniquità degli uomini o dell'avvento stesso dell'Anticristo, oltre i quali, tuttavia, si profila la speranza della *renovatio* e di un'epoca di unità religiosa e pace universale. In un clima di rinnovata attenzione per la cultura classica, il confronto con le forme e le pratiche precristiane di divinazione fornisce conferme autorevoli ai fenomeni straordinari, mentre nei titoli dei vaticini a stampa, ampiamente diffusi sotto forma di fogli volanti, al termine usuale di “profezia” – un vero e proprio genere letterario, in questi decenni, sperimentato con originalità non priva di ironia pure da Leonardo da Vinci – si affiancano non di rado anche espressioni come “pronostico”, “pronosticatione” e “iuditio”, quasi che il richiamo al linguaggio proprio dell'astrologia possa fornire una sorta di conferma scientifica alle predizio-

ni contenute nel testo (Niccoli, 1987, pp. 17-20). Del resto, secondo una *concordantia* perseguita già in epoca medievale da autori come Ruggero Bacon e Pierre d'Ailly, i dotti del tempo non esitano a utilizzare l'astrologia come supremo strumento ermeneutico dell'escatologia cristiana, cercando nelle sue tecniche conferma delle proprie letture e interpretazioni dell'*Apo-calisse*. Il complesso intreccio di attese messianiche e credenze astrologiche si ripropone – nei ceti colti così come negli ambienti popolari – soprattutto nell'imminenza delle “grandi congiunzioni” del 1484 e del 1524. Se quest'ultima, in *Piscibus*, alimenta una ricca discussione intorno alla possibilità di un nuovo diluvio, la congiunzione del 1484 rinnova il tema dell'oroscopo delle religioni, consegnato già da Albumasar alla tradizione e al dibattito astrologico dell'Occidente.

Sul piano teorico, emerge la preoccupazione, da parte di filosofi, teologi, medici, di elaborare interpretazioni che consentano di spiegare, insieme, la realtà e la natura del fenomeno profetico. La trattatistica contemporanea affianca alla tradizionale lettura ebraico-cristiana una gamma ampia di soluzioni, con una particolare insistenza sulla teoria della forza evocatrice e creatrice della *imaginatio* e sul motivo – non disgiunto dal precedente, in particolare nella tradizione arabo-ebraica – del nesso tra ascesa metafisica e capacità visionaria. È questa la spiegazione privilegiata pure da Marsilio Ficino, pensatore per il quale l'interpretazione filosofica della mantica rappresenta un tema di costante interesse, dalla *Theologia Platonica* al *De vita*, ai commenti ai dialoghi, ad alcuni passi dell'epistolario. La sua fede nella validità delle rivelazioni profetiche non è solo l'esito e il riflesso dei suoi interessi ermetici e astrologici: come appare con chiarezza dalla lettera a Giovanni Cavalcanti del 12 novembre 1494, egli intende infatti la profezia in primo luogo come strumento dell'azione misericordiosa di Dio nel mondo degli uomini. Proprio annunciando, attraverso la voce del profeta, «grandi pericoli assai prima che essi avvengano» (Ficino, 2021, p. 436), Dio – medico eccelso, perché in grado di offrire sia il pronostico che la sua cura – consente di scongiurare il loro adempiersi, dato che «noi, messi sull'avviso, facciamo ricorso a voti e a sacre preghiere – le quali [...] riescono spesso a salvarci» (ivi, p. 438). Dimostrazione della cura divina e della missione dei vaticinatori – punto sul quale «misteri cristiani» e tradizione platonica appaiono pienamente convergenti –, l'ispirazione profetica è anche prova manifesta della potenza dell'anima, in grado di entrare in perfetta sintonia, in particolari condizioni, con le forze celesti. Ma la profezia non è un dono divino che tutti sono in grado di accogliere: in un quadro teorico dominato dal motivo della continuità fra natura e soprannatura, Ficino la

presenta piuttosto come la forma più alta di conoscenza speculativa, considerando il *furor* profetico, così come quello poetico, quale via per riuscire a sollevarsi dal regno della contingenza, dall'orizzonte di una sapienza solo umana, al mondo del necessario e dell'immutabile. È ancora una volta il platonismo a fornire lo schema sul quale egli costruisce la sua dottrina della comunicazione profetica. Nel XIII libro della *Theologia Platonica* la profezia viene infatti inserita fra le testimonianze del *dominium* dell'anima sul corpo e della sua autonomia rispetto a esso, indice della sua natura divina e del suo destino di immortalità (Ficino, 2011, pp. 1184-204). Il fenomeno profetico ha una precisa spiegazione ontologica e cosmologica, che rinvia, da un lato, al ruolo centrale e mediatore che l'anima svolge nell'economia cosmica; dall'altro, alla connessione e simpatia che lega tutti i membri di uno stesso livello ontologico. Poiché tutti gli elementi che appartengono a uno stesso grado dell'essere sono fra loro comunicanti, l'anima, per la sua natura intermedia, risente di ogni movimento e mutamento della *machina mundi*, cui è saldamente congiunta. Tuttavia l'anima dell'uomo è talvolta distratta, allontanata dalla percezione del flusso della vita universale dalla cura del proprio corpo (che pure le compete), perdendo di fatto la coscienza della sua parte più eminente, perpetuamente legata al piano dell'intelligibile e in grado di rifletterlo in modo adeguato. Solo nel momento in cui la *ratio* riesce a sospendere, se pur brevemente, il contatto con il corpo e con le restrizioni che ne derivano, e a ritirarsi in sé stessa nella forma intensissima di concentrazione che Ficino chiama *vacatio*, essa è in grado di recuperare l'accesso al mondo delle intelligenze superiori, facendosi ricettore attivo e insieme strumento della loro azione. Libera e «oziosa», l'anima riesce allora a percepire senza restrizioni spazio-temporali, toccando la conoscenza del futuro. Il fenomeno della *vacatio* si produce in seguito all'attenuarsi temporaneo della funzione mediatrice dello *spiritus*, il veicolo sottilissimo – «quasi un non corpo e quasi già anima» – attraverso il quale l'anima si congiunge ai corpi, li rende vivi e ne percepisce le affezioni. La sospensione o il rallentamento dell'attività dello *spiritus* è indice di purificazione: così Ficino indica quali caratteristiche proprie del profeta temperanza, amore per la giustizia, sobrietà e rigore di vita, uniti alla capacità di attingere uno stato di quiete rispetto agli «affanni esterni» e alle sollecitazioni della corporeità – espressione, da un lato, di un innegabile privilegio ontologico, dall'altro, di uno sforzo di perfezionamento interiore. Sette sono i generi di *vacatio* enumerati da Ficino, sette le forme attraverso le quali si dischiude, per il sapiente, il cammino di ascesa dell'anima: «Quando siamo tanto liberi da altri pensieri da avvertire l'influsso degli esseri celesti? Vi sono sette

generi di libertà di questo tipo: il sonno, lo svenimento, l'umore malinconico, la complessione equilibrata, la solitudine, la meraviglia, la castità» (ivi, p. 1205). Condizioni naturali che i vati biblici condividono perciò sia con le Sibille e gli altri oracoli pagani, sia con i filosofi della tradizione platonica, sia con il nuovo profilo di profeta-sapiente che Ficino propone in queste pagine. Non più semplice tramite di messaggi superiori, ora il profeta – in ragione della sua predisposizione fisica e dell'affinamento intellettuale e morale in grado di condurlo a un «animo sereno» – riesce ad aderire perfettamente alla «legge di Dio», prefigurando quanto riguarda il «governo del mondo», così come «il ciclico ritornare dei tempi e i mutamenti politici» (ivi, p. 1203). Ma il sapiente ficiniano sa anche volgersi all'ascolto dei movimenti segreti dell'universo, e sa convogliare nel mondo degli uomini i potenti flussi vitali che ne animano le diverse parti, suscitando le potenzialità occulte della materia e stabilendo nuovi vincoli cosmici. Il ritorno a sé dell'anima del profeta le permette infine di esercitare al massimo grado il suo *ius divinum* sulla materia mondana, di trasmutare *per imperium* gli elementi, producendo quegli effetti comunemente definiti «miracoli», ma che in realtà non oltrepassano, come insegna Avicenna, le capacità naturali proprie dell'anima pura, ormai divenuta «tempio di Dio» e saldamente unita alle «sfere del mondo» (ivi, p. 1257). E ancora da Avicenna Ficino riprende il motivo del ruolo politico del profeta, intrecciando la sua figura a quella del *legislator divinus* che, per impedire la rovina della propria comunità sotto le spinte ferine e disgregatrici dei singoli, ricorre al mandato divino per conferire autorevolezza e stabilità alla legge civile.

Esplicitamente e radicalmente lontana, sotto il profilo teorico e religioso, dall'impostazione teologico-poetica del magistero ficiniano, dalla sua contaminazione con dottrine «superstiziose» e dalla sua pretesa di sostituire la filosofia al corretto discorso *de Deo*, è la maggiore e più intensa figura profetica di fine Quattrocento, Girolamo Savonarola. Nel domenicano è centrale – e affrontata sia in alcune prediche (in particolare sull'*Esodo*) che in un gruppo di operette spirituali – la riflessione su cosa significhi davvero sentirsi profeta, mediatore e divulgatore della parola di Dio, «a fine che ognuno intenda come gli profeti imparano da Dio quello che e' predicano a' popoli». Fedele alla dottrina di Tommaso, e fortemente polemico nei confronti dei tentativi di accreditare alla *mens* umana o a discipline occulte (su tutte l'astrologia) un effettivo accesso allo spirito profetico, Savonarola ritiene che la profezia consista in una forma di conoscenza superiore alle possibilità della ragione («Profeta è dimandato propriamente colui che vede cose lontane dalla cognizione naturale d'ogni creatura»; Savonarola,

1974, p. 5), concessa da Dio come dono del tutto gratuito. La profezia, in quanto *gratia gratis data*, non rende “santo” o “perfetto” il singolo vaticinatore, ma è un servizio reso all’intera comunità dei fedeli. D’altro canto, il profeta, nel suo limite insuperabile di creatura, resta sempre, strutturalmente, un *instrumentum deficiens*, incapace di adeguare in modo permanente e compiuto la sua *cognitio* alla fonte da cui deriva; perciò l’illuminazione profetica non potrà mai trasformarsi in un *habitus* proprio dell’anima umana, e anzi aderisce necessariamente a essa «al modo, per così dire, di una passione o impressione passeggera e transitoria» (Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 171, a. 2 resp.). Affidato a un uomo tra gli uomini, e perciò soggetto ad aggiustamenti e perfino incoerenze, il messaggio divino resta tuttavia saldo nella sua radice scritturale. Savonarola si considera profeta nel senso autenticamente biblico del termine, investito da un carisma che gli consente – e anzi, gli impone –, da un lato, di giudicare i comportamenti e gli atti della comunità cristiana; dall’altro, di cercare di indirizzarla e guidarla lungo un cammino di *caritas* e di salvezza. Accanto alla rivelazione, dunque, l’interpretazione, secondo la classica concezione medievale della profezia. E il compito che Savonarola assume su di sé è quello di annunciare, e accompagnare, il progetto di Dio sulla storia – che chiama ora alla penitenza e alla riforma – contrapponendo alla materialità corrotta delle istituzioni – ecclesiastiche e civili – il richiamo al valore intimamente normativo della parola di Dio, segno e insieme istanza di un messaggio che la parola dell’uomo non potrà mai emulare o trascurare. Rendendo, con la predicazione, la sua parola carica del peso di Dio, il profeta cerca di indicare il punto di convergenza fra l’ideale e il possibile, fra il giudizio divino rispetto al corso degli eventi e le diverse congiunture storico-politiche. Fortissima e concreta è anche, nel modello savonaroliano di profezia, la spinta alla preparazione personale e collettiva, che diventa strumento di coinvolgimento, di responsabilizzazione e di partecipazione degli individui all’opera di rinnovamento promossa e garantita da Dio. Accettando di essere guidata da Dio attraverso la voce del suo profeta, al di sopra di tutte le fazioni, nella sua concezione la città di Firenze potrà farsi avanguardia ed esempio di una vera *renovatio Ecclesiae*, che ha inizio con una rivoluzione spirituale – la *conversio ad Deum* dei cuori – per concludersi nella difesa del *bonum commune* e nella correzione delle ingiustizie civili.

2. Se il Cinquecento si apre con il *De rerum praenotione* (1506) del devotissimo e intransigente savonaroliano Giovan Francesco Pico, ove il desiderio di salvaguardare la verità di quell’esperienza profetica si accompagna

all'intento di distinguere – con rigore, con durezza, con argomentazioni perfino antirazionali (Garfagnini, 2000, pp. 282-5) – la vera profezia biblico-cristiana (*praenotio divina*) dalle altre forme, per lo più illecite, di previsione del futuro, quel secolo tornerà ancora a confrontarsi ampiamente con la possibilità di ricondurre il fenomeno profetico a cause naturali, fino a farne strumento di quella riduzione del sacro alla pura sfera dei comportamenti esteriori e pratici, e delle religioni storiche a impostura politica, che svilupperà tutto il suo potenziale eversivo nella cultura libertina.

Uno dei nuclei concettuali più rilevanti è quello che – sulla base della teoria proposta da Avicenna nel X trattato della *Metafisica*, ben nota, come si è visto, anche a Ficino – stringe insieme la possibilità di profetare per disposizione naturale e particolare potenza della *virtus imaginativa*, la funzione della profezia come strumento per la conservazione delle società e la causalità astrale che provvede, in base a scansioni iscritte dall'eternità in un disegno immutabile, a dare avvio a nuovi ordinamenti civili e religiosi, così come a tutti i fenomeni – in apparenza eccezionali e mirabili – che ne accompagnano il sorgere e l'imporsi. Spicca, sotto questo profilo, l'alternativa alla profetologia cristiana delineata da Pietro Pomponazzi tra l'*Apologia* e il *De incantationibus*: esiti di natura («la natura produce siffatti profeti per favorire il governo degli uomini») e nello stesso tempo strumenti della divinità («le santissime Leggi [...] non scaturiscono dalla mente dell'uomo, ma sono state date dagli enti divini attraverso i profeti»; Pomponazzi, 2011a, pp. 238-9), i *legislatores* sono il riflesso della vicissitudine che governa tutti gli enti e di momenti epocali di rigenerazione e rinnovamento nel corso dei quali la loro complessione fisica peculiare (e spesso caratterizzata dalla sovrabbondanza di umore malinconico) si configura come luogo privilegiato di ricezione degli influssi celesti. Il manifestarsi di uomini in grado di conseguire una conoscenza straordinaria «senza applicazione e senza fatica», in quanto frutto di una inesorabile legge di natura, non rinvia a un intervento *extra ordinem* di Dio nella storia. Ciò non toglie che la profezia e i miracoli possano farsi strumenti eccezionali di persuasione, propaganda e disciplinamento sociale; che il loro affievolirsi e spegnersi accompagni il tramonto delle diverse fedi, e che questa sia la fase che la *Christiana lex* sta attraversando; che i contenuti religiosi veicolati dall'immaginazione del profeta e da essa tradotti in esposizioni favolose in grado di guidare gli uomini alla virtù siano la maschera popolare di una verità razionale inaccessibile ai *rudes* e patrimonio invece dei filosofi, perfetti conoscitori delle leggi eterne e della loro trama causale.

Esemplare degli sviluppi nel mondo libertino di questa prospettiva è

la critica che Giulio Cesare Vanini rivolge alla tesi pomponazziana. Tesi che presuppone, a suo giudizio, da un lato, la realtà dei fenomeni miracolosi e profetici; dall'altra, la plausibilità di un contesto astrologico fondato sull'esistenza effettiva delle intelligenze celesti. Considerare gli uni e le altre come pure finzioni della mente umana – passo che Vanini compie –, equivale a legittimare, come unica spiegazione, quella dell'*atheorum princeps*, Machiavelli, e della finalità tutta politica del sacro. Tutte le fedi esibiscono oracoli e fenomeni prodigiosi, di cui è possibile rendere ragione in termini completamente umani. La funzione pedagogica delle *leges* fondata sulla possibilità di livelli diversi di accesso alla verità, ancora contemplata da Pomponazzi, si trasforma così in arte dell'inganno, esercizio di astuzia e di impostura da parte di capi politici e falsi profeti, che si adoperano per rivestire di un alone di sacralità un potere meramente, e spregiudicatamente, terreno.

Additando, in forte polemica sia con l'impostazione "machievellista" che con il filone dell'aristotelismo radicale, l'insufficienza della sola prudenza politica nel governo degli Stati, sarà Tommaso Campanella, alla fine del secolo, a tornare a insistere sulla legittimità e sul rilievo della parola profetica in un'epoca ancora attraversata dall'aspirazione alla pace universale, e nella quale il cristianesimo può tornare a rivestire un ruolo egemone, in quanto massima espressione storica della ragione e della legge naturale. Se «tutti noi Cristiani, parlando a senno di quello Spirito che riceviamo nel santo battesimo, siamo profeti, e parlando secondo Cristo, il quale è Senno d'Iddio, di esso tutti partecipiamo» (Campanella, 1977b, p. 381), Campanella legge il proprio percorso personale e le proprie iniziative politiche alla luce di una lunga tradizione messianico-apocalittica che insiste in particolare sulle figure di Gioacchino da Fiore e Brigida di Svezia e che testimonia concordemente la legittimità dell'attesa di cambiamenti profondi nella repubblica cristiana, preludio del ritorno del mondo all'unità originaria, con il suo portato di giustizia e sapienza. Egli articola la sua lunga, e variegata, riflessione sulla profezia secondo due linee principali. Per un verso, distingue lo statuto dei profeti divini, «senza passion di aria e di cielo, ma per revelatione di angeli e di Dio» (Campanella, 2004, p. 68) rispetto a quanti «son profeti naturali per la sottilezza dello spirito movibile e sagace, che subito sente le cause, e subito scorge in esse gli effetti correndo di moto in moto simile» (Campanella, 1939, pp. 458-9), o a forme di naturalismo davvero indebite, che chiamano in causa disposizioni corporee indotte dagli astri o squilibrio degli umori (esplicito, su questo punto, è il rifiuto del nesso causale fra malinconia e profezia rilanciato da Ficino). Per un altro

verso, Campanella insiste sulla correlazione che si istituisce tra profezia e astrologia – discipline entrambe in grado di interpretare le dinamiche storiche del presente sullo sfondo di una vicenda universale più ampia. Mentre l'astrologia prende in esame i segni celesti (eclissi, apparizioni di comete) che preannunciano la mutazione in accordo con le parole divine, fornendo le coordinate circa le disposizioni e le inclinazioni dei tempi, alla profezia spetta il compito di riscontrare gli annunci esibiti dal libro della natura con il testo sacro. Palinsesto e cornice di ogni possibile storia umana, la Bibbia, con le sue vicende e le sue figure, costituisce il filtro attraverso cui vanno giudicati i sovrani e gli Stati del presente, per confermare la validità delle loro aspirazioni o condannarne al contrario gli scopi illegittimi, fondati solo su ambizioni personali. Figure per più versi antipolitiche, in quanto censori severi dell'indegnità e della sopraffazione dei potenti, i profeti hanno in sorte una vita di incomprensioni e persecuzioni, vittime di quella ragion di Stato che guarda alla storia da una prospettiva viziata dall'amore di sé e dalla parzialità, incapace di «indirizzar il tutto con le sue parti al bene universale» (Ernst, 2002a, p. 173). Sconfitti agli occhi del mondo, essi, al pari dei filosofi, sono in realtà destinati all'immortalità, grazie al loro ruolo di maestri di verità e di libertà contro gli inganni «tiranneschi», al loro esercizio di virtù, e al loro desiderio di farsi interpreti della totalità.

Nelle opere di Giordano Bruno – pure convinto, al pari di Campanella, del proprio ruolo di “profeta” d'eccezione nel cammino di liberazione degli uomini dall'ignoranza, dalla paura e dall'ingiustizia – la profezia non riveste un ruolo così cruciale e pervasivo, e si presenta piuttosto come una forma di sapere viziata dal presupposto che il contatto dell'uomo con le istanze più alte del divino passi attraverso forme di comunicazione ambigue, oscure, riservate a pochi eletti. Soprattutto nei confronti della profezia apocalittico-escatologica – intensamente presente anche nel mondo riformato e abilmente impiegata dall'estremismo puritano – Bruno mantiene nel tempo lo stesso giudizio severo, biasimando e spesso irridendo il proliferare di atteggiamenti oracolari e di assurdi «suspetti de profezia grande, de recondito misterio» fra i presunti veggenti contemporanei, in realtà «malenconici, embreachì et infetti d'atra bile» (Bruno, 2000a, p. 726). A suo parere – e anche in questo caso in aperta polemica con l'impostazione ficiniana –, i profeti sperimentano e manifestano una forma di conoscenza irrazionale, passiva, volta a certificare la potenza di Dio piuttosto che la virtù e la tensione razionale dell'uomo; ed è esattamente questo il motivo per cui l'ispirazione di norma coinvolge e privilegia individui stolti, ottusi, comunque immeritevoli (ivi, pp. 805-7). Convinto che tra iniziativa uma-

na, elezione divina e comunicazione della verità esista un nesso profondo e non aggirabile, Bruno ritiene che ogni esperienza di rivelazione che rinunci al rapporto con la conquista sofferta per incardinarsi su radici meramente fisiologiche – un'alimentazione "piccante" e "ventosa", una complessione corporea resa artificiosamente «saturnina» – sia destinata ad assumere i contorni – talvolta grotteschi, talvolta tragici, ma sempre censurabili – di un'illusione pericolosa (una forma di *credulitas*, e non di *fides*), spesso collegata a un uso perverso della facoltà e del linguaggio fantastico (Bruno, 2009, pp. 240-7; Bassi, 2019; Scapparone, 2002, 2020). Il nesso fra sapere oracolare e «mancanza di evidenza» quale tratto costitutivo del cristianesimo viene riaffermato da Bruno anche sotto il profilo simbolico. Così, nel *De imaginum compositione*, la «Prophaetia» entra a far parte, insieme alla «Divinatio» e al «Prodigium», delle figure allegoriche collegate al Volgo, con il suo portato di ignoranza, fallacia, stoltezza. Su di esso dominano «Delirio», «disseccata Immaginazione, Ragione rimossa, zoppicante Fantasia» (Bruno, 2009, pp. 767-9), a loro volta garantiti e custoditi dalla «turpe Favola» cristiana. In questo panorama ferocemente critico – che riaffiora anche nei documenti del processo (Firpo, 1993, pp. 275-6) – spicca tuttavia l'eccezione positiva di quanti appaiono capaci di intuire filosoficamente, per «raggione di vicissitudine», e quindi entro i ritmi naturali e con verità, il corso del mondo e l'avvento delle apocalissi che ciclicamente lo scuotono. Sia nello *Spaccio de la bestia trionfante* che negli *Eroici furori* l'esempio di elezione è quello dell'antica profezia di Ermete Trismegisto, in grado di prevedere, nella «ruota del tempo», la fine dell'Egitto come terra degli dèi, travolto dall'avvento degli *angeli nocentes* – quei falsi profeti, che, nell'interpretazione di Bruno, con le loro ingannevoli pretese di verità e di giustizia, con la loro sostituzione della buona religione con superstizioni fantastiche e oziose, sono periodicamente destinati a minacciare e perturbare il «convitto» umano (Bruno, 2000a, pp. 637-8, 879).

3. «La conoscenza naturale si può chiamare profezia» (Spinoza, 2015, p. 438). In questa affermazione dirompente ed eversiva è riposto il senso dell'operazione svolta da Spinoza nel *Trattato teologico-politico*, che per ciò si apre con i due notissimi capitoli dedicati all'esame della profezia e dei profeti, veri preamboli a ogni possibile indagine sul problema dell'autorità – della Scrittura, dei teologi, dei poteri politici –, nel vivo delle discussioni e delle urgenze dell'Olanda repubblicana del tempo. Spinoza affronta il tema con un intento molto chiaro: quello di cancellare ogni possibile intreccio tra eminenza del linguaggio profetico, autorità veritativa della

Scrittura e legittimazione, per questa via, del pregiudizio religioso, del falso immaginario su Dio e della stessa teologia come sistema della superstizione, del controllo e dell'asservimento degli individui. Le differenze tra la conoscenza naturale di cui la nostra mente è capace – «contenendo in sé obiettivamente la natura di Dio e partecipando di essa» (ivi, p. 439) – e la conoscenza profetica non rimandano alla fonte da cui derivano – in quanto procedono entrambe da Dio –, ma riguardano piuttosto lo statuto delle loro idee. Il compito di determinare la vera essenza di Dio compete alla filosofia, in grado di apprendere la realtà in sé stessa, secondo l'ordine delle cause, mentre la mente dei profeti non solo non si identifica (se non allegoricamente) con la mente stessa di Dio, ma non è in grado di restituirne i caratteri effettivi. Stando allo stesso testo biblico, infatti, a nessuno, all'infuori di Cristo, «furono rivelati immediatamente, senza parole o visioni, i precetti divini che conducono gli uomini alla salvezza» (ivi, p. 446). *Verba, visiones, imagines*: elementi che si collocano entro il dominio dell'immaginazione, il genere gnoseologicamente più debole e problematico nel sistema spinoziano. Mentre la *veritas* – obiettivo della ragione – espressa dalle idee dell'intelletto è autoevidente e reca necessariamente con sé il criterio della certezza, i contenuti della rivelazione non sono ricevuti dal profeta a partire «da principi certi della mente», ma come nozioni o comandamenti che, per attingere un grado di certezza superiore alla pura convinzione morale, necessitano di una convalida attraverso segni divini – come ad esempio il realizzarsi degli eventi predetti –, oltre al riconoscimento, da parte della comunità nella quale il profeta opera, della sua «pietà» e «devozione». Immagini e parole, dunque, non rappresentano più soltanto le forme con le quali il profeta veicola e media, attraverso parabole ed enigmi di vivida concretezza, il contenuto della rivelazione agli altri uomini, ma costituiscono un *medium* comunicativo vincolante per il profeta stesso, che solo tramite l'immaginazione riesce ad aprirsi alla *receptio* della rivelazione divina. In ragione del suo statuto eminentemente immaginativo, egli non è in grado di restituire un sapere adeguato su Dio, parlando piuttosto, attraverso la Scrittura, «impropriamente e con oscurità dello spirito e della mente di Dio» (ivi, p. 456); inoltre, il profeta percepisce e consegna alla comunità la rivelazione in forme che, mai omogenee ed oggettive, portano al contrario il segno ineliminabile del suo temperamento, dei suoi costumi, delle sue convinzioni – in una parola, della sua soggettività individuale. Né, scrive Spinoza, confrontandosi apertamente con il modello elaborato dalla profetologia ebraica, lo statuto del profeta comporta alcun privilegio o perfezione in ambito speculativo. Come la Scrittura mostra «a profusione», la

profezia non ha reso i profeti più istruiti, ed essi «non furono dotati di una mente più perfetta [...]. Quelli infatti che eccellono per la potenza dell'immaginazione sono meno portati alla pura comprensione delle cose» (ivi, pp. 457-8).

Non più espressione di una parola divina attinta attraverso un percorso sovranaturale, non più vertice delle capacità conoscitive dell'uomo, non più legislatore posto dalla natura o da Dio alla guida della società umana, nella lettura di Spinoza il profeta continua tuttavia a giocare un ruolo nella prospettiva dell'«utilità comune e non di pochi» (ivi, p. 1021). Pur inconsistenti sul piano del sapere adeguato, della «cognizione delle cose naturali e spirituali» (ivi, p. 458), le persuasioni immaginative veicolate dal profeta – a differenza delle idee dell'intelletto, scarsamente incisive presso i più, dominati dalle passioni – rivestono una funzione di rilievo sotto il profilo morale, ponendosi a più riprese nella storia come catalizzatori e fonte di vincoli etici per i popoli e le comunità civili: «non c'è dubbio che tutte le nazioni ebbero dei profeti e che il dono profetico non fu proprio dei soli Giudei» (ivi, p. 484). Da qui i giudizi diversi che Spinoza formula rispetto al ruolo politico giocato dai profeti: se il più grande di loro, Mosè, è stato capace di dare fisionomia e ordini a un popolo rozzo e appena approdato alla libertà, l'esperienza delle monarchie contemporanee mostra al contrario il volto minaccioso e inquietante della profezia, nel suo ergersi a sostegno ideologico del potere e a strumento di dominio teocratico, al fine di «ingannare gli uomini e mascherare, con lo specioso nome di religione, la paura con la quale tenere a freno i sudditi» (ivi, p. 430). D'altro canto, sarebbe segno di «insipienza» non riconoscere che «la parola di Dio che parla nei profeti» conviene pienamente con «la parola di Dio che parla in noi» (ivi, p. 657) e non lasciare spazio, da un lato, alla prospettiva del «conforto», per quanti non possono contare sulla forza della ragione; dall'altro – ed è quanto accade in pagine fra le più intense e controverse del *Trattato* – alla riflessione su quel “credo minimo” che può essere formulato anche nei termini della filosofia. Sarà allora la *fides universalis* e minimalista istituita da Cristo a offrirsi – attraverso l'esercizio di verità eminentemente etico-politiche quali la giustizia e l'amore verso il prossimo – non solo quale nucleo sostanziale e incorrotto della parola di Dio, ma anche quale fondamento alternativo – ed esteso davvero a tutto il genere umano – a un'idea falsamente religiosa e concretamente oppressiva del potere, «che più di tutti ha in odio coloro che coltivano la vera scienza e la vera vita» (ivi, p. 458).

Il tema del rapporto fra politica e religione, strettamente associato alla sua condizione di esiliato, così come alla memoria delle «guerre civili teo-

logiche» e alla valutazione severa delle controversie e divisioni interne alla Riforma, caratterizza del pari la lettura del fenomeno profetico che Pierre Bayle consegna a una serie di articoli del *Dictionnaire* (Brotto, 2019). Queste pagine – diversamente da quanto accade in Spinoza, e anche in Hobbes – non si concentrano sul canone e sugli esponenti della profezia biblica, bensì su alcune esperienze profetiche cinque e seicentesche, soprattutto di parte protestante (dal visionario moravo Nicolaus Drabicius al polacco Christophorus Kotterus, da Jacopo Brocardo a figure minori di anabattisti, con il loro confuso «mélange de zwinglianisme et de fanatisme» (Bayle, 1740c, art. *Hofman* (*Melchior*), p. 783), non sorretto da alcun effettivo talento o vocazione). Espressione della superstizione e di quell'elemento di decadenza che neppure la Riforma, con i suoi propositi di rinnovamento spirituale, è riuscita a radicare dall'esperienza religiosa, anziché porsi come momento di comunicazione fra uomini e Dio, la profezia illumina piuttosto la loro natura passionale, sregolata e violenta, incapace di praticare un credo senza associarlo all'odio, alla faziosità e alla sopraffazione dell'altro, con pericoli immediati ed evidenti per la società. Si tratta di un punto cruciale per Bayle, convinto della carica eversiva e disgregante sul piano politico che ogni religione – e ogni fenomeno religioso determinante, quale appunto la profezia – reca inevitabilmente con sé. Frutto di ignoranza e autosuggestione, oppure strumento consapevole di un lucido disegno politico, le «menaces prophétiques» esprimono – lungo il corso della storia e all'interno di fedi diverse, dal mondo pagano a quello islamico – ragioni e moventi costanti, di crescente pericolosità e dominati dal motivo, anch'esso caro a Bayle, della “consolazione” dalla paura e dall'incertezza che inquietano l'umanità. Alcuni profetizzano «par crédulité, et par illusion», convinti di cogliere nelle pagine della Scrittura l'annuncio della fine delle proprie tribolazioni; altri «par politique», con l'intento di confortare ed esortare all'azione la propria gente o parte politica oppressa, dichiarando di aver appreso per rivelazione divina il sicuro destino di riscatto e di vittoria sui propri avversari; altri ancora – ed è il gradino più alto e politicamente rovinoso –, si fanno «Prophetes de sédition», adoperandosi per suscitare, nei paesi nemici, rivolte e sollevazioni ai danni di governi legittimi, mettendo così in pratica atti di cospirazione che costituiscono un gravissimo crimine contro lo Stato (Bayle, 1740c, art. *Mahomet*, Rem. GG, p. 269). In tutti e tre i casi, comunque, la profezia è il prodotto di un'iniziativa di carattere personale, non di un'elezione o chiamata divina. In questo quadro di carattere generale, si impone il giudizio netto che Bayle riserva alla figura e all'azione di Savonarola, «uomo vecchio» e «politico poco cristiano»,

che ha usato «la stima accordatagli dagli infelici» per tessere, a proprio esclusivo vantaggio, «una continua trama di vanità e di ambizione» (Bayle, 2017, pp. 198, 201). Nel domenicano i tratti del «falso profeta» – astuto, malizioso, codardo – si coniugano con quelli – perfino più gravi, agli occhi di Bayle – dell'uomo di Chiesa che si lascia coinvolgere «dalla testa ai piedi negli intrighi dello Stato» («un tratto che occorre sempre biasimare nelle persone che si sono consacrate al ministero della parola di Dio»; ivi, pp. 149-50), puntando a conquistare ruoli di comando. Demagogo, forse impostore – e comunque «fanatico estremo», ribelle all'autorità dei magistrati e perciò tutt'altro che martire innocente –, Savonarola ha piegato l'esperienza profetica ai propri obiettivi politici, per sostenere e rafforzare una strategia volta ad assicurarsi visibilità, consenso, potere partigiano, in una Firenze già drammaticamente lacerata dal conflitto tra fazioni. Con le sue previsioni orientate, azzardate e spesso cariche di ambiguità, con il suo uso strumentale delle rivelazioni per ottenere la benevolenza e l'appoggio politico di Carlo VIII (la cui discesa si pone peraltro all'origine di «una delle epoche più infelici per l'Italia»), con l'uso sapiente di toni ora fiduciosi, ora minacciosi o intimidatori, egli non ha fatto altro che alimentare disordini e macchinazioni che hanno creato alla città nemici interni ed esterni. Perciò «mi ricorda il nostro Drabicius, il nostro Kotterus, persone che innanzitutto si auguravano la rovina dell'imperatore, e che in seguito la predicavano, per cercare poi da ogni parte un principe in grado di causarla e infine per dichiarare a quest'ultimo che era destinato a questa grande opera» (ivi, pp. 169-70).

In Bayle si registra spesso un preciso interesse ad attualizzare le discussioni di cui egli dà conto nel *Dictionnaire*. E anche il giudizio severo su Savonarola e gli altri sedicenti profeti moderni lascia trasparire in filigrana, da un lato, il dato politico contemporaneo; dall'altro, il profilo del suo avversario più aspro, Pierre Jurieu, colpevole, ai suoi occhi, non solo di aver rinnovato la fama dell'ermeneutica visionaria di Drabicius e Kotterus, ma di essersi proposto nell'*Accomplissement des prophéties* (1686) come guida politica e religiosa del *Réfuge* ugonotto, rilanciando il motivo della resistenza dei perseguitati entro una cornice apertamente millenaristica e una visione profetica di stampo apocalittico applicata alla presente congiuntura europea. Ma Luigi XIV non è un novello Faraone dal cuore indurito, né Guglielmo d'Orange un inviato della Provvidenza divina per siglare il trionfo della Chiesa riformata di Francia. E la causa protestante ha bisogno di uomini di pace e figure di mediazione, piuttosto che di nuovi profeti e «vrais incendiaires».

L'opera di Bayle, e in particolare alcuni articoli del *Dictionnaire*, lasceranno tracce e suggestioni significative nella cultura del secolo dei Lumi, se pure all'interno di ricostruzioni dall'impianto anche sensibilmente diverso. «Bisogna convenire che quello dei profeti è proprio un brutto mestiere» commenterà Voltaire nella voce *Profeti* del suo *Dictionnaire philosophique* (1764). Una voce come di consueto agile e pungente, beffardamente anticristiana, aperta proprio dalla menzione dei fischi rivolti dal popolo all'indirizzo del «profeta Jurieu». «Per uno che come Elia se ne va a spasso di pianeta in pianeta in una bella carrozza luminosa, tirata da quattro cavalli bianchi, ce ne sono cento che vanno a piedi, obbligati a mendicare un pezzo di pane di porta in porta» (Voltaire, 2020, p. 308). Imprigionati, decapitati, lapidati, condannati alla ruota o alla gogna, i profeti hanno certo subito persecuzioni oltraggiose e terribili lungo il corso della storia; ma il sarcasmo di Voltaire si concentra in particolare sulle occorrenze del testo sacro, che registra i destini (spesso, «per fortuna», non comprovati da altre fonti) di Addo, Giona, Amos – divorati dalle fiere, inghiottiti dai pesci, e perfino torturati, fino a privarli dei denti, pur di ridurli al silenzio. L'esito al quale punta il *philosophe* è tuttavia quello di una grottesca e dissacrante assimilazione di questi profeti mutilati a quelle «vecchie sdentate», che non rinunciano a mostrarsi ancora vivacemente ciarliere: «Non è vero che, senza i denti, sia assolutamente impossibile parlare: [...] ma bisogna pronunziare con gran chiarezza una profezia, e un profeta sdentato non è ascoltato col rispetto che gli si deve». La pretesa di alcuni uomini di essere «istruiti del futuro» va piuttosto ricondotta a una forma di pericolosa autoesaltazione, non a caso particolarmente coltivata dagli Ebrei – popolo per il quale Voltaire manifesta costantemente un'avversione carica di disprezzo –, e sostenuta da una costante sovrainterpretazione delle immagini e delle metafore di cui i libri profetici sono costellati. Ai pericoli e alle derive del fanatismo superstizioso non resta che opporre ancora una volta la fiducia nelle possibilità della ragione: «L'intelligenza dei profeti indica lo sforzo dello spirito umano. È per questo che non ne dirò di più» (ivi, pp. 308-9).

E tuttavia fra la fine del Settecento e i primi decenni del secolo successivo modelli e temi millenaristico-profetici continueranno a godere in Europa di ampia diffusione e fortuna. Con la Rivoluzione francese – il cui immaginario simbolico fa perno sulla “passione del ricominciamento” (Starobinski, 1981) e su metafore di rigenerazione anch'esse cariche di valore religioso (Vovelle, 1987; Furet, Ozouf, 1988) – i codici escatologici tradizionali recuperano forza ed evidenza, manifestando ora significati nuovi e solo in parte secolarizzati, volti a rassicurare gli animi di fronte a una frattura

dell'ordine religioso e politico avvertita come traumatica, epocale. Con un movimento di segno opposto, anche la Chiesa cercherà di volgere a proprio favore e rielaborare secondo i propri modelli peculiari questa rinnovata tensione profetica, come reazione agli attacchi portati dai *philosophes*, dai governi illuminati e infine dalla Rivoluzione alla sua autorità morale, al suo potere temporale e ai suoi privilegi. All'interno del progetto apologetico, restauratore e legittimista avviato dopo la soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773 – evento a sua volta fortemente caricato di significati sovranaturali sia dai sostenitori che dagli avversari dell'Ordine – saranno allora incoraggiate le forme più esteriori, popolari e antimoderne di culto e si diffonderà un profetismo di stampo gesuitico, filopapale e intransigente, destinato a giocare anche nell'età della Restaurazione un ruolo cruciale a sostegno del progetto di riconquista cattolica. Mentre nei circoli riformatori di ispirazione giansenista – vivaci, e bene inseriti in una rete europea di relazioni – la crisi rappresentata dalla Rivoluzione si fa profezia positiva, o forse utopia, di una rinnovata escatologia ottimista, fiduciosa nell'approssimarsi di un diverso, e più perfetto, ordine delle cose (Caffiero, 1991).

Fonti

Bayle (1740c; 2017); Bruno (2000a; 2009); Campanella (1939; 1977b; 1996a; 2004); Ficino (2011; 2021); Firpo (1993); Pomponazzi (2011a; 2011b); Savonarola (1955a; 1965; 1974); Spinoza (2015); Voltaire (2020).

Bibliografia

Bassi (2019); Bostrenghi (1996); Brotto (2019); Caffiero (1991; 2020); Caporali (2014); Chalier (2006); Craig (1988); Ernst (1991; 2002a; 2006b); Frajese (2002); Furet, Ozouf (1988); Garfagnini (2000); Garfagnini, Rodolfi (2013); Kreisel (2001); Miegge (1995); Niccoli (1987); Perrone Compagni (2011); Pines (1968; 1987); Prodi (2013); Reeves (1969); Ricci (2018); Rusconi (1979; 1999); Scapparoni (2002; 2020); Schlosser (2000); Starobinski (1981); Strauss (2003); Torrell (1992); Vasoli (1974; 1977; 2006a; 2006b); Vauchez (2011); Viroli (2021); Visentin (2014); Vovelle (1987); Weinstein (1976; 2013).



Progresso

di Carlo Altini

Il mondo classico conosce alcuni lemmi che afferiscono concettualmente all'idea di progresso: tra questi, in greco *epididónai*, *prokóptein*, *epidosis*, *prokopé*, *àuxesis* (che rinviano alle idee di accrescimento, crescita, processualità); in latino *progressio*, *progressus*, *profectus* e *processus*. Tali lemmi, però, non indicano un percorso di perfezionamento e non indicano una storia universale dell'umanità, bensì descrivono un accrescimento o un miglioramento solo di un soggetto particolare (un individuo, una città), in un momento storico delimitato e in un ambito specifico (conoscenza, cultura, ricchezza, potere). Nella cultura classica non si è infatti mai costituita – al contrario di quanto avviene in epoca moderna – un'idea *normativa* di progresso attraverso cui la storia viene concepita come un processo globale di mutamento verso il meglio, in un'ottica di continuo perfezionamento morale, politico, scientifico, economico. A impedire lo sviluppo di una concezione globale del progresso nelle culture classiche è sostanzialmente il dominio di altre due idee filosofiche connesse alla temporalità: la *decadenza* (nell'Esiodo delle *Opere e i giorni* e nel Platone del *Politico*) e l'*eterno ritorno* (in Crisippo, Virgilio, Polibio). Nemmeno nei pensatori del Rinascimento – da Machiavelli a Bruno, da Alberti a Pomponazzi – è possibile individuare una concezione lineare della temporalità che rimandi esplicitamente a un processo di perfettibilità dell'uomo. Tutto ciò dipende anche dal fatto che, in omaggio alla saggezza dei classici, la cultura rinascimentale porta a nuova fortuna la concezione ciclica del tempo, rivista e modificata, all'interno della quale trova ampio spazio l'idea di *renovatio*.

È solo nel Seicento che si sviluppa la concezione moderna del progresso. Nato sotto l'impulso della rivoluzione scientifica e della *querelle des anciens et des modernes*, il progresso appare legato a un'immagine del sapere inteso come processo lineare, cumulativo, continuo, irreversibile e illimitato, attraverso il quale è possibile realizzare, giorno dopo giorno, il *perfezionamento* sia delle capacità e delle facoltà umane, sia della condizione sociale e

politica dell'umanità. L'interpretazione della storia in termini di progresso – che ovviamente non esclude la possibilità di temporanei regressi o di crisi e distruzioni – si fonda sull'affermazione della centralità della ragione, che rappresenta un fattore di *emancipazione* non solo dall'ignoranza, dai pregiudizi e dalla superstizione, ma anche dai poteri autoritari laici ed ecclesiastici, in vista della creazione di società "liberali" fondate sull'autonomia individuale. L'avanzamento delle conoscenze scientifiche permette infatti il progresso morale, sociale e politico dell'umanità; e, viceversa, a ogni incremento della libertà politica corrisponde la possibilità di realizzare nuove scoperte scientifiche a servizio del benessere umano. In tal modo la storia universale è interpretata come il lungo cammino verso la felicità, la libertà, i diritti e la giustizia, verso cioè i principi che saranno affermati dalla Rivoluzione americana e dalla Rivoluzione francese.

L'idea moderna di progresso – *al singolare* – raccoglie e sistematizza una serie disparata di progressi, cioè di conoscenze, esperienze e modalità del procedere verso il meglio, che si realizzano in età moderna nelle scienze naturali e nelle tecniche, nelle scoperte geografiche e nelle pratiche mediche, nelle istituzioni politiche e nell'astronomia, nelle arti e nell'economia. Ma tali progressi – *al plurale* – sono diversi in ampiezza e in estensione, tanto che si realizzano in momenti e settori differenti, mentre l'idea di progresso rimanda a una concezione *unidirezionale* e *universale* del processo storico. L'esperienza di tali progressi conduce a credere nel progresso, ma il passaggio dai "progressi" al "progresso" – inteso come direzione dell'umanità verso un'esistenza migliore – non è automatico, immediato o autoevidente. Per tale passaggio è necessario che si realizzino almeno due condizioni. In primo luogo, deve emergere e affermarsi un'interpretazione *secolare, lineare e cumulativa* del tempo, che sia irreversibile, misurabile, mondano, dotato di senso e orientato verso un fine. In secondo luogo, è necessario che si affermi un soggetto astratto e universale della storia del progresso, l'*umanità*, attraverso cui è possibile definire ciò che favorisce lo sviluppo umano (l'estensione delle libertà e dell'eguaglianza, la redistribuzione delle ricchezze ecc.) e ciò che invece lo ostacola (il dispotismo, la superstizione ecc.).

«Negli antichi secoli, quando le scoperte e le conclusioni dell'umana ragione, anche quelle che ora sono trite e divulgate, allora erano nuove e desuete, tutto era pieno di favole [...]. A quei tempi le umane menti erano rozze e insofferenti, incapaci di sottigliezze se non di quelle che cadevano sotto i sensi» (Bacon, 1975b, p. 448). In questo passo di Francis Bacon (*De sapientia veterum*, 1609) l'antichità non è più un modello di autorità e

di saggezza, bensì l'epoca dell'immaginazione e dell'ignoranza. Il mondo antico rappresenta l'infanzia incerta e provvisoria dell'umanità destinata a essere superata: per Bacon il presente è superiore al passato, sia per esperienza che per capacità di giudizio, e pertanto non ha più alcun valore il principio di autorità relativo alla tradizione. Viene così fondata la condizione di possibilità per lo sviluppo dell'idea moderna di progresso, che presenta il sapere umano come un processo di accumulazione continua, universale e potenzialmente illimitata delle conoscenze che determina un incremento della potenza umana. Il carattere cumulativo e continuo della conoscenza – alla cui analisi metodologica Bacon dedica *The Two Books of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human* (1605) – ha reso possibile in passato, rende possibile nel presente e renderà possibile in futuro il progresso, che è scientifico e morale allo stesso tempo: la storia mostra un miglioramento continuo delle condizioni di vita dell'essere umano. I moderni possono infatti avvalersi di un'esperienza più lunga e adeguata, oltre che di un patrimonio di conoscenze in continua crescita e più cospicuo rispetto a quello degli antichi, come dimostrato dall'insieme delle recenti scoperte e invenzioni. La conoscenza – sia essa di filosofia naturale o di filosofia civile – cresce con il tempo e si estende anche a tutti i campi della vita pratica, determinando un incremento del benessere umano. Infatti il sapere dei moderni non intende presentarsi come contemplazione della natura, ma come strumento per l'*azione*, cioè come strumento per dominare la natura allo scopo di soddisfare i bisogni dell'uomo: *sapere è potere*.

La convinzione baconiana che il sapere sia suscettibile di continuo avanzamento si diffonde nel corso del Seicento, mutando in alcuni casi il proprio fondamento filosofico (dall'empirismo al razionalismo e al meccanicismo), ma mantenendo ferma la critica verso tutte le concezioni statiche, cicliche o decadenti della storia: ciò che viene rifiutato dai sostenitori del progresso è il carattere esemplare della cultura classica e della rivelazione, le cui verità appaiono sempre più "vecchie" in quanto superate dalle nuove conoscenze. L'autorità degli antichi viene pertanto sostituita dall'uso autonomo della ragione e dell'esperienza che favoriscono, passo dopo passo, la costruzione del *regnum hominis*. Questa immagine della storia umana è evidente nel *De cive* (1642) di Thomas Hobbes. La condizione naturale dell'umanità è uno stato di rozzezza in cui vige la guerra di tutti contro tutti, in cui sono assenti le arti e l'industria e in cui gli uomini si trovano in condizioni di vita insicure, provvisorie e miserevoli. La condizione civile invece è resa possibile dalla volontà dell'uomo, che fugge le miserie dello stato di natura costruendo lo Stato, all'interno del quale è possibile la pace,

la scienza, il commercio e il benessere. L'opposizione hobbesiana tra lo stato naturale e lo stato civile rende così esplicito un aspetto centrale della natura umana – la volontà di progresso e il piacere a esso connesso – che fonda la dinamica storica: «Progredire è piacevole, poiché è un avvicinamento al fine, cioè al più piacevole [...]. Il più grande dei beni è un progresso, il più possibile senza ostacoli, verso fini ulteriori» (Hobbes, 1972b, pp. 598, 601).

Alla costruzione della concezione moderna del progresso fornisce un contributo importante anche Leibniz che, nei *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703-04), sottolinea il fondamento antropologico del processo di perfezionamento individuale e sociale. La tensione umana verso la conoscenza e la felicità costituisce l'impulso per un progresso continuo, che non si accontenta di una condizione di stabilità e mira a un sempre maggiore perfezionamento: la perfezione umana consiste in un forte e libero impulso a procedere verso sempre nuove perfezioni. Perfezionamento e ottimizzazione sono dunque il punto di partenza e, allo stesso tempo, il punto di arrivo dell'azione umana, in un processo continuo che non ha termine e che determina un progresso infinito a servizio del miglioramento del genere umano.

L'idea di progresso nel Seicento non è proprietà esclusiva della filosofia, perché si trova anche al centro di una tra le più grandi discussioni letterarie dell'età moderna, *la querelle des anciens et des modernes*, che si sviluppa all'Académie Française a partire dal 1687. La disputa contrappone i sostenitori della superiorità della lingua e della letteratura classica (Nicolas Boileau e Jean Racine) ai sostenitori della superiorità della lingua e della letteratura moderna (Charles Perrault e Bernard de Fontenelle). Già Alessandro Tassoni, nel *Paragone degli ingegni antichi e moderni* (1620), aveva sviluppato il confronto sul terreno della letteratura, mettendo in evidenza un atteggiamento polemico nei confronti delle autorità e dei modelli tradizionali: Tassoni esprime una ferma opposizione a ogni forma di adorazione del passato affermando la superiorità dei moderni sugli antichi. Una convinzione simile emerge anche sul terreno della letteratura scientifica quando Joseph Glanvill, elogiando il lavoro dei filosofi "pratici" riuniti intorno alla Royal Society, afferma, nel *Plus Ultra, or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle* (1668), che un paragone con gli antichi è ormai superfluo: mediante i metodi sperimentali, in tutte le scienze naturali sono state aperte strade completamente nuove, più rapide e più efficienti. Ma a irradiarsi all'intera Europa è la disputa francese avviata dall'elogio di Perrault dell'epoca illuminata di re Luigi, nel poema *Le siècle de Louis le Grand* (1687), che mette in discussione la funzione di modello attribuito da

sempre alla dotta antichità. In opposizione all'elogio perraultiano dei moderni, Boileau e Racine sono sostenitori di una concezione della creazione artistica intesa come imitazione degli antichi, i quali avevano raggiunto una perfezione artistica insuperabile. Perrault (*Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, 1688) e Fontenelle (*Digression sur les anciens et les modernes*, 1688), invece, difendono le qualità artistiche del secolo XVII, perché l'effetto del tempo è quello di perfezionare le arti e le scienze: il sapere degli antichi è parziale perché essi hanno ignorato molti problemi prima sconosciuti.

Nel XVIII secolo l'idea di progresso assume valore centrale sul piano politico, visto che l'uso sistematico della ragione indica non solo l'incremento delle conoscenze scientifiche, ma anche e soprattutto l'emancipazione dai tradizionali poteri laici ed ecclesiastici fondati sulla superstizione. Il continuo accumularsi del sapere diventa la fonte e la garanzia del progresso morale e politico del genere umano: la storia universale viene pertanto interpretata come l'avanzamento dell'umanità verso la felicità e la libertà. In questa prospettiva la fiducia nel progresso implica una volontà *reformatrice* che si caratterizza anche per una forte componente utopica rivolta al futuro, come testimoniato dall'opera *L'an 2440* (1770) di Louis-Sébastien Mercier. Caratteristica centrale del progresso è il *perfezionamento* (o perfeffibilità) del genere umano, che sostituisce la concezione – di origine teologica – di perfezione: il mutamento storico soppianta la stasi atemporale come modello di riferimento filosofico e culturale. Ma a essere in continuo mutamento non è solo la storia, perché lo è anche la natura umana. Il presupposto dell'immutabilità della natura umana viene infatti sostituito dall'idea secondo cui essa è intrinsecamente perfeffibile in quanto *storicamente* costruita: come dimostrano le indagini antropologiche e i racconti etnografici di Joseph-François Lafitau (*Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* del 1724), la ragione si realizza progressivamente *nella* storia. In tal modo il progresso non designa solo l'avanzamento del sapere, ma anche lo sviluppo dei costumi, delle istituzioni politiche e, infine, della vita economica e sociale dei diversi popoli. Accanto al suo evidente tratto illuministico, questa concezione progressista della storia mostra però anche un lato potenzialmente oscuro: la *storia comparata delle civiltà* permette infatti di costruire una scala gerarchica all'interno della quale possono essere individuati diversi gradi di sviluppo, accompagnati da giudizi di valore, che consentono di distinguere tra civiltà progredite e civiltà arretrate. Questo nesso tra storia, progresso e civilizzazione può dunque condurre alla costruzione di modelli di storia universale, connotati da

pregiudizi eurocentrici nella comparazione e nella valutazione delle diverse civiltà, che favoriscono la diffusione di immagini primitive e figure esotiche rappresentative di un'alterità extraeuropea che deve ancora percorrere più gradi di sviluppo per affrancarsi dalla condizione di arretratezza.

Tra gli autori che elaborano modelli di storia universale è in particolare Voltaire, nell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), a costruire una filosofia della storia centrata sulla successione di tre epoche dell'umanità: lo stato selvaggio, la barbarie e la civiltà. I popoli che attraversano queste tre epoche strutturano all'inizio la propria esistenza in piccole comunità, che traggono il loro sostentamento dalla caccia e dalla raccolta di frutti e di radici, per poi giungere a un'organizzazione sociale istituzionalizzata e di più ampie dimensioni, che tuttavia solo successivamente sviluppa costumi civili. La civiltà non rappresenta però una condizione statica. Per non ricadere nella barbarie occorre eliminare gli ostacoli frapposti dai poteri autoritari e dalle religioni positive, causa di superstizione, fanatismo e intolleranza: per questo motivo è necessario definire una religione naturale e una morale naturale centrate sull'insegnamento della virtù.

La dimensione etico-politica del progresso non riguarda solo la storia dell'umanità, ma anche il suo *futuro*. Numerosi scrittori si impegnano nell'azione riformatrice e nella diffusione pubblica dei lumi, concepiti come uno strumento di progresso graduale e continuo in vista della realizzazione di una società migliore. Nelle *Observations sur le progrès continuel de la raison universelle* (1737) l'Abbé de Saint-Pierre parla di un «progresso continuo della ragione» destinato – nonostante gli ostacoli frapposti dall'assolutismo e dalla superstizione – a realizzare la pace perpetua attraverso una confederazione tra gli Stati europei: il progresso morale non ha ancora conseguito i risultati del progresso realizzato dalla ragione speculativa e dal metodo scientifico, ma la sua concretezza è comunque testimoniata dalla diffusione della stampa e dall'incremento del commercio. Una simile fiducia nel futuro dell'umanità è espressa da François-Jean de Chastellux nell'opera *De la félicité publique* (1772) in cui si afferma che l'epoca presente è quella finora più felice, in attesa degli ulteriori progressi previsti nelle epoche a venire. Con maggiore enfasi Volney, in *Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires* (1791), afferma l'esistenza di un processo verso il meglio che proseguirà fino a quando il genere umano non formerà un'unica grande società giusta e felice. A William Warburton, nell'*Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens* (1744), lo sviluppo dell'umanità appare come il risultato dello sforzo di più generazioni, ciascuna delle quali utilizza i risultati ottenuti dalle generazioni precedenti, che producono una

lenta ma continua crescita di esperienze morali sempre più perfezionabili a partire dall'esperienza dei primi uomini, rozzi e sprofondata nel senso. Nell'*Encyclopédie* (1751-65) edita da Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert e Denis Diderot è costantemente presente la fiducia nel progresso determinata dallo sviluppo delle scienze e delle arti, ognuna delle quali segue un proprio percorso temporale a causa delle diverse facoltà sensoriali e strutture di esperienza. Cesare Beccaria, con l'opera *Dei delitti e delle pene* (1764), afferma che lo scopo della conoscenza consiste nel realizzare la massima felicità per il maggior numero di persone, obiettivo possibile solo se viene riformata la cultura politica e giuridica dei regimi tradizionali: gli spiriti riformatori, interessati a un reale progresso morale e civile, devono dunque impegnarsi in un'azione di ristrutturazione degli istituti giuridici, in particolare della pena di morte. In Germania è Christoph Martin Wieland, nel saggio *Über die Behauptung dass ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sei* (1770), a denotare la più alta perfezione possibile come il grande obiettivo dell'uomo, la cui natura mira alla rimozione degli ostacoli che impediscono la realizzazione della felicità generale: per questo motivo il perfezionamento non ha limiti e il genere umano è l'unica specie capace di una perfettibilità indeterminata. Una visione del futuro come momento di realizzazione del progresso è elaborata anche da Adam Weishaupt. Nella *Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts* (1788) il nesso tra dimensione temporale e prospettiva teleologica è esplicito: la più alta perfezione umana viene individuata nella capacità di previsione che serve per dirigere l'accadere futuro anche nelle sue remote conseguenze.

L'apoteosi dell'ideologia del progresso è presente nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-94) di Condorcet, che parla di uno sviluppo verso un sempre più alto grado della perfettibilità umana, manifestando una profonda fiducia nell'illimitata perfettibilità del genere umano, che sfocia addirittura nella possibilità di un perfezionamento strutturale della natura umana: «La natura non ha posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane; la perfettibilità dell'uomo è realmente indefinita; i progressi di questa perfettibilità, ormai indipendenti da ogni potenza che volesse arrestarli, non hanno altro limite che la durata del globo sul quale la natura ci ha gettato» (Condorcet, 1974, p. 48). Per Condorcet la storia universale del progresso descrive il cammino dell'umanità verso la verità, la felicità, la libertà, la virtù e il rispetto dei diritti naturali. Tale cammino avrà termine solo con la definitiva eliminazione delle disuguaglianze tra le nazioni e tra gli individui, finora difese dalla casta sacerdotale e dal dispotismo politico-militare che si giova della superstizio-

ne e dell'ignoranza: solo attraverso lo sviluppo della ragione è possibile il trionfo della civiltà, la sconfitta della miseria e l'asservimento della natura da parte dell'umanità. Alfiere del progresso è anche Anne-Robert-Jacques Turgot, che ne presenta i caratteri principali nel *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750) e nel *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (1751). Il progresso del sapere e delle arti meccaniche – da cui dipende anche il progredire delle istituzioni politiche, dell'economia, dei costumi morali e delle “buone maniere” – è privo di limiti e attraversa tutte le età storiche, seppure con modalità e intensità diverse. Il progresso scaturisce inoltre dalle azioni degli uomini indipendentemente dalle loro volontà particolari: le dinamiche storiche si svolgono infatti attraverso percorsi *non intenzionali* destinati comunque a realizzare un livello superiore di qualità dell'esistenza individuale e sociale.

L'impostazione filosofica di Turgot non rimane senza conseguenze e si innesta sull'analisi dei nuovi temi della vita economica resi effettivi dalla rivoluzione industriale. Adam Smith, nell'opera *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), espone la storia di un graduale progresso economico delle società umane, sottolineando l'importanza della divisione del lavoro e delle conseguenze inattese delle azioni umane. La teoria smithiana della regolazione spontanea della produzione e dello scambio mostra una profonda fiducia nel carattere provvidenziale dei meccanismi che regolano l'economia. Una tale regolazione è resa possibile da una «mano invisibile» che governa le interazioni e la reciproca interdipendenza degli attori sociali, conciliando i contrastanti interessi individuali e facendo sorgere un'armonia sociale inizialmente non programmata. Il fatto che i singoli perseguano i loro interessi privati non è in contrasto con la progressiva ricchezza della nazione (come avevano già affermato Bernard de Mandeville e Adam Ferguson): al contrario, la ricerca dell'interesse privato favorisce l'incremento dell'interesse pubblico, anche grazie all'efficacia della divisione del lavoro. La concorrenza tra gli interessi individuali, destinati a ricomporsi a livello sociale, favorisce dunque il progresso morale, economico e politico in modo non intenzionale.

Nel Settecento una delle voci più autorevoli sulle questioni filosofico-politiche è comunque quella di Immanuel Kant, che non esita a costruire una concezione complessa del progresso, compatibile con la constatazione di esperienze storiche e antropologiche contraddittorie. Il progresso morale e politico è reso possibile dal primato della ragione e può condurre l'umanità, gradualmente, a una condizione universale di libertà, pace e giustizia. Per realizzarsi, questa condizione cosmopolitica deve essere tutelata

da istituzioni repubblicane fondate sul primato della legge e garanti della divisione dei poteri. Nel saggio *Zum ewigen Frieden* (1795) Kant sottolinea che esistono infatti almeno tre condizioni necessarie per realizzare il progetto cosmopolitico: la realizzazione di costituzioni repubblicane in tutti gli Stati; la creazione di una federazione mondiale fra tutti gli Stati; la creazione di un diritto cosmopolitico fondato sul principio dell'ospitalità universale e garante della libera circolazione degli individui. Naturalmente il processo per giungere alla realizzazione di una comunità pacifica di tutti i popoli è considerato da Kant lungo, complesso e faticoso: tuttavia l'uomo può effettivamente incamminarsi verso questo difficile compito, allo scopo di realizzare progresso sociale e politico, proprio perché egli è sempre in divenire e in corso di perfezionamento. Questa meta cosmopolitica è potenzialmente possibile non solo grazie alle inclinazioni solidaristiche e cooperative dell'uomo ma, paradossalmente, anche grazie alle sue inclinazioni egoistiche. La struttura antropologica «progressiva» – in quanto *difettiva* – dell'uomo (definito un «legno storto») è oggetto specifico dell'indagine di Kant nel saggio *Idee einer Universalgeschichte von den kosmopolitischen Standpunkt* (1784) e nella seconda parte dell'opera *Der Streit der Fakultäten* (*Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?*, 1798). La natura spinge gli uomini a raggiungere la libertà e la felicità a livello pubblico attraverso una dinamica intersoggettiva di tipo conflittuale: non esisterebbe progresso – ed esisterebbe invece una vuota e inconsistente arcadia – se gli individui non si mettessero in relazione senza una reciproca resistenza. Anche nel caso di Kant, dunque, come in Turgot e Smith, le azioni individuali fondate sull'interesse privato hanno conseguenze inattese, favorevoli allo sviluppo della moralità pubblica, che è fondata sull'«insocievole socievolezza», cioè su quella tendenza degli uomini a unirsi in società che è però congiunta a una continua resistenza all'unione in società.

Per vedere una diffusa affermazione della concezione moderna del progresso è necessario attendere l'Ottocento quando, con il successo della borghesia industriale e commerciale, si concretizzano nuovi stili di vita e di pensiero a orientamento progressista sul piano morale, sociale, culturale, politico ed economico. In modi diversi, le opere di Hegel e Comte sono rappresentative dell'affermazione delle teorie del progresso nell'Ottocento, cioè nell'epoca in cui si crea una nuova fede nel progresso, da Heinrich Heine definita «la nuova religione dell'umanità» (in *Die romantische Schule*, 1833). Ma, nonostante nei paesi europei si viva un periodo di grande sviluppo economico, culturale e sociale, sul finire dell'Ottocento l'idea di

progresso diventa sinonimo di razionalizzazione, industrializzazione, reificazione, massificazione, spersonalizzazione, urbanizzazione e livellamento, cioè di valori negativi che si estendono a tutto ciò che rappresenta il mondo moderno. Sebbene Malthus, Schopenhauer, Leopardi e Burckhardt avessero già formulato importanti critiche del progresso, la prima critica sistematica all'idea di progresso, considerata semplicemente un'idea *falsa*, è opera di Nietzsche. Dopo di lui, sarà impossibile contare gli autori che muoveranno critiche radicali all'idea di progresso.

Fonti

Bacon (1975b); Condorcet (1974); Hobbes (1972b).

Bibliografia

Altini (2015); Burgen, McLaughlin, Mittelstrass (1997); Koselleck (2009); Koselleck, Meier (1991); Melzer, Weinberger, Zinman (1995); Nisbet (1980); Rossi (1995); Sasso (1984).

Proprietà/Possesso

di Michela Barbot

1. L'idea di proprietà astratta, assoluta, esclusiva e individuale che si è soliti definire "liberale" è il frutto di una profonda cesura normativa, cronologicamente situata all'inizio del XIX secolo (Grossi, 2006b).

Laddove l'ordine giuridico medievale e moderno, in parziale rottura con la tradizione romanistica (Barni, 1967; Capogrossi Colognesi, 1986; Coriat, 1993), aveva edificato il proprio sistema di diritti reali interpretandoli come diritti oggettivi emanati dalle cose (Grossi, 1996), il *Code Civil* e le altre codificazioni ottocentesche delineano, per converso, un'architettura giuridica formalmente modellata sulla supremazia del soggetto (Grossi, 1977; Halpérin, 2003, 2008). Si tratta di una differenza di non poco conto, la cui portata tende molto spesso a sfuggirci, abituati come siamo a ragionare, più o meno consapevolmente, nei termini di uno schema concettuale che assegna un primato alle persone e non alle cose, considerando la proprietà come una prerogativa sacra e inviolabile degli individui, ovvero come un'emanazione diretta della loro *potestas* (Hart, 1961; Dumont, 1977; Blaufarb, 2019). Non così nelle società di antico regime, ove la supremazia della dimensione oggettiva e la profonda dignità riconosciuta alla "natura delle cose" (Ambrosetti, 1963; Brett, 1997; Cerutti, 2002) rendevano possibile, e giuridicamente legittima, la compresenza di forme molteplici, stratificate, condivise, complementari, finanche concorrenti, di disposizione e godimento dei beni. Forme la cui complessità, come aveva a suo tempo osservato Marc Bloch, è tale da rendere l'impiego stesso del sostantivo "proprietà" equivoco e problematico (Bloch, 1937, p. 497) in quanto troppo vicino a una visione teleologica che considera il trionfo della proprietà liberale come una tappa obbligata all'interno di un ideale percorso evolutivo verso la modernità. Una simile avvertenza metodologica trova peraltro pieno riscontro nel lessico preottocentesco: anziché ricorrere alla nozione di proprietà, le fonti di antico regime utilizzavano in via preferenziale il termine *dominium* o "dominio", rimandando più o meno esplicitamente alle norme statutarie

e ai precetti dottrinali cristallizzati in seno a una teoria giuridica – la cosiddetta teoria del “dominio diviso” – formalizzata in Europa a partire dall’età feudale.

Partendo dal primato della cosa, ovvero dall’*essere delle cose*, più che dall’*avere le cose*, questa teoria, ripresa e sviluppata all’interno di un’abbondante trattatistica, coglieva la proprietà come un’entità frazionabile in due principali livelli, altresì detti *dominia*: un dominio «utile» e un «dominio eminente» o «diretto» (Patault, 1989; Grossi, 1992). Entrambi questi livelli proprietari potevano essere legittimamente sottoposti a operazioni di divisione ereditaria, vendita totale o parziale, locazione e sublocazione, moltiplicando potenzialmente all’infinito la loro scissione e creando, così, articolate stratificazioni “millefoglie” dei diritti di godimento e dei soggetti insistenti su uno stesso bene (Béaur, 1991; Barbot, 2018). Da ciò discendeva un sistema di obbligazioni che, anziché valorizzare la proprietà individuale, era innervato su dispositivi atti a limitarla considerevolmente: basti pensare, a titolo d’esempio, agli istituti del maggiorascato, della primogenitura e del fedecommesso (Caravale, 1968; Chauvard, Bellavitis, Lanaro, 2012), tutti testimoni eloquenti di una concezione giuridica tendente a sacrificare il diritto di disporre dei propri beni in nome di un ordine familiare e comunitario che vedeva le scelte del singolo – e, con loro, l’iniziativa individuale – ampiamente sottomesse agli interessi e alla conservazione del gruppo d’appartenenza.

2. Muovendo da questi principi, i contenuti della teoria del dominio diviso si sostanziano anche, e soprattutto, nella profonda normatività che promanava dalle «situazioni di fatto» in qualità di fonti di diritto (Costa, 2003; Ando, Sullivan, 2020). Al cuore della nozione di dominio utile stava, infatti, la categoria romanistica di *usus*: una categoria che, nelle rielaborazioni operate dai giuristi medievali e moderni (Conte, Mannino, Vecchi, 1999), attribuiva un forte valore giuridico non tanto ad astratti principi di titolarità e validità, quanto, piuttosto, alla *practica consumata*, ovvero alla azione legittimata e trasformata in consuetudine dalla costante ripetizione nel tempo (Baldo degli Ubaldi, citato da Cerutti, 2003, p. 95).

Da questa peculiare concezione giuridica discendeva la grande rilevanza probatoria riconosciuta a tutte le pratiche attestanti la «presa di possesso» e il godimento effettivo di un bene: in caso di liti e controversie, la dimostrazione dell’esercizio concreto e prolungato di un diritto, o dell’intima familiarità con un oggetto, poteva costituire un argomento d’accusa o di difesa altrettanto persuasivo, se non addirittura più potente, della pre-

sentazione di titoli astratti o certificazioni formali (Ago, 1998; 2002). Così, in specie nelle cosiddette «prese di possesso giudiziali», non era affatto raro assistere a scene nelle quali il detentore di un diritto su un immobile rivendicava o giustificava tale diritto prendendo fra le mani le zolle di terra, carezzando le pietre, toccando muri, porte, finestre, aprendo serrature e catenacci, portandosi sempre appresso un codazzo di testimoni, parenti, vicini e curiosi (Saita, 2003, p. 98; Dubouloz, Ingold, 2011).

Un'altra importante conseguenza di una simile concezione giuridica, a tal punto propensa a riconoscere ai fatti lo *status* di norme (Thévenin, 2017), è la molteplicità di forme in cui le nozioni di possesso e di «uso» si declinarono sul piano contrattuale (Grossi, 1992, p. 26). Nei secoli dell'antico regime, l'ampio contenitore del dominio diviso fu in effetti in grado di accogliere istituti giuridici eccezionalmente numerosi, tanti quant'erano le sue possibili modalità di scissione: da un lato il diritto di superficie e l'enfiteusi, i quali, distinguendo fra la proprietà eminente del suolo e il dominio utile di un edificio, operavano un vero e proprio smembramento della *res* (Cencetti, 1939; Vaccari, 1965; Sitzia, 1979; Scaffardi, 1981; Dagognet, 1992, pp. 141-51; Faron, Hubert, 1995) e, dall'altro, un insieme eterogeneo e composito di formule contrattuali (il livello, i censi fruttiferi francabili, la colonia parziaria o la precaria, per non citarne che alcune), tutte accomunate dal fatto di generare non una dissociazione fisica dei beni, bensì una scissione astratta fra i diritti di *abusus*, *usus* e *fructus* esistenti su di loro (Giorgetti, 1974; Corazzol, 1979, 1986; Faccini, 1988; Cattini, 1983; Chauvard, 2003; Cavaciocchi, 2004; Alonzi, 2012; Barbot, 2018). Tutte queste forme di concessione attribuivano al locatario lo statuto di «utilista», facendone un «quasi proprietario» dotato di molteplici doveri e, al contempo, di amplissimi poteri sui beni oggetto del contratto.

Fra i maggiori doveri spiccavano l'obbligo di manutenzione o di miglioramento del bene e l'onere di sopportare i relativi carichi tributari (Alfani, Barbot, 2009; Barbot, 2019), mentre i principali diritti, dal canto loro, si sostanziavano nella possibilità di goderne per un tempo lungo almeno tre generazioni, se non addirittura perpetuo (Cipolla, 1947; Berengo, 1970; Chittolini, 1973), con l'annessa possibilità, già ricordata, di venderlo, frazionarlo, affittarlo o trasmetterlo in tutto o in parte per via ereditaria. In ognuna di queste diverse fattispecie, era previsto che il nuovo utilista pagasse al proprietario diretto un *laudemio* o diritto d'entrata, e che tutti gli aventi diritto procedessero a una «ricognizione di dominio» finalizzata a puntualizzare e a verificare le prerogative di ciascuno. In più, al concessionario era sovente riconosciuta la facoltà di «affrancare» il bene, ovvero di ac-

quistarne il dominio eminente, trasformando la sua quasi proprietà in una proprietà piena e totale. In caso di mancata affrancazione, all'estinguersi del rapporto contrattuale l'utilista aveva diritto al rimborso dei miglioramenti effettuati, opportunamente stimati e accertati da periti stimatori all'interno di dettagliate perizie dette «riconsegne» (Vaquero Piñeiro, 2007; Barbot *et al.*, 2018). Il concessionario o locatore, dal canto suo, assumeva la posizione di «direttario». Di norma, le facoltà che gli erano concesse erano ridotte, ma al tempo stesso di tutto rilievo, consistendo anzitutto nel diritto di esprimere l'ultima parola su ogni progetto di alterazione sostanziale del bene da parte dell'utilista, in specie in caso di vendita totale o parziale a terzi del dominio utile. Accanto a questo diritto di veto, il direttario manteneva la facoltà di alienare o suddividere il suo dominio eminente e l'autorità di percepire un canone annuale. Oltre a costituire una rendita sicura e invariata, al riparo dai rischi congiunturali, questa prestazione monetaria aveva la rilevante funzione di ricordare, anno dopo anno, la gerarchia dei diritti proprietari a fronte dei rischi di abuso e d'usurpazione connessi agli ampi poteri riconosciuti ai diversi utilisti che insistevano sul bene.

3. Bisogna infine sottolineare che, pur nella loro grande varietà, le forme di dominio diviso non esaurirono completamente le grammatiche proprietarie preottocentesche. In specie nei secoli dell'età moderna, le pratiche contrattuali afferenti a questo sistema giuridico convivsero con forme di godimento dei beni che non operavano alcun frazionamento del *dominium*: su tutti, l'antesignana degli odierni contratti d'affitto, la locazione *ad fictum* o «a pigione», detta anche «investitura semplice» (Benfante, Savelli, 2003), la quale, non implicando né la partecipazione del conduttore alla sfera della proprietà né la possibilità di effettuare modifiche o miglioramenti, costituiva la modalità più blanda e meno intensa di godimento di un bene altrui. In genere, questa forma di concessione aveva una durata media di tre/quattro anni (Barbot, 2008a), circostanza che permetteva ai proprietari di aggiustare i canoni di locazione con maggior frequenza di quella consentita dai lunghi o lunghissimi contratti di dissociazione dei *dominia*.

Nella prassi economica e commerciale, tutte queste grammatiche giuridiche coabitarono o si avvicendarono molto spesso in seno a un'unica filiera di contratti, e dunque, concretamente, sopra un medesimo lembo di terra o su uno stesso bene, mobile o immobile (Beroujon, 1995; Barbot, 2013, 2018). La personalizzazione degli accordi mediante l'inserimento di clausole *ad hoc*, adattate alla congiuntura economica o alle necessità specifiche delle parti, concedevano infatti l'opportunità vantaggiosa di sperimentare

ibridazioni semi-infinite e accostamenti inediti fra formule diverse, seppure al prezzo di alimentare conflitti e liti giudiziarie, in gran parte motivati dalla non esclusività dei diritti proprietari e dal necessario coordinamento imposto a tutti gli aventi diritto sui beni oggetto del contratto. I rischi di conflittualità e l'esigenza ricorrente di coordinamento sono stati spesso considerati dei limiti insormontabili, se non dei gravi fattori d'inefficienza e d'arretratezza che solo l'imposizione della proprietà privata sarebbe stata in grado di rimuovere completamente, aprendo in tal modo la strada alla piena affermazione del capitalismo e della modernità (North, Thomas, 1973; Fregna, 1990; North, 1990; Rosenthal, 1992; Sombart, 2020). Le forti resistenze sociali allo smantellamento di queste complesse architetture economico-giuridiche, peraltro mai del tutto eliminate – valga, per tutti, l'esempio dell'enfiteusi, ancora oggi prevista e disciplinata da molte codificazioni europee (Congost, Luna, 2018) – invitano tuttavia a osservare i *dominia* medievali e moderni sotto un diverso punto di vista, già a suo tempo rilevato da Carlo Cattaneo (1851): quello del dispiegarsi e del consolidarsi di «un altro modo di possedere» dotato di un'intrinseca razionalità economica e capace di alimentare interdipendenze e solidarietà largamente alternative all'individualismo e al formalismo proprietario ai quali ci ha abituati il pensiero liberale.

Bibliografia

Ago (1998; 2002); Alfani, Barbot (2009); Alonzi (2012); Ambrosetti (1963); Ando, Sullivan (2020); Barbot (2008a; 2008b; 2013; 2018; 2019); Barbot *et al.* (2018); Barni (1967); Béaur (1991); Benfante, Savelli (2003); Berengo (1970); Beroujon (1995); Blaufarb (2019); Bloch (1937); Brett (1997); Capogrossi Colognesi (1986); Caravale (1968); Cattaneo (1851); Cattini (1983); Cavaciocchi (2004); Cencetti (1939); Cerutti (2002; 2003); Chauvard (2003); Chauvard, Bellavitis, Lanaro (2012); Chittolini (1973); Cipolla (1947); Congost, Luna (2018); Conte, Mannino, Vecchi (1999); Corazzol (1979; 1986); Coriat (1993); Costa (2003); Dagognet (1992); Dubouloz, Ingold (2011); Dumont (1977); Faccini (1988); Faron, Hubert (1995); Fregna (1990); Giorgetti (1974); Grossi (1977; 1992; 1996; 2006b); Halpérin (2003; 2008); Hart (1961); North (1990); North, Thomas (1973); Patault (1989); Rosenthal (1992); Saita (2003); Scaffardi (1981); Sitzia (1979); Sombart (2020); Thévenin (2017); Vaccari (1965); Vaquero Piñeiro (2007).



Prospettiva

di *Filippo Camerota*

Il termine “prospettiva” è entrato nel linguaggio moderno all’inizio del Quattrocento, quando nelle botteghe fiorentine cominciò a diffondersi il nuovo metodo di rappresentazione pittorica tutt’oggi identificato con questo nome. «Quello ch’è dipintori oggi dicono prospettiva» – scriveva nella biografia di Filippo Brunelleschi Antonio di Tuccio Manetti (1976, p. 55) verso il 1480 – è «una parte di quella scienza che è, in effetto, porre bene e con ragione le diminuzioni ed accrescimenti che appaiono agli occhi degli uomini delle cose di lungi e da presso». La scienza a cui apparteneva la nuova disciplina pittorica era la cosiddetta *perspectiva communis* o *naturalis*, ovvero la scienza della visione che alcuni filosofi arabi e cristiani posero al centro dei loro studi tra il X e il XIV secolo.

I

Perspectiva communis o *naturalis*

Nella classificazione umanistica delle arti, la *perspectiva* era una disciplina filosofica collocata in posizione subalterna rispetto alle cosiddette arti del quadrivio: aritmetica, geometria, musica e astronomia (Federici Vescovini, 1969). Il suo fine era studiare il fenomeno della visione come fatto fisico, dal punto di vista geometrico e gnoseologico. Il Medioevo ne assimilò i principi attraverso la mediazione della cultura islamica che, come in altri campi delle scienze, rappresentava il principale veicolo di trasmissione della cultura greca nel mondo occidentale. Svolto inizialmente nell’ambito della metafisica aristotelica, lo studio della luce e della visione diventò progressivamente un problema matematico che trovava fondamento in primo luogo nell’opera ottica di Euclide, diffusa nel Medioevo latino con il titolo *Perspectiva*. Il sostantivo latino traduceva il greco *optiké*, mantenendo la tripla suddivisione della disciplina in “ottica” (visione diretta), “catottrica” (visione riflessa) e “diottrica” (visione rifratta).

Oltre al termine *perspectiva* – derivato dal latino *perspicere* (“vedere distintamente”) – i trattati medievali sulla visione adottarono i sostantivi *aspectus* e *visus*, il primo derivato dalla traduzione latina del *Kitāb al-Manāzīr* (“Libro di ottica”) di Ibn al-Haitam (Alhazen) – diffuso in Occidente con il titolo *De aspectibus* –, il secondo mutuato da Cicerone (*Academica*, I, 40; II, 18, 77) e usato solitamente dai traduttori latini dell’*Ottica* di Euclide, talvolta trasmessa con il titolo *De visu*. Secondo il modello della visione tramandato da Euclide, i raggi visivi si estendono in linea retta (Euclide, 2007, *Ottica*, postulati I e II) formando una piramide con il vertice al centro dell’occhio. Alhazen riteneva che entrando nell’occhio, i raggi venissero rifratti dando luogo a due tipi di visione tra loro interconnessi: la visione identificata come *aspectus*, generata da tutti i raggi della piramide visiva, e quella identificata come *intuitio*, più distinta e certa, generata solo dal raggio visivo centrale (Alhazen, 1989, II, 65, p. 67). Mentre la visione per *aspectus* trasmetteva le immagini al senso comune tanto più confuse quanto più i raggi si avvicinano alla zona periferica della piramide visiva, la visione per *intuitio* trasmetteva sempre un’immagine distinta in quanto il raggio centrale era l’unico che non veniva mai deviato, garantendo la “certezza” del vedere. Sulle questioni geometriche e fisiologiche di questo modello della visione si interrogarono alcuni dei maggiori filosofi medievali, dai dottori di Oxford, Roger Bacon e John Pecham, al polacco Vitellione (Erazmus Ciolek Witelo), la cui *Perspectiva* continuò a essere studiata insieme al *De aspectibus* di Alhazen fino al tardo Cinquecento da astronomi e matematici come Keplero e Galileo.

2

Perspectiva practica

La *perspectiva* fu per tutto il Medioevo materia di studio di medici e filosofi, ma a partire dal XIII secolo le regole geometriche della visione cominciarono a diffondersi anche nelle scuole dell’abbaco, dove la matematica pratica, sulla scorta dell’ottica euclidea, contemplava applicazioni alla misurazione indiretta delle distanze. Strumenti e metodi per misurare con la vista furono elaborati dai maestri d’abbaco in molti trattati di geometria pratica e talvolta nei commenti all’*Ottica* di Euclide, come nel perduto *De visu* di Grazia de’ Castellani (Arrighi, 1967), abbachista di grande reputazione nella Firenze di fine Trecento. Alcuni abbachisti, come Antonio de’ Mazzinghi, furono rinomati esperti di *perspectiva* ed è probabile che proprio gli interessi pro-

spettici di questi maestri, che nelle loro scuole insegnavano rigorosamente in volgare, abbiano favorito il volgarizzamento del *De aspectibus* di Alhazen all'inizio del xv secolo, contribuendo alla diffusione della scienza della visione fuori dai circoli umanistici. Il testo volgarizzato (*De li aspecti*) fu determinante, ad esempio, per la composizione del *Commentario* III di Lorenzo Ghiberti che, parafrasando anche svariati passi della *Perspectiva communis* di Pecham e della *Perspectiva* di Vitellione, rappresenta il tentativo più significativo di introdurre la disciplina nelle botteghe dei pittori.

L'applicazione pratica dei principi di *perspectiva* alla misura delle distanze rappresentò l'*humus* culturale che presumibilmente determinò la messa a punto delle regole della prospettiva pittorica. Tracce evidenti del legame tra pratica mensoria e prospettiva pittorica si trovano nel *Trattato di geometria* di Francesco di Giorgio Martini (Arrighi, 1970) e nella *Summa de arithmetica* di Luca Pacioli (Pacioli, 1494, *Trattato geometrico*, cc. 296r ss.). In entrambi i casi la rappresentazione prospettica è illustrata tra i problemi della geometria pratica ed è risolta con i metodi propri degli abba-chisti, applicando il principio geometrico di intersezione dei raggi visivi; principio che Leon Battista Alberti pose a fondamento della nuova arte pittorica: «Sarà adunque pittura non altro che intersegazione della piramide visiva» (Alberti, 2011, I, 12).

L'invenzione della prospettiva pittorica è tradizionalmente attribuita a Filippo Brunelleschi, che i contemporanei riconobbero come il padre della nuova disciplina artistica: non solo il biografo Manetti, il quale asseriva fermamente che «da lui è nata la regola», ma già il Filarete (Antonio Averlino), che nel suo *Trattato di architettura* aveva associato l'invenzione di Brunelleschi allo studio delle immagini riflesse sugli specchi (Filarete, 1972, XXIII, pp. 653, 656), e prima ancora Leon Battista Alberti che ritenne doveroso dedicare all'architetto fiorentino il suo celebre *De pictura*, il primo trattato che stabiliva i principi ottici e geometrici di quella parte di «perspectiva appartenente all'arte della pittura» (Ghiberti, 1998, *Comm.* I, VIII, II, p. 74).

3

Le parole della prospettiva

L'introduzione del sapere matematico nelle botteghe dei pittori richiese la formulazione di un nuovo linguaggio: nuove forme lessicali specificamente coniate per trasformare i concetti astratti della geometria in forme

della rappresentazione. E il primo sforzo in questo senso fu compiuto da Alberti, che scrisse il *De pictura* con la precisa intenzione di parlare ai pittori più che agli umanisti: «Ma in ogni nostro favellare molto priego si consideri me non come matematico ma come pittore scrivere di queste cose» (Alberti, 2011, I, 2). Adottando il linguaggio dei pittori, Alberti riuscì a fare in modo che i concetti astratti di punto, linea e superficie acquistassero la consistenza di oggetti della rappresentazione. Il punto era considerato un segno tanto piccolo da essere indivisibile, come volevano i geometri, ma pure abbastanza grande da poter essere visto e rappresentato, come il segno lasciato dalla punta del compasso (*ibid.*). Più punti accostati fanno una linea e «più linee, quasi come nella tela più fili accostati, fanno superficie». Le superfici sono circonscritte da un «orlo» e caratterizzate da un «dorso» che ne determina il nome, «e quello si dicea triangolo ora si dirà quadrangolo o di più canti» (ivi, I, 5). Nel tentativo di chiarire ulteriormente i termini del linguaggio geometrico e introdurre il pittore alla geometria elementare, Alberti compose un libello complementare al *De pictura* cui diede il titolo pedagogico di *Elementa picturae*. Parafrasando il titolo della ben nota opera di Euclide, gli *Elementa geometriae*, Alberti spiegava che così come chi imparava a leggere doveva cominciare dagli “elementi”, ossia dalla forma delle lettere, il pittore doveva iniziare dalle forme della geometria e dai loro nomi: il contorno delle figure che nel *De pictura* prendeva il nome di «orlo» (*ambitum* o *fimbriam* nel testo latino), negli *Elementa* è chiamato «lembo», mentre il «dorso» è chiamato «area», la cui rappresentazione si distingue in «concentrica», ovvero nella sua propria forma, e «comminuta», ossia vista in scorcio.

La rappresentazione delle aree «comminute» era l'oggetto di studio dei pittori che per mezzo dei raggi visivi, «quasi come con un paio di seste» (ivi, I, 6), misuravano l'orlo delle superfici. Nella loro estensione piramidale con vertice al centro dell'occhio, i raggi furono classificati in «estrinseci» (quelli più esterni della piramide visiva), «mediani» (quelli più interni), e «centrico» (l'asse delle piramide); quest'ultimo era il «prencipe de' razi», l'unico «gagliardissimo e vivacissimo» che cadeva perpendicolarmente al centro della superficie garantendo la «certezza del vedere» (ivi, I, 8), così come aveva spiegato Alhazen nel X secolo e sostenuto con vigore Biagio Pelacani da Parma nella Firenze di fine Trecento.

Spiegato il modello geometrico della visione secondo la scienza dei filosofi «perspectivi», Alberti introdusse il principio fondamentale della pittura prospettica, ovvero il taglio della piramide visiva, scolpendo l'im-

magine concettuale della pittura moderna. Paragonato a una lastra di «vetro traslucente», il quadro del pittore era una «finestra aperta per donde io miri quello che quivi sarà dipinto» (ivi, I, 19), un diaframma immaginario che Albrecht Dürer impresso più tardi nella propria definizione della prospettiva: «*Item Perspectiva* è una parola latina che significa vedere attraverso» (Panofsky, 1961, p. 35).

Come Alberti, Dürer fece lo sforzo encomiabile di elaborare un nuovo linguaggio pittorico adatto a spiegare nella sua lingua le forme della geometria. Consapevole del fatto che in Germania gli artisti erano cresciuti «come alberi non potati», essendosi perduti i segreti di quell'arte che «nel corso dei due secoli passati furono finalmente riscoperti dagli Italiani», Dürer compose un trattato di geometria con il proposito di educare i giovani ai principi dell'arte, e indirizzò la sua opera «non solo ai pittori, ma anche agli orafi, agli scultori, ai tagliapietre, ai carpentieri e a tutti coloro che usano le misure» (Dürer, 1525, dedicatoria). Lo *Underweysung der Messung mit dem Zirckel und Richtscheit* ("Ammaestramenti sulla misurazione col compasso e con la riga"), pubblicato in tedesco nel 1525 e tradotto in latino da Joachim Camerarius nel 1532, divenne un testo autorevole con "pittoreschi" neologismi che andarono a risolvere le difficoltà lessicali della lingua tedesca rispetto alla terminologia latina dei trattati di geometria. Gli elementi euclidei divennero così oggetti reali, come i «denti di cinghiale» (*Eberzähne*) che esprimevano un angolo formato da due archi, la «linea a chiocciola» (*Schneckenlinie*) che indicava la spirale, la «linea a forchetta» (*Gabellinie*) che indicava l'iperbole, o la «linea ardente» (*Brennlinie*) che indicava la parabola «perché se si costruisce uno specchio secondo questa linea [*Brennspiegel*], esso è in grado di accendere il fuoco» (ivi, I, pp. 2-38). Tre speciali compassi furono appositamente inventati per il disegno della «linea a conchiglia» (*Muschellinie*), della «linea di ragno» (*Spinnenlinie*) e della «linea serpentina» (*Schlangenlinie*).

4

Prospectiva pingendi, accidentale o artificialis

Nonostante l'impegno teorico e pratico dei pittori nella codificazione delle regole del disegno prospettico, il titolo di "maestri di prospettiva" fu attribuito nel Quattrocento a una categoria di artigiani che si distinsero nell'arte della tarsia lignea. La tecnica dell'intarsio richiedeva grande precisione e la geometria prospettica si rivelò congeniale alle capacità grafiche

degli intarsiatori. Proprio a questa categoria di artisti-artigiani è dedicato il primo manuale del disegno prospettico: il *De prospectiva pingendi* (ca. 1475) di Piero della Francesca. Il trattato rimase inedito ma ebbe un'ampia circolazione manoscritta, promuovendo una visione matematica della pittura che identificava il termine "prospettiva" con il sostantivo "commensurazione". La "prospettiva pittorica" per Piero era una «particella de prospectiva [*perspectiva*]» che «sona nel nome suo commo dire cose vedute da lungi, rappresentate socto certi dati termini con proportione, secondo la quantità de le distantie loro» (Piero della Francesca, 2016, III, proemio). "Commensurare" per Piero significava disegnare con proporzione secondo le leggi dell'ottica euclidea, recuperando in questo modo anche il concetto già espresso da Alhazen che la bellezza consiste nella proporzione.

I problemi proporzionali della prospettiva furono anche al centro degli studi di Leonardo, che attribuì alla disciplina la denominazione di «prospettiva accidentale», distinguendo in essa tre forme complementari di rappresentazione: la «prospettiva liniale» che contemplava anche lo scorcio delle figure – come testimonia in modo esemplare il *Codice Huygens* – la prospettiva «del colore» che affidava la resa pittorica della profondità alle variazioni cromatiche, e la «prospettiva aerea» per la resa delle distanze attraverso la sovrapposizione degli strati atmosferici.

La ricerca di una denominazione appropriata per la scienza ottica dei pittori si registra anche negli ambienti umanistici d'Oltralpe, dove nel 1505 esce la prima opera a stampa sulla disciplina, il *De artificiali perspectiva*, pubblicato in latino e in francese dal canonico di Toul Jean Pélerin, detto il Viator. Denominata anche *perspectiva positiva*, oltre che *artificialis*, la scienza dei pittori si fondava sull'uso metodico di tre punti: uno centrale (*punctus principalis*) e due laterali (*tercia puncta*) determinati sull'orizzonte da rette orientate a 45 gradi. A differenza del punto centrale che rappresentava la posizione dell'occhio rispetto al quadro (centrale o decentrata, alta o bassa), quelli laterali, simmetrici rispetto al primo, rappresentavano la distanza di osservazione ed erano fondamentali per scandire otticamente gli intervalli delle misure in profondità. La definizione dei "terzi punti" era mutuata dal linguaggio architettonico del gotico francese dove *tiers points* erano definiti i centri di curvatura dell'arco ogivale composto di conci convergenti al punto centrale. Nel 1508 il trattato di Pélerin fu allegato alla *Introductio Architecturae et Perspectivae* di Martin Waldseemüller, opuscolo aggiunto in appendice alla *Margarita philosophica* di Gregor Reich. Qui la "prospettiva positiva" è definita come una parte della scienza ottica, che Waldseemüller non chiama *perspectiva* bensì *scenographia*. Il termine è evidentemente mu-

tuato dal *De architectura* di Vitruvio e comprende nelle sue applicazioni anche la misura delle distanze identificata come *scaenographia practica*.

5

Scaenographia

Con l'approfondimento degli studi vitruviani la prospettiva pittorica si identificò sempre più decisamente con l'antica pratica della *scaenographia*, che nel *De architectura* era indicata come uno dei tre metodi del disegno architettonico, gli altri due essendo l'*ichnographia*, o pianta dell'edificio, e l'*orthographia*, o prospetto. Il termine adottato da Vitruvio sembra derivare dalla classificazione delle scienze di Gemino, che nel I secolo a.C. aveva descritto una sezione "scenografica" dell'ottica destinata a risolvere i problemi proporzionali dell'architettura e della scultura monumentale. Alla classificazione di Gemino fece riferimento anche Proclo nel *Commento al I Libro degli Elementi di Euclide*, descrivendola come alternativa alla divisione pitagorica delle scienze matematiche, e ricordando tra le sezioni dell'ottica «quella che chiamiamo scenografia» (Proclo, 1873, *Prologus I*, p. 40).

Nella cultura greca il termine *skenographia* indicava probabilmente solo l'applicazione delle leggi ottiche all'architettura e alla scenografia teatrale (*skēnē* = "scena"), mentre l'applicazione delle stesse leggi alla rappresentazione pittorica era più comunemente nota come *skiagraphia* (Platone, *Rep.*, x, 602d), letteralmente "rappresentazione dell'ombra". Da questo termine deriva l'appellativo *skiagraphos* attribuito a pittori come Apollodoro di Atene, ma secondo Esichio (*Lexicon*, s.v. σκιά), *skiagraphia* e *skenographia* erano di fatto sinonimi, cosa che spiegherebbe il sostantivo *adumbratio* usato da Vitruvio nella sua definizione: «Scaenographia est frontis et laterum abscedentium adumbratio ad circinique centrum omnium linearum responsus» (Vitruvio, 1997, I, 2, 2).

Salvo qualche eccezione, i commentatori vitruviani del Rinascimento concordarono nell'attribuire al termine *scaenographia* il significato di "prospettiva" in senso moderno, senza distinguere tra l'applicazione pittorica della disciplina e quella architettonica. Nella traduzione di Vitruvio (1975, pp. 78-9) redatta da Fabio Calvo in casa di Raffaello, il termine *scaenographia* è sinteticamente chiosato con le parole «scienografia è la veduta in prospettiva». Per Cesare Cesariano, che nel 1521 pubblicò la prima traduzione in volgare del testo vitruviano, *skēnē* e *skia* erano sinonimi – secondo la lezione di Esichio – ed entrambi esprimevano il concetto di *scaeno-*

graphia come «umbra seu imitatione de la cosa luminata», ovvero «una dimonstratione facta con la ratione del Optica» secondo regole ben note «a li professori di prospettiva» (Cesariano, 1521, I, c. 14v).

Gli studi vitruviani consolidarono l'idea che la prospettiva fosse una scienza dell'architettura oltre che della pittura. Sebastiano Serlio sosteneva che «il prospettivo non farà cosa alcuna senza l'architettura, né l'Architeto senza la prospettiva», e dedicò alla disciplina il secondo dei suoi *Sette libri di architettura*, spiegando che la «perspectiva è quella cosa che Vitruvio domanda scenographia, cioè la [rappresentazione della] fronte et li lati di uno edificio» (Serlio, 1545, p. 25r). Daniele Barbaro si soffermò maggiormente sulla discussione del significato del termine (Vitruvio, 1556, V, VIII, p. 157), e ritenne opportuno sviluppare il tema in un trattato specifico pubblicato nel 1569: *La pratica della prospettiva*, una delle opere più influenti del Cinquecento. «Tra molte belle, et illustri parti della Perspectiva» – si legge in apertura dell'opera – «una ven'hà, la quale da Greci è detta Scenografia. Di questa ne i miei commentari sopra Vitruvio mi ricordo d'haver promesso di trattare» (Barbaro, 1569, Proemio). «Perspectiva» per Barbaro è un latinismo che indica sia la scienza ottica dei filosofi medievali sia la tecnica di rappresentazione dei pittori moderni. Nei successivi trattati sulla materia la scienza dei pittori sarà più comunemente chiamata «prospettiva pratica», mentre «prospettiva» senza alcuna specifica aggettivale stava perlopiù a indicare la scienza della visione. Tale è il caso de *La Prospettiva di Euclide*, la prima traduzione italiana dell'opera ottica euclidea pubblicata nel 1573 dal matematico Egnatio Danti per istruire in questa scienza i giovani studenti dell'Accademia del Disegno. A questa importante pubblicazione Danti fece seguire, dieci anni dopo, l'edizione commentata de *Le due regole della prospettiva pratica* di Jacopo Barozzi da Vignola, un testo fondamentale della codificazione prospettica rinascimentale.

6

Prospettiva pratica, prospettiva cavaliera, prospettiva curiosa

A partire dalla metà del Cinquecento la locuzione «prospettiva pratica» fu definitivamente accolta per indicare la tecnica di rappresentazione dello spazio tridimensionale. L'aggettivo «pratica» indicava solitamente l'applicazione alla rappresentazione pittorica e scenografica, ma conservava in parte anche il significato che ebbe tra i maestri d'abbaco, là dove la prospettiva era applicata alla misurazione delle distanze. È il caso dell'uso che

se ne fece negli ambienti militari dove gli strumenti e i metodi dei pittori cominciarono a essere usati per il rilievo a distanza delle fortezze. In ambito militare si diffuse una particolare forma di prospettiva senza scorcio, che pur mostrando la tridimensionalità dell'oggetto o dell'edificio garantiva di misurarne le parti, come nelle proiezioni ortogonali di pianta e prospetto. Questo tipo di prospettiva che oggi chiamiamo "assonometria" fu identificato con varie denominazioni necessarie a distinguerla dalla prospettiva dei pittori: alcuni la chiamarono "prospettiva soldatesca" (Maggi, Castriotto, 1564, l. II, cap. III, p. 43), altri "prospettiva sferica" (Crescenzi, 1595, l. II, cap. XXVIII, p. 98), altri ancora "prospettiva cavaliera" (Ozanam, 1691, p. 472), là dove "cavaliera", o *à la cavalière* per i francesi, stava per "disinvolta" o "rapida". Il retaggio di questa tradizione militare è tuttora vivo nella terminologia tecnica del disegno assonometrico dove si tende a distinguere l'"assonometria militare", che mostra in vera forma la pianta degli edifici, dall'"assonometria cavaliera" che mostra invece la vera forma del prospetto.

Negli ambienti militari, la prospettiva sembra aver avuto un ruolo anche nella trasmissione di immagini segrete. Grazie a una tecnica di deformazione prospettica, oggi nota come "anamorfosi", le immagini si potevano vedere solo da un particolare punto di vista. I primi esempi noti di questa tecnica si registrano nel *De prospectiva pingendi* di Piero della Francesca, e sappiamo che Leonardo si cimentò in ammirate composizioni del genere per il re di Francia. I pittori tedeschi della cerchia di Dürer la chiamarono *Vexierbild*, "immagine con segreto"; Daniele Barbaro la definì «una bella e segreta parte dei Prospettiva»; mentre nel Seicento questa forma di rappresentazione fu chiamata "prospettiva curiosa" (Niceron, 1638), "ottica taumaturgica" (Niceron, 1646) e infine *anamorphosis* (Schott, 1657).

Fonti

Alberti (2011); Alhazen (1989); Barbaro (1569); Crescenzi (1595); Dürer (1525); Euclide (2007); Filarete (1972); Ghiberti (1998); Maggi, Castriotto (1564); Manetti di Tuccio (1976); Niceron (1638; 1646); Ozanam (1691); Pacioli (1494); Piero della Francesca (2016); Proclo (1873); Schott (1657); Serlio (1545); Vitruvio (1556; 1975; 1997).

Bibliografia

Arrighi (1967; 1970); Federici Vescovini (1969); Panofsky (1961).



Quadro storico (*Tableau historique*)

di Giovanni Paoletti

Nel contesto delle riflessioni filosofiche sulla storia in età moderna, il lemma *tableau historique* (“quadro storico”) occupa un posto ben determinato, sia nel tempo che nello spazio. Nella sua accezione propria, il concetto prende corpo infatti nella seconda metà del Settecento, all’interno dell’Illuminismo francese, di fatto in alternativa a modelli coevi di storie filosofiche come la “storia naturale dell’umanità” degli illuministi scozzesi – Hume, Ferguson, Millar, Kames – e la “teodicea della storia” di area tedesca – Ise- lin, Herder, Kant (Binoche, 2008). In generale la semantica del lemma si è configurata storicamente attraverso una scelta fra diverse sfumature di significato possibili: in particolare, (a) l’alternativa fra un senso generico e uno specifico del termine, e (b) la polivocità della parola *tableau* nella lingua francese, che vale sia “quadro”, nel senso di rappresentazione pittorica, sia “tavola”, cioè rappresentazione sintetica e ordinata di un insieme di elementi. L’operazione filosofica che si sviluppò fra il *Tableau philosophique des progrès successifs de l’esprit humain* (1750) di Turgot e il *Tableau historique des progrès de l’esprit humain* (1793-94) di Condorcet consistette in sintesi nel prendere partito rispetto a queste distinzioni semantiche: innanzitutto (a’) attribuendo un senso non generico, ma specifico al concetto di “quadro storico”, che divenne allo stesso tempo un modo di pensare filosoficamente la storia e un titolo, cioè un genere di opere; poi (b’) provando a tenere insieme in una medesima nozione i due significati principali del termine *tableau*, pittura e tavola, entrambi declinati rispetto all’aggettivo “storico”.

I

La visione della storia (Hegel e Volney)

Ciò che il quadro pittorico e la tavola hanno in comune è il rinvio a un paradigma cognitivo imperniato sulla vista. Il “quadro storico” si propone

dunque innanzitutto, quasi per definizione, come un modo o un mezzo di “vedere” la storia, prima o piuttosto che una maniera di raccontarla, ricordarla o spiegarla. Per questo motivo è opportuno collocare l’emergenza dell’idea di “quadro storico” nella seconda metà del Settecento sullo sfondo più ampio della riflessione moderna sulla visione della storia.

In generale, la metafora del quadro veicola innanzitutto l’idea di una rappresentazione sintetica e sinottica: si tratta di vedere a volo d’uccello o in un solo colpo d’occhio un insieme di oggetti (fatti, processi, eventi ecc.) che rischiano di risultare non intellegibili in quanto dispersi in uno spazio o in un lasso di tempo troppo ampi. Così, ad esempio, Kant nella *Religione entro i limiti della sola ragione* del 1793: «tutta questa storia del cristianesimo [...], se la si guarda d’un sol colpo d’occhio [*unter einem Blick*] come un quadro [*als ein Gemälde*], potrebbe certo giustificare l’affermazione: “*Tantum religio potuit suadere malorum*”» (Kant, 1985a, p. 144). La questione è che cosa precisamente diventi visibile grazie alla rappresentazione in forma di quadro, che altrimenti non lo sarebbe stato. Il fatto che la veduta d’insieme riveli una realtà connotata negativamente sul piano valoriale, come nel passo di Kant appena citato, non toglie che il quadro in sé svolga comunque una funzione cognitiva, anche solo come esibizione di negatività, ingiustizia, insensatezza. L’*Essai sur les mœurs* (1756) di Voltaire contiene vari esempi di questo uso del *tableau historique* come rivelatore delle assurdità della storia, soprattutto al servizio della critica di pregiudizi e superstizioni. È un aspetto dell’opera che gli venne rimproverato e che Voltaire, manco a dirlo, rivendicò con fierezza, in una replica alle obiezioni rivolte all’*Essai sur les mœurs* intitolata significativamente *Conclusions et examen de ce tableau historique* (1763): «Alcuni uomini, che devono essere considerati come i nemici della società, hanno accusato il pittore di questo immenso quadro [*le peintre de cet immense tableau*] di avere dipinto i crimini, e soprattutto i crimini della religione, a tinte troppo fosche [*avec des couleurs trop sombres*], di aver reso il fanatismo esecrabile e la superstizione ridicola. L’autore forse ha da rimproverarsi soltanto di non averne detto abbastanza» (Voltaire, 1831, p. 29).

Ma nella maggior parte dei casi la metafora pittorica del quadro interviene all’interno di un processo in cui si tratta di far passare la considerazione della storia dalla constatazione di un’apparente assurdità delle vicende umane alla comprensione o attribuzione di un senso al divenire storico. La questione è posta esemplarmente in una celebre pagina dell’introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia* (1830) di Hegel, una pagina che suona come una sorta di bilancio della nozione settecentesca di “quadro storico”

e si propone di sancirne il superamento a vantaggio di una nuova e più appropriata concezione filosofica della storia:

Se ora gettiamo un'occhiata [*ein Blick*] alla storia mondiale in genere, vediamo succedersi senza sosta un quadro [*Gemälde*] sterminato di mutamenti e di azioni, di figure infinitamente molteplici di popoli, Stati, individui. [...] Il pensiero universale, la categoria che si presenta per prima di fronte a questo avvicinarsi degli individui e dei popoli, che esistono per un certo periodo e poi scompaiono, è il *mutamento* in genere. A un'idea del mutamento, inteso dal suo lato negativo, ci spinge più da vicino la vista delle rovine di uno splendore passato. In mezzo alle rovine di Cartagine, Palmira, Persepoli, Roma, quale viaggiatore non è stato indotto a fare considerazioni sulla caducità dei regni e degli uomini, a rattristarsi per la vita di un tempo, così vigorosa e ricca? (Hegel, 2004, p. 64).

Lo spettacolo della storia prende qui la forma di un quadro (*Gemälde*, "pittura") che rappresenta il divenire storico, che sia quello di individui, di popoli o di Stati, in maniera unitaria e sinottica. I singoli dettagli – azioni, cambiamenti – moltiplicati all'infinito, si confondono alla vista e lo spettatore di questa esperienza trattiene unicamente la categoria generale del cambiamento. È uno sguardo dall'alto sul mutamento storico, mutamento che si offre a una veduta d'insieme grazie alla posizione sopraelevata del punto di vista. Per descrivere una prospettiva del genere sulla storia, Nietzsche impiegherà nella *Seconda considerazione inattuale* (1874) il termine *überschauen*, cioè "guardare dall'alto" (*über*), "abbracciare con lo sguardo" (Hegel, 1991, p. 31). Secondo Hegel, la categoria del mutamento è la prima forma concettuale che lo spettacolo della storia suscita. Rispetto al «quadro [*tableau*] delle nostre debolezze, dei nostri errori, delle nostre superstizioni» di cui parlava Voltaire (1831, p. 31), è già un'attribuzione positiva di senso al divenire. Si tratta però per Hegel di una forma ancora astratta, che non coglie la concretezza della storia, limitandosi a sublimarla in una considerazione generale, e in definitiva storica, della transitorietà del mondo umano: alla categoria del mutamento succederebbero dunque, in un progressivo arricchimento della filosofia della storia, dapprima l'idea "orientale" della rinascita (la fenice), poi e soprattutto la comprensione razionale dello sviluppo dello Spirito, che non è mero mutamento o rinascita, bensì «rielaborazione di se stesso» (Hegel, 2004, p. 65).

Il *topos* della meditazione sulle rovine è antico (Orlando, 2015, pp. 75-9), ma era recente la probabile fonte più diretta del passo hegeliano, cioè *Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, pubblicate

da Volney nel 1791 (Volney, 1989a; D'Hondt, 1968, pp. 83-113). Il registro semantico della visione della storia è fortemente presente in quest'opera, attorno a parole-chiave come "scena", "spettacolo", "contemplazione". Nella prima edizione, le meditazioni sulla storia su cui si aprono le *Ruines* sono racchiuse fra due tavole dell'incisore italiano Pietro Antonio Martini, che rappresentano rispettivamente il viaggiatore in meditazione di fronte alle rovine di Palmira (FIG. 1a) e l'emisfero del globo terrestre (FIG. 1b), come se la parola "quadro" lasciasse qui il posto direttamente alla cosa, cioè al quadro stesso.

Fra le due incisioni, poste a qualche pagina di distanza l'una dall'altra, c'è un preciso nesso formale. La seconda infatti (il globo dall'alto) costituisce come un prolungamento della prima (il viaggiatore in meditazione), a partire da un elemento comune, che è la prospettiva sopraelevata dello spettatore: nella finzione del racconto, il viaggiatore prima sale sulle alture che circondano la vallata delle rovine, la cui contemplazione suscita in lui una meditazione sulla storia («e la storia dei tempi passati si ricomponeva con vivacità [*se retraçait vivement*] alla mia mente»; Volney, 1989a, p. 176); poi è innalzato in cielo dal Genio della Natura. È da lì che guarda il mondo, rappresentato attraverso una mappa il cui centro non è l'Europa, ma il Medio Oriente, da cui l'immaginaria ascensione era cominciata.

Vista dall'alto, la storia del mondo finisce per costituire l'oggetto di una meditazione atemporale, al limite della *rêverie*. Come in Hegel, lo spettacolo del tempo storico si muta nella malinconica consapevolezza della difficoltà di trovare un senso al cambiamento che non sia la stessa caducità («Gran Dio! da dove vengono delle rivoluzioni tanto funeste? Per quali ragioni la fortuna di queste regioni è cambiata così tanto?»; ivi, p. 177). Per trovare un significato a tutto questo, per orientarsi finalmente «in questo labirinto, in cui da tanti secoli erra l'umanità» (ivi, p. 269), occorre adottare un'altra prospettiva, che però non è per Volney tanto la prospettiva della storia, quanto quella della natura, le cui leggi regolari e immutabili governano anche lo sviluppo della specie umana. Il "quadro storico" permette dunque di vedere la storia, ma solo a condizione di destoricizzarla. Nelle *Leçons d'histoire* all'École Normale dell'anno III (1794-95), non a caso, l'accezione di *tableau* di cui si serve Volney non è più quella di "quadro", come veduta o rappresentazione pittorica, bensì quella di "tavola" sincronica, una tavola che permetta infine, astraendo dal tempo e dal cambiamento, di mettere ordine in quell'«immensa raccolta di esperienze morali e sociali» che è la storia del genere umano (Volney, 1989b, p. 554, vv. 544, 547).

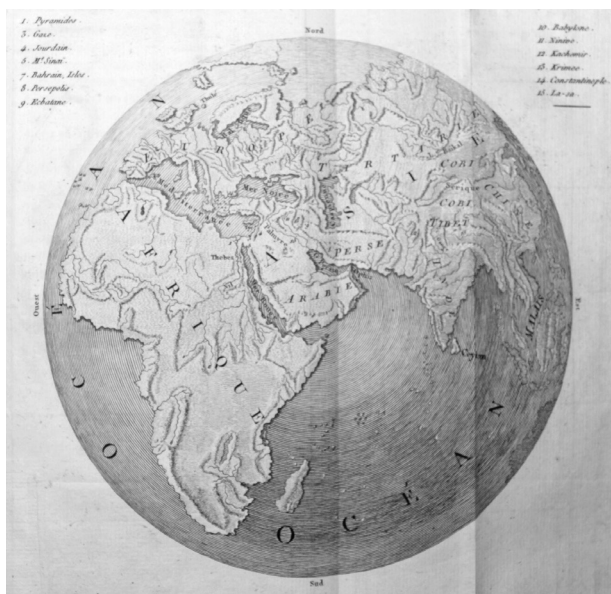
FIGURA I

Volney, *Les Ruines* (1791), tavole 1 e 2

a)



b)



L'anamorfosi e la finestra (Bossuet e Turgot)

La rappresentazione in forma di quadro mira dunque a rendere visibile un senso del divenire storico che altrimenti rimarrebbe celato. Non è detto però che tale senso sia immanente alla storia stessa. Gli esempi di Hegel e Volney fanno piuttosto pensare il contrario. Nel primo, la forma del "quadro" dischiude tutt'al più uno spettacolo della storia pensata sotto la specie del mutamento, cioè una categoria temporale che può essere detta "storica" solo in un senso molto generico e minimale, al limite del non-storico. Nel secondo, la veduta dall'alto del passato lascia il posto alla meditazione storica, per poi dissolversi nella legalità non storica della natura. Si ha dunque in questi autori un quadro o uno spettacolo *della storia* che però non è un quadro *storico* in senso pieno.

L'alternativa fra trascendenza e immanenza della prospettiva sul divenire storico è esemplificata da altre due celebri applicazioni della metafora pittorica alla storia, anteriori a quelle considerate sinora. In Bossuet la concezione della visione della storia si trova esposta in particolare nei *Sermoni sulla provvidenza* (1656, 1662), prima che nel *Discours de l'histoire universelle* (1681). Il punto di partenza di Bossuet è la constatazione di una mancanza di senso nella storia umana, se considerata di per sé: «Guardate le cose umane nella successione che è loro propria [*dans leur propre suite*], tutto vi è confuso e mescolato» (Bossuet, 1968a, p. 1045). L'operazione della visione consiste precisamente nell'attribuire un senso e un ordine all'insensato, sostituendo la considerazione immanente degli eventi («*dans leur propre suite*», nella successione che è loro propria) con la possibilità di discernimento che è consentita invece da una prospettiva trascendente e sottratta al tempo storico: per Bossuet, è impossibile comprendere e giudicare la storia se non la si valuta «secondo la regola dell'eternità [*selon la règle de l'éternité*]» (Bossuet, 1968b, p. 1065). È qui che compare la metafora del quadro. Si tratta in particolare di quei particolari quadri prospettici, le anamorfosi, in cui la visione è resa possibile soltanto dall'adozione di un punto di vista diverso dalla prospettiva frontale ordinaria. Applicata alla storia, l'analogia illustra un tipo di comprensione dei processi storici mediata da una prospettiva altra rispetto a quella che una visione immediata o superficiale della storia stessa indurrebbe ad adottare:

Il mondo paragonato a quei quadri [*tableaux*] che sono come un gioco di ottica, dalla strana figura, un primo sguardo vi mostra soltanto una pittura con tratti informi e una confusa mescolanza di colori; ma basta che colui che ne conosce il

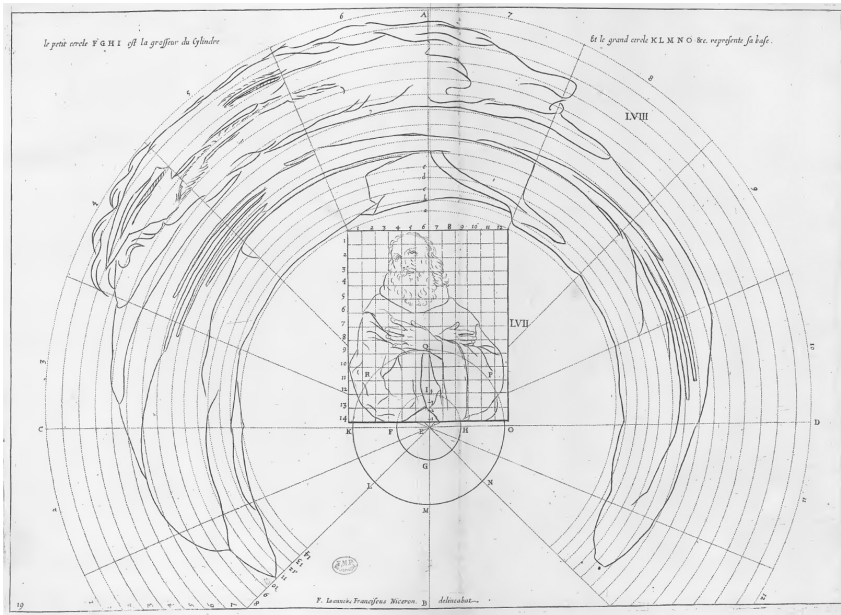
segreto ve lo faccia considerare dal punto di vista giusto [*par le point de vue*] o in uno specchio a cilindro [*dans un miroir tourné en cylindre*] che applica su quella pittura confusa, e subito le linee si riuniscono [*se ramassent*], quella confusione si scioglie e produce di fronte ai vostri occhi un'immagine ben proporzionata. È ciò che avviene di questo mondo: quando lo contemplo nella sua prospettiva [*dans sa propre vue*], ci vedo soltanto disordine; se la fede me lo fa guardare rispetto al Giudizio finale e universale, allo stesso tempo vi vedo brillare un mirabile ordine (Bossuet, 1968a, pp. 1045-6).

Pochi anni prima, nella *Perspective curieuse* (1638), Jean-François Nicéron, dell'ordine dei minimi (come Mersenne, altro studioso di ottica), aveva distinto due tipi di anamorfosi: quelle ottiche, basate sulla prospettiva piana, in cui l'immagine appare se lo spettatore adotta un punto di vista decentrato rispetto a quello frontale (l'esempio celebre è *Gli ambasciatori* di Hans Holbein); e quelle catottriche, che si ottengono usando specchi con superfici curve, spesso in forma di un cilindro che, posto al centro dell'immagine, la rende decifrabile (FIG. 2). È in particolare a questo secondo tipo di anamorfosi che si riferisce Bossuet, evocando lo «specchio a cilindro» da applicare sulla «pittura confusa»: per comprendere il senso del quadro della storia, in altre parole, occorre che la prospettiva creaturale, per definizione limitata e parziale, sia sostituita da un'altra che permette all'osservatore di porsi al centro dell'immagine, in una posizione in qualche modo analoga al punto di vista di colui che non solo è *al* centro, ma è *il* centro della storia (Régent-Susini, 2013, p. 210; Leplatre, 2002).

Avviato a una carriera ecclesiastica, che poi rifiutò, Turgot si mosse inizialmente nel solco di Bossuet e di una concezione provvidenzialistica del divenire storico. Ma l'uso che fece della metafora del quadro, nel *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750) e nel *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (attorno al 1751, incompiuto), introduceva due sostanziali novità rispetto al grande modello del vescovo di Meaux. Turgot parte, come Bossuet e in genere i teorici della visione della storia, dall'esperienza scettica che accompagna lo spettacolo della storia stessa: gli imperi si innalzano e cadono, la successione delle opinioni degli uomini non mostra altro che «la storia dei nostri errori» (Turgot, 1913a, pp. 219 e 215). Perché un ordine e un senso emergano occorre guardare la storia con occhi diversi. Ma, prima differenza, il punto di vista privilegiato che per Bossuet coincideva con la prospettiva segreta della fede nella provvidenza, per Turgot non è invece nient'altro che lo sguardo filosofico. Esso è caratterizzato da due operazioni: leggere la semplice successione dei cambiamenti come una concatenazione di cause e di effetti e, ancor prima, abbracciare

FIGURA 2

J. F. Nicéron, Schema di anamorfosi catottrica con specchio a cilindro, 1638



il divenire storico, dall'origine al presente, come «un tutto immenso»: un «quadro così vasto [*un tableau si vaste*]» è appunto quello che appare «agli occhi di un filosofo» (ivi, pp. 215-6) e giustifica il titolo di *Tableau philosophique* dato da Turgot alla sua orazione. Lo sguardo filosofico sulla storia si presenta dunque in primo luogo come la capacità di avere sotto gli occhi una rappresentazione sinottica e di saperla interpretare. Ma la prospettiva da cui una tale rappresentazione si dischiude non è quella di un punto di vista trascendente, esterno alla storia stessa (seconda differenza). Il quadro che il filosofo osserva e comprende coincide con il momento in cui ha luogo l'osservazione, momento attuale che conserva nella sola dimensione del presente tutte le tracce della storia passata:

lo stato attuale dell'Universo, presentando insieme tutte le gradazioni della barbarie e della civiltà [*politesse*] disseminate sulla terra, ci mostra in qualche modo in un solo colpo d'occhio [*sous un seul coup d'oeil*] i monumenti, le tracce [*vestiges*] di tutti i passi dello spirito umano, l'immagine di tutti i gradini [*degrès*] da cui è passato, e la storia di tutte le età (ivi, p. 217).

Per orientarsi nel labirinto della storia non c'è bisogno secondo Turgot di guardarlo dall'alto o di conoscerne la mappa come potrebbe fare l'architetto del labirinto stesso. È sufficiente averlo effettivamente percorso e possederne il filo. Si tratta di una comprensione del divenire storico che può fare a meno di una prospettiva sopraelevata, nella misura in cui lo spettatore del quadro dei progressi del genere umano è posto sullo stesso piano dell'oggetto che osserva. Il "quadro del genere umano" è concepito da Turgot come una finestra albertiana: esso rende possibile la comprensione della storia senza fare ricorso alla regola eterna di un Dio che vede tutto, e somiglia piuttosto al modo in cui «attraverso una stretta finestra si vede tutta l'immensità del cielo» (Turgot, 1913b, p. 277).

3

Il "quadro storico" (Condorcet)

Con Turgot il "quadro filosofico" inizia a farsi propriamente "storico", nella misura in cui non soltanto permette di discernere un senso proprio dei processi storici, ma lo fa adottando un punto di vista sulla storia immanente e non trascendente rispetto alla storia stessa. È poi con Condorcet che il lemma e il concetto di *tableau historique* assumono il loro significato più pieno e articolato, dando luogo a un esperimento peculiare di riflessione filosofica sulla storia con pochi precedenti e, malgrado la notorietà, rari imitatori diretti. A fine Settecento il sintagma *tableau historique* era in realtà corrente, ma tutto sommato generico, usato per designare opere accomunate dal fatto di «riunire degli ampi racconti in una prospettiva d'insieme» (Binoche, 2018, pp. 213-6). Anche per Condorcet il *tableau* indica in generale una rappresentazione sintetica e sinottica. Il suo *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* avrebbe dovuto essere, da quanto sappiamo, un'amplissima ricognizione della storia delle conoscenze umane scandita in epoche, correlata alla storia politica e sociale dell'umanità dalle origini alla Rivoluzione e intervallata da digressioni di taglio più marcatamente teorico (sulla lingua universale, la verità e i pregiudizi, il genio ecc.). Le prime formulazioni del progetto risalgono agli anni Settanta, ma Condorcet vi lavorò soprattutto nel periodo della clandestinità, fra 1793 e 1794, lasciandolo alla morte largamente incompiuto. Tra luglio e ottobre 1793, tuttavia, ne redasse un *Prospectus*, cioè una presentazione abbreviata, che, pubblicata postuma dai rivoluzionari nel 1795 con il titolo di *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'e-*

sprit humain, conobbe una grandissima fama (Condorcet, 2004b; Schandeler, 2000b).

Una prima peculiarità dell'approccio di Condorcet è il modo in cui si appropria della nozione di "quadro storico", specificandola e innanzitutto contrapponendola ad altre concezioni della storia. Il *tableau historique*, a differenza delle "storie naturali" o "congetturali" degli illuministi scozzesi o di Rousseau (secondo *Discorso*), in cui si ricostruisce razionalmente un percorso storico idealtipico delle comunità umane, mostra il modo in cui il cammino della mente umana si è *effettivamente* prodotto nella storia, incrociandosi con fattori esterni e con circostanze particolari o contingenti. In un primo senso, il *tableau* di Condorcet è dunque "storico" quanto alle sue fonti: dopo aver descritto filosoficamente o congetturalmente nelle prime due epoche le origini delle società umane (prime associazioni, pastorizia), il quadro diventa «*véritablement historique*» a partire dalla terza epoca, con la scoperta della scrittura alfabetica e l'inizio della storia dei Greci come popolo libero dal dispotismo (Condorcet, 2004b, p. 240). In un secondo senso, poi, il quadro è "storico" quanto al suo oggetto. "Storia" non significa infatti per Condorcet una raccolta di fatti (governi, leggi, costumi, usi, opinioni), magari intesa a mostrare come in Voltaire l'irrazionalità e la malvagità del genere umano (Condorcet, 2004a, p. 466). La sinossi del quadro punta invece a stabilire, nello spazio della rappresentazione, un *ordine* del tempo storico: i due significati del termine *tableau*, la vista d'insieme del "tableau-quadro" e la presentazione delle connessioni tipica del "tableau-tavola", si fondono. Il *tableau historique*, osservando «le modificazioni che il genere umano ha ricevuto rinnovandosi incessantemente attraverso l'immensità dei secoli», deve presentare anche «l'ordine di tali cambiamenti» (Condorcet, 2004b, p. 234). In questo senso, il *tableau historique*, lungi dall'essere soltanto una descrizione della successione degli eventi o una contemplazione del cambiamento in generale, si fa quadro *della storia*, in un'accezione più forte e specifica dell'espressione. Infine, in un terzo senso il quadro è "storico" secondo un significato soggettivo del termine: cioè in quanto è a sua volta «soggetto a continue variazioni» (*ibid.*), sottoposto a un cambiamento incessante, in una parola appunto "storico". Vale a dire che il "quadro" non costituisce una cornice o una forma esterna al suo oggetto, ma è parte dell'oggetto stesso che rappresenta. Sotto questo aspetto, la nozione di "quadro storico" si pone dunque in alternativa sia a una concezione della storia basata sull'idea di costanti ripetibili nel tempo (*historia magistra vitae*), sia a una qualsiasi prospettiva esterna, sopraelevata o trascendente sulla storia.

Ma qual è la portata cognitiva specifica del “quadro storico”? Che tipo di storia o quali aspetti della storia il *tableau historique* consente di mettere in luce, che non sarebbero visibili altrimenti? Nel *Tableau* di Condorcet si tratta in particolare di tre elementi (Binoche, 2018). Il primo è la perfettibilità: se le storie delle singole scienze mostrano i progressi specifici di ciascuna di esse, il quadro d'insieme di tali progressi lascia vedere la perfettibilità indefinita della specie umana. Almeno a partire dal secondo *Discorso* di Rousseau, la nozione di perfettibilità, cioè l'attitudine a perfezionarsi, era diventata una parola-chiave dell'Illuminismo francese (cfr. *supra*, lemma *Perfettibilità*). Condorcet (2004b, p. 235) se ne appropria mettendo l'accento sulla sua natura «realmente indefinita», cioè irreversibile e senza un termine prefissato. Una storia fondata sul principio della perfettibilità indefinita è una storia dal futuro aperto, incompatibile con ogni prospettiva escatologica o apocalittica, che si tratti di quella cristiana o di quella dei rivoluzionari francesi convinti di aver compiuto o di essere sul punto di compiere la repubblica perfetta. Ma è anche una storia dal futuro almeno in parte prevedibile, come mostra la proiezione verso il tempo a venire della celebre Decima epoca («Des progrès futurs de l'esprit humain») su cui si chiude l'*Esquisse*.

In secondo luogo, il fatto che la storia rappresentata nel quadro sia una storia reale e non “naturale” finisce di togliere ogni rigida necessità, interna o esterna, al divenire storico. Divenire che anzi è soggetto alla contingenza e al caso, dai quali dipendono i suoi rallentamenti e le sue accelerazioni. La liberazione della Grecia antica dal dispotismo sacerdotale, circostanza fortunata e unica nel mondo antico, oppure un singolo evento, come la battaglia di Salamina, o anche l'apparizione del cristianesimo sono alcuni degli esempi portati nel testo. Delineano una concezione della storia da cui è assente ogni idea di finalità o teleologia: né Provvidenza, né Progresso.

Il “quadro” mostra infine che la storia umana è attraversata da un conflitto, quello fra il corso naturale dei progressi del sapere e i nemici che vi si oppongono: non si tratta qui più soltanto dell'interferenza delle circostanze o dell'intervento del caso, ma anche e soprattutto dell'opposizione costante e attiva della classe sacerdotale. La lotta della ragione contro la superstizione è il programma stesso dei Lumi e il quadro storico dei progressi della mente umana ne conferma le speranze di successo. Accompagna tuttavia tali speranze con la consapevolezza che la vittoria della ragione non era affatto garantita fin dall'inizio e che la battaglia non è affatto conclusa: «questa guerra tra la filosofia e la superstizione, che dura ancora fra di noi, [...] costituirà una delle parti più importanti di questo quadro [*tableau*]»

(Condorcet, 2004b, pp. 282-3). Il *tableau historique* rivela qui la sua funzione, che è allo stesso tempo conoscitiva e pedagogico-politica. Osservare il quadro storico in prima persona, in una prospettiva di radicale immanenza (Paoletti, 2010, pp. 149-50), significa anche prendere parte attiva al conflitto ancora in corso fra ragione e superstizione, e contribuire autonomamente alla riforma del proprio intelletto lavorando per liberarlo da ogni sorta di dogmatismo e pregiudizi.

Fonti

Bossuet (1968a; 1968b); Condorcet (2004a; 2004b); Hegel (2004); Kant (1985a); Nicéron (1638); Nietzsche (1991); Turgot (1913a; 1913b); Volney (1989a; 1989b); Voltaire (1831).

Bibliografia

Binoche (2008; 2018); D'Hondt (1968); Leplatre (2002); Orlando (2015); Paoletti (2010); Régent-Susini (2013); Schandeler (2000b).

Ragione

di *Francesco Piro*

1. La ragione (o, per meglio dire, il *lógos* [λόγος] e la *diánoia* [διάνοια] dei Greci, il latino *ratio* che traduce questi due termini greci, le sue eredi “ragione”, *razón*, *raison*, *reason* nonché il tedesco *Vernunft*, differente etimologicamente, ma usato per tradurre i precedenti) costituisce un tema centrale della filosofia fin dalle origini. Ma, nel corso dell’età moderna, la “ragione” divenne anche un termine usato per indicare un *cambiamento*, bandiera di un’epoca che si voleva nuova. Le manifestazioni più vistose di questo uso del concetto di ragione sono tardive e un po’ *naïf* – si pensi all’effimero culto della “dea Ragione” introdotto nel dicembre 1792 dal cordigliero Chaumette nella Nôtre Dame sconsacrata della Rivoluzione francese o all’opuscolo deista di Tom Paine, *The Age of Reason*, del 1797 – ma esse esprimono un sentire formatosi a lungo, centrato sull’opposizione tra ragione e pregiudizio, termine che – almeno a partire da Christian Thomasius – significa anche sottomissione irriflessa ad autorità (*De praejudiciis*, 1689, in Thomasius, 1938; cfr. Schneiders, 1983).

Ora, quale rapporto ha quest’uso polemico della parola “ragione” con i significati maggiori di essa? Certamente, già il *lógos* dei Greci era stato concepito in opposizione al *mýthos*, così come la *ratio* dei Romani era talora opposta alla *superstitio*. Ma queste opposizioni sono soprattutto segni del differenziarsi di una cultura dell’argomentazione dalla cultura “orale” arcaica (Havelock, 1963). Per contro, l’opposizione tra ragione e autorità è specificamente legata al rapporto con le religioni del libro sacro e con la tradizione teologica cristiana in particolare.

La teologia cristiana si era infatti servita degli strumenti forniti dalla filosofia per confutare pratiche pagane e teologie gnostico-manichee, e aveva trasfigurato quest’alleanza di fatto nella cooperazione tra *fides* e *ratio*, tematizzata innanzitutto da Agostino. La *ratio* deve subordinarsi all’*auctoritas* degli enunciati di fede, senza i quali resterebbe incerta (*De Ordine*, II, 9, 36: Agostino d’Ippona, 1841). D’altra parte, l’uso della ragione resta indispen-

sabile perché il *credente* non deve essere un *credulo* (*De utilitate credendi*, 9, 22). Dunque la *ratio* definisce i limiti del credibile e aiuta a leggere il testo autorevole: «Tempore auctoritas, re autem ratio prior est» (*De Ordine*, II, 9, 26). Fu proprio a partire da questi riconoscimenti, ancora accresciuti dalla scolastica, che prese il via il processo che rovesciò il modello agostiniano. Allorché il testo autorevole si rivelò ambiguo e divisivo, si diede dapprima alla ragione un ruolo dirimente nell'interpretazione (Jacopo Aconcio, i Sozzini, Lodovijk Meyer), poi si fece a meno del testo sacro, recependo solo teologumeni che gli stessi teologi avevano giudicato difendibili con la sola ragione (il deismo, da Herbert of Cherbury a Toland e Voltaire), infine – attraverso il cruciale apporto di Spinoza – si fece sia dei testi autorevoli che della teologia un relitto del passato (Israel, 2001).

In questo regolamento di conti in famiglia, la “ragione” è concepita come un *regolatore di assenso*, una facoltà il cui esercizio rende oculati nel concedere credibilità agli asserti. Il dubbio, il rifiuto dell'assenso a opinioni diffuse, è un momento “scettico” che la filosofia moderna situa all'interno e non all'esterno della ragione (Popkin, 2003). Per indicare un testo esemplare in questo senso, si vedano i capitoli sull'assenso ai dogmi religiosi dello *Essay on Human Understanding* di Locke (1690, IV, 16-18).

Ora, se ciò rende più chiaro su quali basi la ragione sia stata proclamata come simbolo dell'autonomia dell'uomo, resta il fatto che questo significato appare mal collegato con i significati maggiori del termine, quelli di cui principalmente discutono i filosofi. Dovremo dunque capire perché gli altri significati finirono per convergere verso di esso (o per cederli il posto).

2. Nella grande tradizione delle filosofie della conoscenza, la ragione non è tanto una facoltà a sé stante quanto il movimento di una facoltà che più propriamente si chiama intelletto o *potentia intelligendi* (*noús, intellectus, entendement, understanding, Verstand*). La connessione tra i concetti (*diánoia*) presuppone infatti che li si sia pensati. Questa successione è rispettata dai filosofi moderni i quali dedicano i loro libri sulla conoscenza innanzitutto a chiarire il processo dell'*Understanding* o *Entendement* e usano dividersi in base alla domanda se i concetti (le “idee”) siano ricavati dai sensi o invece ve ne siano di innati nell'intelletto stesso. Per i pensatori più legati a una concezione contemplativa del conoscere, poi, se la ragione è una facoltà a sé stante, lo è solo in senso negativo: diversamente da Dio e dagli angeli, l'uomo non può collegare i pochi sprazzi dell'intendere che gli sono dati senza fare uso del *discorso*, il che però lo espone agli inganni delle parole e delle immagini, come rileva Gianfrancesco Pico (cfr. Costa,

1994, p. 355). La discorsività non è dunque che il fragile rimedio a una mancanza.

Tuttavia, lungo il corso della modernità, si configura anche un altro uso del concetto di ragione, quello di facoltà che vigila sui processi di conoscenza. Per fare un esempio, Arnauld e Nicole danno alla loro *Logique de Port Royal* (1658) il sottotitolo “arte di pensare” (*art de penser*) perché vogliono sottolineare che il “ragionare” non è che il terzo momento della vita dello spirito (dopo il concetto e il giudizio). Ma poi è proprio la «ragione» il soggetto che dovrebbe gestire tali attività: «la Logica è l’arte di ben condurre la propria ragione nella conoscenza delle cose» (Arnauld, Nicole, 1969, p. 104). La stessa ambivalenza si ritrova in Kant, che condanna il tentativo della Ragione (*Vernunft*) di andare oltre i limiti dell’Intelletto (*Verstand*), ma poi affida alla Ragione stessa il compito di vigilare. Al significato tecnico di “ragione”, che restò quello classico – inferire e argomentare –, fu affiancato un significato più ampio come *riflessività*.

Questa nuova concezione non nasceva solo per limitare gli errori che i sensi o l’immaginazione potevano creare nella formazione dei concetti e dei giudizi. L’esigenza riflessiva nacque anche dalla scoperta che gli uomini usano la “ragione” *più* di quanto non sappiano di fare. Una traccia di questa scoperta è un passo del *De Idiota* (1450) di Cusano:

IDIOTA: [...] che cosa vedi fare qui nel Foro?

ORATORE: Vedo che qui si conta il denaro; da un’altra parte, si pesano le merci; dalla parte opposta si pesa l’olio e altri prodotti.

IDIOTA: Queste sono le operazioni di quella ragione per la quale gli uomini sono superiori alle bestie. I bruti non sono capaci di numerare, pesare e misurare (Cusano, 1972b, p. 439).

Questo passo potrebbe sembrare una rivendicazione della natura calcolatoria della ragione, in linea con uno dei significati fondamentali di *lógos* e di *ratio*, che è appunto rapporto matematico, misura (Knorr, 1994). Non è però questo il punto centrale nel discorso di Cusano. Il punto è che numerare, pesare, misurare sono attività *complesse*, irraggiungibili per gli animali non umani, eppure svolte quotidianamente. È questa presenza quotidiana e popolare del ragionamento a condizionare le domande che si fanno i filosofi moderni (cfr. Loporini, 1953, p. 11). Né Cusano vede questi ragionamenti quotidiani come forme di una «ragione inferiore». La distinzione tra una «ragione superiore» che parte dai concetti e una «ragione inferiore» che giudica e collega oggetti sensibili era stata un’altra tesi influente di Agostino (cfr. *Civitas Dei*, XII, 2-3; Agostino d’Ippona, 1864). La scolastica

l'aveva reinterpretata alla luce della distinzione tra operazioni intellettuali e operazioni dei sensi interni: la facoltà "estimativa", la *ratio brutorum*, che spiegherebbe la percezione dell'utile e del nocivo negli animali; la facoltà "cogitativa" che spiegherebbe invece il giudizio sensibile umano (Klumber-tanz, 1952). Ma, quando Cusano scrive della ragione che gli indotti usano per pesare e misurare, egli non sta pensando a una ragione *gerarchicamente inferiore* a quella dei dotti, ma a una ragione che fa le stesse cose, ma non conosce sé stessa.

La scoperta di questa razionalità inconsapevole poteva generare diversi compiti. Ci si poteva ritagliare il compito di illuminare le coscienze, mostrando come risalire dagli usi quotidiani della ragione alle verità date dal "lume naturale", un compito particolarmente attraente per i filosofi che aderiscono all'innatismo. Ma, d'altro lato, ci si poteva anche interrogare su quali protesi si regga la capacità di fare ragionamenti in modi poco consapevoli, con il proposito di migliorarle e di renderle funzionali alla scoperta della verità. Sebbene questa dimensione sia più centrale negli autori che magari già dubitano della spiritualità dell'anima (e per i quali è proprio l'artificio a trasformare la natura in ragione), il fatto notevole dell'avventura della filosofia moderna sta nel fatto che i due compiti si alternano negli stessi autori. Nonostante le divisioni manualistiche tra correnti filosofiche ("razionalisti" ed "empiristi" ecc.), la concezione della "ragione" come facoltà imperfetta ma perfezionabile fu largamente condivisa.

È possibile solo accennare al complesso dei compiti che i filosofi moderni si assunsero per rafforzare la "ragione". Alcuni di essi sono meglio esposti in altre voci di questo volume. Una grande attenzione fu dedicata a identificare quali attività la ragione regoli: per i dialettici dell'età umanistica si trattò dell'*inventio* e del *judicium*, ovvero del territorio dell'argomentazione di cui cercarono di fare una mappa (Vasoli, 1968a; Schmidt-Biggemann, 1983; Castaldo, 2020); ancora dell'*inventio*, ma intesa come *inquisitio*, cioè come ricerca, induzione, per Bacone (Bacon, 1620; cfr. Rossi, 1957); dell'"analisi" e della "sintesi" (*resolutio* e *compositio*) – partizione galenica già rilanciata da Zabarella nel suo *De Methodis* (Zabarella, 1578a) – per i seguaci del modello matematico-meccanico di scienza i quali concepiscono la *resolutio* come scomposizione del dato funzionale al trattamento matematico (Engfer, 1982). Il proposito di regolare queste attività si accompagna spesso a grandi progetti di riforme metodologiche, ristrutturazioni del sapere e costruzioni di enciclopedie (Rossi, 1960). Certamente, si tratta anche di miti, i quali occultano il carattere poco regolabile di molti processi di conoscenza e l'incidenza che vi hanno altre "facoltà", come l'immaginazione. Ma, a

parte il loro valore storico come spinta all'innovazione, questi miti furono ridimensionati nel corso dell'Illuminismo, già prima di Kant (cfr. Cassirer, 1932; Tega, 1984).

Si è talora sottolineato che i filosofi moderni, pur criticando Aristotele, non seppero costruire un'altra teoria dell'inferenza (cfr. Bocheński, 1972, pp. 333-44). In realtà, ciò era reso impossibile proprio dall'adesione al modo tradizionale di vedere il rapporto intelletto/ragione e alla conseguente visione del giudizio come sussunzione di un oggetto sotto un concetto. Questa concezione fu semplicemente psicologizzata dal cartesianesimo, per il quale affermare che $A \text{ è } B$ significa affermare che B è «contenuto nell'idea chiara e distinta» di A (Arnauld, Nicole, 1969, p. 358). Perfino Leibniz, sia pure con un'interpretazione originale dell'"essere contenuto" di un concetto in un altro, resta fedele allo stesso presupposto (cfr. Mugnai, 2008). Per contro, sotto il profilo semiotico-linguistico, con l'emergere di una concezione computazionale del ragionamento in Hobbes (1655), con l'ideale di *lingua rationis* dello stesso Leibniz e di Lambert (1764), con le lingue di calcolo di Condillac (1798), furono scoperte molte cose nuove e pionieristiche, evidentemente perché il tema della dipendenza del ragionamento dal linguaggio stimolava interessi diffusi e anche praticamente rilevanti.

La ragione era poi soprattutto investita del compito di giudicare la plausibilità degli asserti. Qui i filosofi moderni poterono fare ricorso, oltre che ai testi della tradizione scettica, anche alla scoperta di nuovi popoli e costumi, che allargavano l'orizzonte del possibile (Landucci, 1972). Vi fu poi anche il retaggio della tradizione scolastica, che aveva autorizzato l'uso di ipotesi controfattuali, purché logicamente possibili, per saggiare se un asserto è necessario: Descartes ne fa uso nel "dubbio iperbolico" (Descartes, 1641; Gregory, 1992).

Ma vi fu un altro punto che si rivelò cruciale: come affrontare i casi di incertezza. Le origini del concetto moderno di "probabilità" sono oltremodo variegate. Anche qui conta l'osservazione delle pratiche diffuse: le prime analisi matematiche della probabilità nascono dall'osservazione dei giochi e delle scommesse o dei contratti di assicurazione (Daston, 1988). Ma un contributo lo aveva dato già la seconda scolastica, con il "probabilismo" dei casuisti ma anche con il dibattito sui futuri condizionali (Knebel, 2000). In giurisprudenza, vi era stata un'analisi sempre più attenta delle presunzioni e dei gradi di prova (Hacking, 1975). Ne era derivata un'influenza anche sull'approccio alla storia, dal momento che la ricerca storica iniziò a basarsi sull'analisi critica di documenti e la stima del valore delle testimonianze (Borghero, 1983). La critica biblica di Spinoza ci offre l'esempio del rappor-

to con la storia che poteva derivare dalla razionalizzazione dell'ermeneutica (Spinoza, 1670). In breve, la ragione poté essere vista come la facoltà che regola l'assenso, perché ci si era abituati a vedere l'assenso come dotato di gradi che potevano essere misurati (cfr. ancora Locke, 1690, IV, 16).

3. Finora abbiamo parlato della ragione *umana*. Tuttavia, per larga parte dell'età moderna, la ragione umana non fu sola. C'era anche la ragione divina o la ragione inscritta nelle cose stesse, o, come direbbero i filosofi tedeschi, come *Grund*, non come *Vernunft*. Nei lessici filosofici del XVII secolo, questa ragione essenziale e intrinseca costituisce ancora il primo significato della parola *ratio* (Goclenius, 1613, pp. 955 ss.; Micraelius, 1653, pp. 649-52). Malebranche si richiama ancora al detto ciceroniano che l'uomo è *particeps rationis*, non soggetto esclusivo di essa (Carbone, 2020). Leibniz espone il suo "principio di ragion sufficiente" affermando che la ragione per eccellenza è quella che «è causa non solo del nostro giudizio ma della verità stessa ed è quella che allora si chiama *ragione a priori*» (Leibniz, 2000b, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1765], p. 465). Come mai questa visione della ragione restò viva così a lungo? E perché, nell'età di Locke, essa entra visibilmente in crisi? (Cafagna, 2008, pp. 100 ss.).

Va innanzitutto notato che la filosofia moderna ereditò l'idea di ragione universale da fonti non concordanti. Per gli Stoici, il *lógos* è immanente al mondo; per i neoplatonici e per i padri della Chiesa, esso è nell'intelletto divino e il mondo lo manifesta soltanto. Per Agostino, poi, le *rationes aeternae* sono sì idee poste nell'intelletto divino ma sono anche in qualche modo all'origine delle cose visibili in quanto motivanti la volontà di Dio (Pépin, 1994, pp. 47-68). Quest'ultima scelta rispecchia anche i sottintesi semantici propri del termine *ratio*. Come sottolineano gli studi lessicografici, *ratio* converge con *lógos* nei significati matematici (misura, rapporto). Ma *ratio*, diversamente da *lógos*, può significare il fattore dirimente di una scelta o di un giudizio, dunque fondamento, motivo, causa (cfr. Spinosa, 1994, p. 101). Concependo le idee divine come *rationes rerum*, Agostino, pur ponendole sopra il mondo, voleva che contribuissero a spiegarlo.

Il termine *ratio* venne così a fare concorrenza al concetto di causa, indicando un principio di esistenza e, al tempo stesso, di intelligibilità. Per Duns Scoto, esplicitare la *ratio formalis* di un fatto equivale a stabilirne la *causa praecisa et adaequata* (Duns Scoto, 1895, p. 128). I filosofi moderni ereditarono questa concezione e se ne servirono per richiedere spiegazioni esaurienti e complete, il che aveva spesso un valore *critico* verso la filosofia naturale tradizionale. Se per gli aristotelici era ovvio che il principio fisico

che esprime di più la *ratio* della cosa è la causa formale, Bruno rileva la capacità della materia di essere «raggione» di proprietà altrimenti inspiegate nel *De la causa, principio e uno* (1584, in Bruno, 2000a, pp. 264-71).

Nel secolo successivo, la nuova fisica poté essere legittimata proprio come perfetta realizzazione di quest'istanza di "dare ragione". Essa riduceva i fenomeni a cause efficienti e materiali, al contempo leggeva queste cause come incarnazioni di formule matematiche, cioè di *rationes*. In quest'epoca, i grandi "razionalisti" metafisici come Descartes, Spinoza, Leibniz, usano i termini *causa* e *ratio* come interscambiabili (Carraud, 2002). E tuttavia, questa interscambiabilità era ambigua: essa poteva giustificare un'immanentizzazione delle ragioni al mondo, atta a fondare l'identità Dio-Natura, come avviene in Spinoza, o invece confermare la linea platonico-agostiniana come avviene in Malebranche e Leibniz.

Fu anche per neutralizzare questo conflitto di metafisiche che, da Locke in poi, si introdusse la distinzione tra *spiegazione* e *deduzione*, che la fisica di Newton – matematicamente impeccabile, ma basata su assunti come l'attrazione a distanza, non ulteriormente deducibili – non fece che illustrare. E poiché la secolare confusione tra spiegazione e deduzione doveva essere a sua volta spiegata, la ragione umana ne fu ritenuta responsabile a causa di quella propensione alla sistematicità che le appariva connaturata. La ragione – spiega Kant nell'introduzione alla *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragione pura* – è la "facoltà dei principi" (*Vermögen der Principien*) e cerca perciò (a differenza dell'intelletto che, in Kant, si limita a dare leggi ai fenomeni) di aspirare all'incondizionato, senza arrivarvi mai (Kant, 1781).

Un altro punto dolente del razionalismo metafisico era la morale. Quanto più l'universo diventava *deducibile*, tanto più la volontà divina diventava *ingiustificabile*, necessariamente implicata nei mali dell'universo. Nonostante i tentativi fatti da Malebranche e Leibniz di trovare nuove giustificazioni per Dio, l'universo apparve privo di un significato morale (Landucci, 1986; Gianluca Mori, 2016). L'autonomia umana diventò così il valore che compensava il disincanto del mondo (Schneewind, 1998). Anche qui però emerse presto un conflitto, quello tra una morale basata sul dovere – erede della concezione stoica del *dictamen rectae rationis*, recepita dai giusnaturalisti – e una morale consequenzialistica che ora appariva tutt'altro che irrazionale, dal momento che lo schema fine-mezzi aveva avuto un lungo rodaggio nella politica a partire dall'invenzione della "ragion di Stato" (Botero, 1589).

La ragione fu così proclamata guida nel momento stesso in cui si scopriva internamente conflittuale e bisognosa di "criticare" sé stessa. Conce-

pendola come un'attività riflessiva, i filosofi moderni ne avevano preparato inconsapevolmente la pluralizzazione, perfino la possibilità di un rigetto (per una panoramica, cfr. Cafagna, 2008, pp. 143 ss.). Noi siamo oggi abituati a distinguere tipi diversi di razionalità – razionalità comunicativa e strumentale (J. Habermas), razionalità massimizzante e istituzionale (H. Simon), razionalità deontologica e teleologica – ma all'epoca ciò appariva impensabile. Abituarsi a questa pluralizzazione e cercare di comprendere che cosa resti di comune e di vitale nel concetto di ragione è un problema ancora aperto.

Fonti

Agostino d'Ippona (1841; 1864); [Arnauld, Nicole] (1969); Bacon (1620); Botero (1589); Bruno (2000a); Cicerone (1783); Condillac (1798); Cusano (1972b); Descartes (1641); Duns Scoto (1895); Goclenius (1613); Hobbes (1655); Kant (1781); Lambert (1764); Leibniz (2000b); Locke (1690); Micraelius (1653); Spinoza (1670); Thomasius (1938); Zabarella (1578a).

Bibliografia

Bocheński (1972); Borghero (1983); Cafagna (2008); Cambi *et al.* (2020); Carbone (2020); Carraud (2002); Cassirer (1932); Castaldo (2020); Costa (1994); Daston (1988); Engfer (1982); Fattori, Bianchi (1994); Gregory (1992); Hacking (1975); Havelock (1963); Israel (2001); Klumbertanz (1952); Knebel (2000); Knorr (1994); Landucci (1972; 1986); Luporini (1953); Mori Gianluca (2016); Mugnai (2008); Pépin (1994); Popkin (2003); Rossi (1957; 1960); Schmidt-Biggemann (1983); Schneewind (1998); Schneiders (1983); Spinoza (1994); Tega (1984); Vasoli (1968a).

Razza

di *Claudio Pogliano*

Durante il Medioevo – notò lo storico olandese Jan Romein nel 1956 – gli europei non sottomisero popoli di “razza” diversa, anzi proprio nel corso di quel millennio fecero il massimo sforzo per non cadere sotto il dominio di altri, arabi o mongoli che fossero. L’*altro* è presente in innumerevoli raffigurazioni medievali, per esempio assumendo le fattezze del *selvaggio*, sovente scuro di carnagione, ricoperto di peli, deforme. Aggressivo e violento, dominato dalla lussuria, ha una forza talora sovrumana. Impersona il distillato delle ansie e delle paure di quell’epoca e diventa oggetto di ribrezzo o di caccia (Husband, 1980). Si continuò a frequentare mostri ed esseri prodigiosi anche verso la fine di quella lunga era, quando, con il sorgere del capitalismo e la formazione degli Stati nazionali, l’Europa poté servirsi di armi (materiali e culturali) idonee tanto alla difesa quanto all’attacco, così efficaci da sottomettere poco a poco le rimanenti parti del mondo (Daston, Park, 2000; FIG. 1). Non più sulla difensiva, cominciò allora una sua lunga, inarrestabile fase di espansione. Dal 1434 si susseguirono i viaggi promossi dall’infante del Portogallo Enrico il Navigatore lungo la costa africana, intrapresi per raggiungere l’Oriente aggirando il dominio islamico, in cerca di schiavi e di oro. Poco oltre la metà del secolo, due bolle del papa Niccolò v legittimarono il possesso portoghese delle terre africane, dando al re Alfonso v piena e completa facoltà d’invadere, conquistare e soggiogare i Saraceni, qualsiasi pagano e gli altri nemici di Cristo. Un’opera definita «pia e nobilissima».

Simmetricamente, l’azione conquistatrice si volse verso Oriente e verso Occidente: due mondi riuniti nel nome delle Indie leggendarie, dopo i viaggi di Cristoforo Colombo e quelli di Amerigo Vespucci che aprirono all’«invenzione» dell’America, secondo la ridefinizione del processo suggerita da Edmund O’Gorman nel 1958. Le potenze europee imposero un tipo di dominio che determinò il modo duplice di considerare le genti locali. Da un lato si ebbe la celebrazione della presunta innocenza del selvaggio americano

FIGURA 1

Particolare da una mappa del mondo nel *Liber chronicarum* di Hartmann Schedel



Gli artisti Michael Wolgemut e Wilhelm Pleydenwurff disegnarono i tre continenti di un mondo ancora medievale. Tra le immagini, anche una sequenza verticale di “razze” mostruose, relegate ai margini estremi delle terre conosciute e civilizzate.

Fonte: Schedel (1493, ff. 12v-13r).

o, più tardi, della saggezza del mandarino cinese; dall'altro, l'anatema per la barbarie dei cannibali o per la corrotta indolenza degli asiatici. Al repertorio tradizionale del “vecchio” mondo attinsero gli schemi adoperati per interpretare quello “nuovo”. In particolare la nudità degli indigeni aveva colpito Colombo: infatti, ogni essere umano sarebbe tenuto a coprirsi, dopo la cacciata dall'Eden. All'inizio, traspare dai suoi commenti una certa ammirazione per quelle popolazioni: donne splendide come naiadi o ninfe (FIG. 2). Presto, però, prevalsero disistima e diffidenza, e l'*Almirante de las Indias* finì per distinguere fra nativi buoni, pronti ad accettare il dominio spagnolo, e nativi bellicosi, meritevoli di punizione. Le navi che tornavano in Europa, a suo parere, avrebbero dovuto trasportare cannibali, feroci ma robusti, i migliori schiavi del mondo. Una valutazione illusoria e un piano di deportazione fallito. Dal canto suo Amerigo Vespucci – cosmografo esperto di matematica – accennò al vivere “secondo natura” di quella nuova umanità, come se si trattasse una ritrovata età aurea; ma risuonò soprattutto nei suoi scritti divulgativi la condanna della barbarie, descritta con dettagli scabrosi e truculenti.

FIGURA 2

Insula hyspana (Hispaniola), in una breve relazione sul primo viaggio di Cristoforo Colombo (1492-93)



Fra le sette xilografie di questa edizione in latino, una raffigura lo sbarco a Haiti, con la caravella in primo piano e una folla di nativi nudi e timorosi.

Fonte: *De insulis in mari Indico nuper inventis*, Stephan Plannck, Basilea 1493.

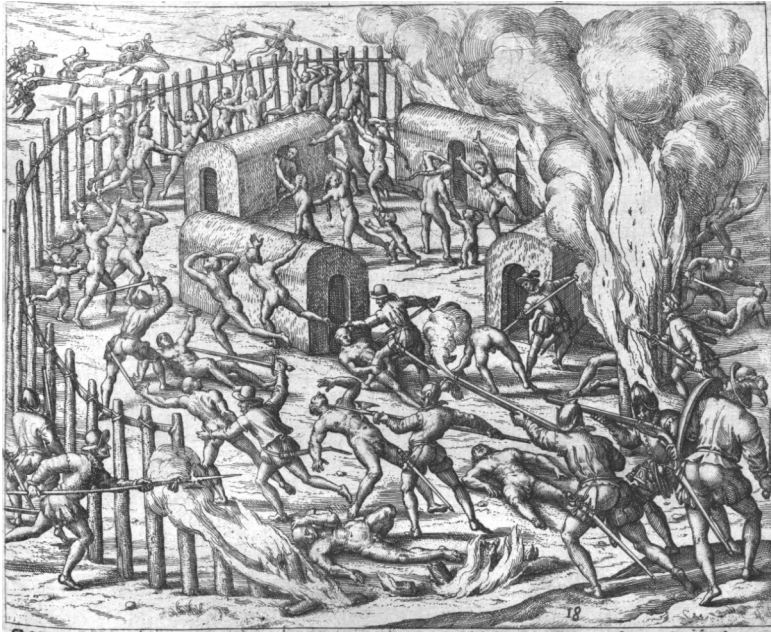
Già nel 1493 l'*Inter Caetera* di papa Alessandro VI, volendo dirimere le controversie tra Portogallo e Spagna, donò in perpetuo alle potenze coloniali tutte le terre trovate e da trovare, grazie all'autorità di Dio onnipotente, per convertirne gli abitanti. Fra il 1511 e il 1530, *De orbe novo* di Pietro Martire d'Anghiera – italiano alla corte di Spagna – comunicò il primo resoconto complessivo delle “scoperte” compiute in America centromeridionale, esortando navigatori ed esploratori a raccogliere notizie su costumi e lingue locali, non senza inserire un lungo elenco di *Vocabula Barbara* nelle ultime pagine dell'opera. Teologi e dotti, consultati da re Ferdinando sulla legittimità dell'utilizzare gli indigeni come schiavi, risposero che Tommaso d'Aquino aveva definito i barbari “animali parlanti” o “attrezzi animati”: la loro libertà sarebbe stata una violazione dell'ordine naturale, secondo cui ogni corpo materiale dev'essere mosso da un corpo più potente. La medesima

legge valeva nel mondo spirituale, dove menti deboli dovevano essere guidate dalle più forti. Per il domenicano Francisco de Vitoria, fondatore della scuola filosofica di Salamanca, Aztechi e Incas avrebbero usato sì qualche forma di ragione nell'organizzare le proprie città e munirsi di una cultura, ma la pratica dei sacrifici umani rivelava in loro un difetto costitutivo e non emendabile. Gli Amerindi non erano *amentes*, bensì fanciulli da consegnare alla tutela legittima del re di Spagna.

Tuttavia in seguito ci fu disparità di opinioni. Juan Ginés de Sepúlveda, erudito cronista di Carlo V, applicò la tesi aristotelica della schiavitù naturale a quegli *homunculi* votati a ogni genere d'intemperanza e nefanda libidine, le cui facoltà sarebbero del tutto meccaniche, come quelle delle api o dei ragni. Nondimeno, i docili alla cristianizzazione sembravano già emanciparsi dalla primitiva condizione quasi quanto gli uomini erano lontani dalle bestie. A metà Cinquecento, la celebre disputa pubblica, tenutasi a Valladolid, fra Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas – vescovo della città reale di Chiapas e severo censore della “barbarie” spagnola – evidenziò l'incconciliabilità di due visioni opposte. La lunga battaglia di Las Casas a favore degli Indios, documentata da una relazione del 1552 a Filippo II, attestò anche lo sterminio avvenuto e ancora in corso. La *Relación* di Las Casas contribuì al formarsi della cosiddetta *Leyenda negra española*: una serie di testi che getteranno il discredito sulla condotta della Spagna contribuendo al diffondersi di un sentimento antispagnolo in Europa, alimentato dai paesi riformati (FIG. 3). Che gli Indios, tra il 1500 e il 1650, si siano ridotti a meno di un decimo del numero iniziale, a un terzo o alla metà – le stime variano molto – si tratta pur sempre di una catastrofe demografica, come dimostrato, fra gli altri, da Massimo Livi Bacci nel 2005.

Non si può trascurare, d'altro canto, che l'antigiudaismo aveva trovato durevole diffusione ovunque nell'Europa cristiana e che l'accusa di deicidio rivolta agli ebrei era stata uno degli stimoli alla loro persecuzione. Tuttavia, per qualche tempo, il dovere di convertirli alla vera fede aveva ostacolato il trasformarsi del peccato ereditario in una causa di differenza radicale. Solo quando prevalse la convinzione di una loro malvagità originaria – da sopprimere anziché redimere – poté anche avviarsi quel graduale processo che avrebbe infine condotto a costruire la nozione di “razza ebraica”. Snodo importante, in tal senso, fu il requisito della *limpieza de sangre* affermatosi dopo il decreto dell'Alhambra che nel 1492 espulse le comunità ebraiche dai regni spagnoli e dai loro possedimenti. È pur vero che, generalmente, la condizione degli ebrei migliorò nel Seicento e Settecento, nonostante il perdurare del sentimento antisemita.

FIGURA 3
Spagnoli all'assalto di un villaggio indiano



Il protestante belga Théodore de Bry corredò di numerose illustrazioni la traduzione in latino dell' *Historia del Mondo Nuovo* già pubblicata nel 1565 dal milanese Girolamo Benzoni.

Fonte: Indorum alij occiduntur, alij incendio pereunt, Tavola XVIII in [G. Benzoni], Americae pars quarta. Sive insignis & Admiranda Historia de reperta primum Occidentali India à Christophoro Colombo... Omnia elegantibus figuris in aes incisus expressa a Theodoro de Bry, Typis Joannis Feyrabend, Francofurti ad Moenum 1594.

Dal tardo Rinascimento all'età moderna la cultura europea s'impegnò in un ininterrotto, fitto discorso sui "selvaggi", in particolare del Nuovo Mondo (Landucci, 2014). I suoi abitanti non sono parte dell'umana generazione, benché in membra, figura e cervello le siano simili – Giordano Bruno fa dire a Momo nello *Spaccio de la bestia trionfante*. E ancora, le specie multicolori degli uomini non hanno un unico progenitore, da cui nessuno farebbe discendere, in particolare, la stirpe degli Etiopi. Così assicurò il suo *De immenso et innumerabilibus*, risalente al 1591, poco dopo che Michel de Montaigne ebbe dedicato un capitolo dei suoi *Essais* a riabilitare i "selvaggi" del Nuovo Mondo e insieme a fustigare i comportamenti barbari degli

europei. A metà Seicento, Isaac La Peyrère – filosofo ugonotto e libertino – relegò Adamo a capostipite dei soli ebrei, mentre il resto dell’umanità sarebbe disceso da una creazione preadamitica, perciò non contaminata dal peccato originale. Vari luoghi d’origine avrebbero avuto le numerose stirpi che si erano scoperte. Condannato dal Parlamento di Parigi, in cambio del perdono La Peyrère fu costretto ad abiurare quella tesi scandalosa e a convertirsi di fronte al papa Alessandro VII.

Nel 1677, l’economista e filosofo William Petty, tra i fondatori della Royal Society, prospettò la consueta “scala delle creature” che dall’uomo discendeva fino all’animale più semplice, e dell’uomo suppose esistessero parecchie «*races and generations*» (Petty, 1927, pp. 21-34). Fu quella una delle prime occorrenze del termine *razza* riferito a gruppi umani, un termine sulla cui etimologia ci si è interrogati con esiti talora contrastanti. Matrice ne sarebbe *generatio* oppure *ratio*, nell’accezione di “qualità”, “specie”, “sorta”. La voce neolatina più prossima sarebbe invece *haraz*: “allevamento di cavalli”, “mandria” o “branco” in francese antico (Barkhaus, 2006; Spitzer, 1941; Contini, 1959; Merk, 1969; Conze, Sommer, 1984; Oehler-Klein, 2015).

Il termine ricompare nel titolo di un articolo anonimo del 1684 che offrì ai lettori del “*Journal des sçavans*” una nuova suddivisione della Terra secondo le differenti *Espèces ou Races d’hommes* che l’abitano. François Bernier – gran viaggiatore e medico-libertino vissuto a lungo in India al servizio dell’imperatore Moghul – vi distinse quattro *specie* o *razze* umane: europea, africana, asiatica, lappone. Gli parve che la pelle scura degli africani non fosse dovuta ai raggi solari, bensì a un agente particolare contenuto nel seme o nel sangue, ereditato dalla discendenza e suscettibile di variazione solo in caso d’incrocio con bianchi. L’anno successivo Luigi XIV promulgò il *Code noir*, sessanta articoli volti a regolare la vita degli schiavi nelle colonie francesi, definendo anzitutto i diritti dei proprietari; del resto anche John Locke, segretario dei Lords Proprietors of Carolinas, aveva già contribuito nel 1669 a formulare norme sul loro trattamento. Molti tentativi sono stati compiuti dagli storici per conciliare la sua reputazione di teorico del liberalismo con l’assenso all’importazione di manodopera schiavile dall’Africa, condizione di prosperità per le colonie britanniche (Code, 2016; Farr, 2008).

Marcello Malpighi riferì nel 1665 delle proprie indagini microscopiche sulla composizione della pelle, che gli avevano svelato innumerevoli papille piramidali affioranti dalla cute e culminanti nella cuticola, minuscoli organi del tatto. Solo incidentalmente (*transeunter*) Malpighi (1665, pp. 20-1)

ipotizzò di collocare la causa della *nigredo Aethiopum* nel corpo mucoso e reticolare che collega e protegge quelle papille. Era in vigore a quel tempo – valendo ancora a lungo – la plurisecolare tesi esplicativa della maledizione di Cam, toccata in sorte agli abitanti dell’Africa per decreto biblico, mediatore Noè (Haynes, 2002; Goldenberg, 2003). Mezzo secolo dopo, un protomedico della Repubblica di Venezia, Gian Domenico Santorini, raccolse una serie di *Observationes anatomicae*: alcune pagine del I capitolo trattavano *De Aethiopum cutis nigrore*, fenomeno attorno al quale gli anatomici non avevano ancora stabilito un vero consenso. Macerata la pelle di un nero per molti giorni, Santorini concordò con Malpighi ma notò anche una maggiore oscurità della parte esterna dell’epidermide e suppose che la causa fosse da individuare nella bile. Da quel primo Settecento prese forma e si sviluppò sempre più un campo osservativo e discorsivo intorno alle cause del colore della pelle dei neri, proprio mentre procedeva l’esplorazione (ed espansione) geografica degli europei. Un picco d’interesse si ebbe con il premio offerto nel 1739 dall’Académie Royale de Sciences di Bordeaux per chiarire «Quelle est la cause physique de la couleur des nègres, de la qualité de leurs cheveux, et de la dégénération de l’un et de l’autre?». Tra i numerosi concorrenti, il naturalista e medico di Perpignan Pierre Barrère – che aveva trascorso alcuni anni in Guyana – si dichiarò a favore dell’ipotesi di Malpighi, sostenendo inoltre come la pelle scura, per nulla «une couleur d’emprunt», fosse un prodotto del sangue e della bile nera.

Fu la prima edizione del *Systema naturae* di Carl von Linné (1735) a inserire il genere umano nel regno animale, dandogli come compagni d’ordine (*Anthropomorpha*) la scimmia e il bradipo. Sulla linea di confine fra due generi, *Homo* e *Simia* s’incontrano sfumando attraverso *Homo africanus niger* e *Simia cauda carens*. Criterio di classificazione è il colore della pelle, che distingue quattro tipi di umanità: l’europeo *albesc.[ens]*, l’americano *rubesc.[ens]*, l’asiatico *fuscus*, l’africano *niger*. Nella decima edizione del 1758 le quattro varietà di *Homo sapiens* – termine allora introdotto da Linneo – ebbero ulteriori, numerose specificazioni, che riguardavano il colore, il temperamento, la costituzione fisica, e altre variabili, incluso il *regitur* (FIG. 4). E con la quadripartizione linneana dovette confrontarsi chiunque si occupasse di razza nel corso del Settecento.

Intendant del Jardin du Roi per quasi mezzo secolo, Georges-Louis Leclerc de Buffon difese strenuamente la derivazione delle varietà umane da un solo e medesimo ceppo, anzitutto perché l’asiatico, l’europeo, l’africano, l’americano erano interfertili. Il III volume della sua monumentale *Histoire naturelle* (1749) contiene un lungo capitolo sulle *Variétés dans l’espèce*

FIGURA 4

Le quattro varietà di *Homo sapiens* classificate da Carl von Linné nella decima edizione del *Systema naturae*

<i>America-</i> <i>nus.</i>	<i>α.</i> rufus, cholericus, rectus. <i>Pilis</i> nigris, rectis, crassis; <i>Naribus</i> patulis; <i>Facie</i> ephelctica, <i>Mento</i> subimberbi. <i>Pertinax</i> , hilaris, liber. <i>Pingit</i> se lineis dædaleis rubris. <i>Regitur</i> Conſuetudine.
<i>Euro-</i> <i>pæus.</i>	<i>β.</i> albus, fanguineus, toroſus. <i>Pilis</i> flaveſcentibus prolixis. <i>Oculis</i> cæruleis. <i>Levis</i> , acutiſſimus, inventor. <i>Tegitur</i> Veſtimentis arctis. <i>Regitur</i> Ritibus.
<i>Aſiati-</i> <i>cus.</i>	<i>γ.</i> luridus, melancholicus, rigidus. <i>Pilis</i> nigricantibus. <i>Oculis</i> fufcis. <i>Severus</i> , ſtultuſus, avarus. <i>Tegitur</i> Indumentis laxis. <i>Regitur</i> Opinionibus.
<i>Afer.</i>	<i>δ.</i> niger, phlegmaticus, laxus. <i>Pilis</i> atris, contortuplicatis. <i>Cute</i> holoſericea. <i>Naſo</i> ſimo. <i>Labiis</i> tumidis. <i>Feminis</i> ſinus pudoris; <i>Mammæ</i> lactantes prolixæ. <i>Vaſer</i> , ſegnīs, negligens. <i>Ungit</i> ſe pingui. <i>Regitur</i> Arbitrio.

Fonte: Linné (1758, I, pp. 20-2).

humaine, dove l'antropologo *en chambre* percorre idealmente la superficie terrestre descrivendo fisico e morale dei suoi abitanti, sulla scorta dei resoconti di viaggiatori e missionari, con un'attitudine a rappresentarli in chiave gerarchica. Fattore più potente sarebbe il clima, in grado di plasmare la variabilità dei caratteri razziali e che, per esempio, essendo più temperato dall'India del Nord fino all'Europa, vi produce gli uomini più belli, più bianchi e meglio fatti. Al contrario, fra i 18° di latitudine nord e i 18° sud si stende il dominio dei "negri", suddivisi in numerose varietà locali: vi si notano tutte le sfumature di pigmentazione dal bruno al nero, come accade in Europa dal bruno al bianco. Sebbene i negri abbiano poco "spirito", tuttavia

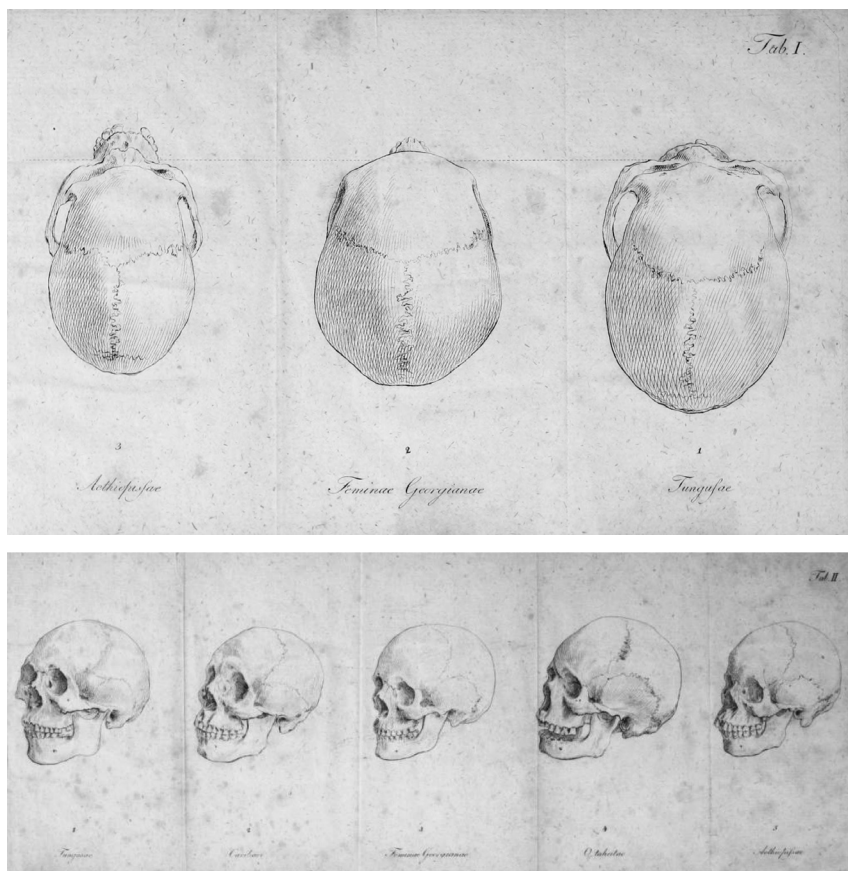
non manca loro il “sentimento”: allegri o melanconici, laboriosi o fannulloni, amici o nemici secondo come li si tratta. Fu inflessibile l’antischiasismo umanitario di Buffon: a suo parere, negli ultimi due secoli l’avidità del guadagno avrebbe causato ovunque il diffondersi di trattamenti odiosi. E il vigore della causalità climatica da lui teorizzata, d’altronde già presente in *De l’esprit des loix* pubblicato anonimo da Montesquieu nel 1748, fece scuola: riappare anche nella voce *Homme* redatta da Diderot per l’ottavo volume dell’*Encyclopédie* (1765).

In quel capitolo dell’*Histoire naturelle* Buffon citava un’opera recente di Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, chiamato da Federico II nel 1745 a riorganizzare la Königliche Akademie der Wissenschaften, proprio quando uscì la sua *Venus physique*, la cui seconda parte contiene una *Dissertation sur l’origine des noirs*. Non soltanto il colore ma ogni tratto del loro volto li distinguerebbe: naso largo e piatto, grosse labbra, lana al posto dei capelli, tanto da configurare una nuova specie di uomini. Dall’Equatore verso sud, la pigmentazione scura si attenua ma permane la bruttezza (*laideur*). Il caso di un albino nero, esaminato a Parigi, gli fece supporre che in origine la specie umana fosse di pelle chiara, un carattere tendente a ricomparire, come se la natura volesse ristabilire l’ordine primitivo. L’anno prima il chirurgo di Rouen Claude-Nicolas Le Cat aveva postulato l’esistenza di una sostanza nera chiamata *aethiops*, secreta dal sistema nervoso e responsabile del colore degli africani, credendo di osservarla più avanti durante la dissezione di un cadavere.

Nel 1775 Johann Friedrich Blumenbach si laureò in medicina a Göttingen con una tesi *De generis humani varietate nativa*, che mutuava da Linné la suddivisione in quattro varietà. Diventarono cinque nella seconda edizione del 1781, dopo che i viaggi avevano rivelato l’esistenza di altri gruppi umani nel *novus orbis australis*. La terza del 1795 – notevolmente ampliata – ribadì la classificazione, avendo comparato la forma dei rispettivi crani, di cui Blumenbach possedeva una vasta collezione. Se osservati dall’alto, secondo la cosiddetta “norma verticale”, le loro differenze apparivano con la massima evidenza. Sebbene la specie formasse un insieme continuo di sfumature, gli parve tuttavia che vi si potessero individuare le seguenti, fondamentali varietà, ciascuna descritta nei caratteri fisici e morali: caucasica, mongolica, etiopica, americana, malese (FIG. 5). Fra l’altro, Blumenbach se la prese con Voltaire, per il quale il colore della pelle avrebbe reso i neri non già una *razza* ma una *specie* a parte: senz’altro *facetis* – fu il suo commento – quel grande filosofo scomparso da qualche tempo, ma affatto ignorante di fisiologia. Non fu l’anatomista e naturalista di Göttingen a cercare specifici

FIGURA 5

Tre tipologie craniche: etiope, georgiana, tungusa (tab. I, in alto); cinque varietà di crani (tab. II, in basso)



Fonte: Blumenbach (1795, tabb. I-II).

tratti razziali nel cervello, ma altri in quella seconda metà del secolo presero a farlo, pretendendo di trovare un colore più scuro in alcune parti di quello degli africani. D'allora in poi – specialmente nel corso dell'Ottocento – si definì sempre più una durevole linea comparata e internazionale di ricerca su volume, peso e forma cerebrali, che coinvolse generazioni di scienziati senza tuttavia mai approdare a risultati certi (Pogliano, 2020).

Il *Traité de métaphysique* di Voltaire, la cui stesura risaliva al 1734, fu pubblicato postumo soltanto nel 1785. Il primo capitolo enumera *différentes*

espèces d'hommes per mezzo della simulazione di un extraterrestre che scopra, viaggiando dalle coste africane all'Asia, l'estrema variabilità fisica delle popolazioni locali, assai meno dipendente dall'influsso climatico che da un fattore costitutivo ed ereditario. È noto, poi, come alla voce *Tolérance* del *Dictionnaire philosophique* Voltaire definisse gli ebrei come un popolo assai barbaro, il più intollerante e crudele di tutta l'antichità. Di fatto, il suo antisemitismo – che traspare anche in altri scritti – era semplice conseguenza della radicale avversione al cattolicesimo, le cui radici stavano nell'Antico Testamento. Ciò non gli impedì d'indignarsi di fronte alle persecuzioni antiebraiche: a suo parere, anzi, sarebbe stato giusto sostenere la loro equiparazione nei diritti civili, purché fosse accompagnata dall'assimilazione. Gli ebrei come comunità religiosa erano un residuo del passato e avrebbero dovuto sciogliersi nelle società che li ospitavano.

Altri filosofi illuminati avevano preteso che esistessero “specie” umane molto diverse fra loro, e tutte “naturalmente” inferiori a quella bianca: David Hume, per esempio, scrivendo di “caratteri nazionali”, oppure in una nota ai suoi *Essays and Treatises on Several Subjects* del 1753. D'altronde, i dotti del Seicento e Settecento furono uomini immersi nel loro tempo, di cui non potevano non condividere, in vario modo, alcuni preconcetti e credenze particolari (Valls, 2005).

Nell'ultimo quarto di secolo Immanuel Kant affrontò a più riprese la questione della razza, proponendosi di mettere ordine in un ambito parecchio confuso e di riaffermare la tesi di unico ceppo originario dell'umanità, pertanto divisa in *razze*, non già in *specie*. A determinarne la diversità pensò fosse una disposizione naturale preformata, un germe (*Keim*) permanente e trasmesso, insieme con fattori esterni come il clima e l'alimentazione: così si legge in un annuncio delle sue lezioni di geografia fisica a Königsberg nel 1775. E per Kant quattro tornavano a essere le razze principali, in base al colore della pelle: bianca, negra, unna (mongolica o calmucca), indù (o indostanica). Stigmatizzò anche la stupidità e la pigrizia degli africani e dei caraibici, con i quali meglio evitare incroci che avrebbero comportato una degenerazione dei bianchi, una perdita grave di quei loro talenti innati, rappresentativi della perfezione (*Vollkommenheit*) della specie umana (Klatt, 2010; Bernasconi, 2010).

Resta senz'altro contraddittorio il rapporto fra la tensione “universalistica” della morale kantiana e l'assunzione di una disuguaglianza naturale fra le razze. Un'insanabile ambivalenza connota l'epoca che praticò ampiamente lo schiavismo e insieme rivendicò i diritti e l'uguaglianza dell'individuo di fronte alla legge, seppur validi soltanto nella ristretta cerchia

del mondo civilizzato. Segnali di cambiamento si avvertono al volgere del secolo: cominciò a perder terreno il “monogenismo” – termine introdotto peraltro solo a metà Ottocento – cui Buffon e altri avevano dato autorevole avallo. Un più aggressivo concetto di razza si profilò quindi all’orizzonte, imposto da quella scienza “positiva” che industrializzazione, urbanizzazione e crescenti conquiste coloniali favorirono e mitizzarono. *Race is everything* s’imporrà come motto di lunga durata.

Fonti

[Barrère] (1741); Bernier (1684); Blumenbach (1775; 1795); Bruno (1584; 1591); Buffon (1749); Diderot (1765); Hume (1748b; 1753); Kant (1785; 1873); La Peyrère (1655); Las Casas (1991); Le Cat (1744); Linné (1735; 1758); Malpighi (1665); Mau-pertuis (1746); Montaigne (1580); Montesquieu (1748a); Petty (1927); Santorini (1724); Schedel (1493); Sepúlveda (2009); Vitoria (1996); Voltaire (1937).

Bibliografia

Barkhaus (2006); Bernasconi (2010); *Code* (2016); Contini (1959); Conze, Sommer (1984); Daston, Park (2000); Farr (2008); Friedman (2000); Goldenberg (2003); Haynes (2002); Husband (1980); Klatt (2010); Landucci (2014); Livi Bacci (2005); Merk (1969); Oehler-Klein (2015); O’Gorman (1958); Pogliano (2020); Romein (1969); Spitzer (1941); Valls (2005).

Religione

di *Andrea Suggi*

Nel corso del lungo lasso di tempo compreso tra la metà del xv e la fine del xviii secolo il concetto di religione subisce profonde rimodulazioni. La funzione che una lunga tradizione del pensiero politico, fatta risalire a Cicerone, le attribuiva – conferire ai popoli unità di convinzioni, costumi, aspettative e modi di vita – appare impossibile da assolvere in seguito alla rottura dell'unità del cristianesimo causata dalla diffusione della Riforma. È una situazione inedita, resa ancora più complessa a causa della pluralità delle Chiese riformate, ciascuna delle quali presenta specifici tratti nella dottrina e peculiarità nella pratica del culto, resa drammatica dalle terribili guerre di religione che attraversano l'Europa e che accompagnano il costituirsi dei primi Stati moderni.

Il cristianesimo appare indebolito dai propri conflitti interni, minacciato dall'espansione dell'Islam e dalla sempre più diffusa convinzione che la religione altro non sia che un artificio retorico utile ai potenti per dominare un volgo ignorante governabile solo con la minaccia delle pene terribili che attendono le anime dei rei nell'aldilà, assediato dalle notizie provenienti da Oltremare di popoli increduli e, alternativamente, ferocissimi al punto di abbandonarsi periodicamente al cannibalismo oppure beati per la propria innocenza, quasi una replica della condizione edenica.

In questa lunga fase però molti pensatori hanno tenuti fermi alcuni principi del concetto di *religio*, sebbene ripensandoli sotto l'incalzare degli eventi: l'universalità della "vera" religione, vera perché capace di affratellare gli uomini e volerli al bene; la giustizia e bontà del principio primo di tutto ciò che è, Dio; l'esistenza di una giustizia retributiva, capace di attribuire a chi si sia ben condotto il giusto merito. Accanto a ciò emerge lo spazio privato e incoercibile della coscienza individuale, la dimensione del singolo che, a colloquio con la propria coscienza e con il divino, rivendica un terreno autonomo sottratto alle norme del potere politico e di quello religioso, rinnovando quella ricerca di un terreno dedicato a un'intima e autonoma

indagine sulle “cose ultime” – eppure “prime” – che già era apparso nella riflessione di pensatori vissuti molti secoli prima, in quella che appare una moderna ripresa della tradizione dei *soliloquia*.

I piani lungo i quali si sviluppa la riflessione attorno al concetto di religione sono molteplici e, sebbene distinti, inevitabilmente tra loro connessi: oltre al piano politico, al quale già si è fatto cenno, c'è quello propriamente teologico, con discussioni attorno a singoli articoli di fede oppure il confronto tra le diverse religioni storiche condotto al fine di stabilire quale tra esse sia quella vera. È questo un problema non nuovo, che Nicola Cusano ha affrontato direttamente all'indomani di un evento epocale, la caduta di Costantinopoli nelle mani dell'“infedele” islamico avvenuta il 29 maggio 1453, allorché cristianesimo e Islam erano i principali attori di una vicenda che aveva come scenario il bacino del Mediterraneo. Mentre si susseguono gli appelli a una nuova crociata per un'immediata riconquista, nell'arco di un'estate Cusano scrive il *De pace fidei*, in cui immagina che siano riuniti i sapienti di tutte le religioni del mondo, chiamati dall'Onnipotente a individuare i fondamenti di una pace religiosa (Cusano, 1959; 2018). La tesi di Cusano è che Dio rimanga *absconditus* agli uomini e che perciò nessuna religione possa essere l'unica ad averlo compreso (Cusano, 1965-80; 1972a; 1995; 2017): in ciascuna delle diverse pratiche del culto riluce un raggio dell'unica vera fede (Vasoli, 1964; Monaco, 2010; Flasch, 2011; Cassirer, 2012; Secchi, 2018). Frutto della vera fede non può che essere la pace: la crescente consapevolezza dei propri limiti deve condurre gli uomini a riconoscersi come fratelli. Cusano attribuisce però un primato, tra le religioni storiche, a quella cristiana, considerata la meno lontana dal vero.

Un “colloquio” vero e proprio, invece, da tenersi a Roma, presenti il papa e i principali teologi e filosofi del suo tempo in rappresentanza delle diverse dottrine, avrebbe voluto organizzare a sue spese Giovanni Pico della Mirandola per discutere le sue *Conclusiones* (Pico della Mirandola, 1973). Scritte nel 1486, le *Conclusiones sive Theses* intendono dimostrare che le diverse confessioni e le varie scuole filosofiche sono espressioni difformi di un sapere unitario (Garin, 2011; Lubac, 1977; Garfagnini, 1997; Bori, 2000; Busi, 2010b; Busi, Ebgi, 2014; Buzzetta, 2019). Nella celebre *Oratio de hominis dignitate* Pico descrive l'uomo come un Proteo capace di darsi forme molteplici, con un'immagine celeberrima e che esprime la consapevolezza di vivere un'epoca di profonda crisi nella quale i riferimenti vacillano e si apre la possibilità, che a un tempo inebria e atterrisce, di decidere della propria esistenza (Pico della Mirandola, 1987; 2004). Le molte vie finiscono però per ricongiungersi in un percorso di ascesa alla verità alla quale

il sapiente viene chiamato da Dio, in un'originale ripresa della platonica filosofia dell'amore che godeva di rinnovata fortuna nelle pagine di Marsilio Ficino e nell'Accademia in cui quest'ultimo teneva il suo magistero (Ficino, 1987; 2011). L'incontro auspicato da Pico non ebbe mai luogo; la pubblicazione delle *Conclusiones* fu seguita da una ridda di polemiche e da una *Apologia* dedicata da Pico a Lorenzo de' Medici (Pico della Mirandola, 2010), signore di quella Firenze in cui il conte della Mirandola, vegliato fino all'ultimo da Girolamo Savonarola, avrebbe terminato la sua breve vita con una morte misteriosa, accompagnata da voci sinistre di avvelenamento.

La religione umanistica di Cusano e Pico rivive nelle pagine di Erasmo (Bainton, 1970; Margolin, 1995; Seidel Menchi, 1987). Le sue traduzioni e i suoi commenti dei testi sacri indicavano ai suoi contemporanei la via verso un profondo rinnovamento della vita religiosa: Erasmo ha l'ambizione di temperare cultura classica e cristianesimo in un sapere che concepisca in termini nuovi la relazione tra uomo e Dio. Con il suo stile elegante e ironico Erasmo restituisce i tratti di un'umanità consapevole della ricchezza della propria storia e dei propri mezzi ma non meno fragile di quanto sia sempre stata; a sostenerla nei suoi sforzi c'è un Dio amorevole e premuroso, un Padre pronto a tenere per mano i figli che hanno sempre bisogno di rivolgersi a lui per ricevere incoraggiamenti, forza e fiducia. È questa la relazione tra uomo e Dio descritta nel *De libero arbitrio* – in cui all'uomo è riconosciuta la possibilità di scegliere tra bene e male – al quale Lutero contrappone il servo arbitrio e l'inesausta lotta tra Dio e il demonio, in una concezione drammaticamente agonistica della vita e della fede (Erasmo, Lutero, 1969, 2012; Lutero, 1993; Torzini, 2000; De Michelis Pintacuda, 2001).

Erasmo ha dedicato il suo *Elogio della follia* all'amico Thomas More (Erasmo da Rotterdam, 1989; 2014), del quale avrebbe vagliato *Utopia* prima della pubblicazione, avvenuta nel 1516 (More, 1994; 2000). La conoscenza dei classici, la finezza interpretativa, l'acribia filologica, il gusto per il paradosso e l'ironia più salace sono messi da Erasmo e Moro al servizio di un preciso intento: superare le divisioni dottrinali e raggiungere la pace in virtù di un rinnovamento della religione che tenga conto della contraddittorietà, della mutevolezza e della fragilità dell'uomo, reso folle dalla sua presunzione di conoscere le cose ultime, invece pienamente umano quando riconosce la propria sofferenza in quella altrui (Bouyer, 1994). Erasmo e Moro condividono anche l'attenzione alla sofferenza della gran massa degli sfruttati, la parte più numerosa dell'umanità, che perlopiù versa in una condizione di privazione che appare disperata e irredimibile: non può esserci pace religiosa senza giustizia sociale, non può darsi stabilità politica senza

equilibrio economico, nessun regno potrà ritenersi sicuro se non saprà dare dignità e risorse ai tanti poveri, avviliti da una miseria materiale e morale che esige rimedio e che non può che affliggere ogni vero e sincero cristiano per il quale ogni uomo è un fratello.

In *Utopia* Moro descrive una città pacifica e ordinata, nella quale gli uomini vivono secondo la legge di natura, che coincide con la legge di Dio, osservando una religione ridotta a pochi principi essenziali – esiste un unico Dio, inconoscibile ed eterno, giudice degli uomini; l'anima individuale è immortale e ad attenderla nell'aldilà ci sono premi e punizioni proporzionati al bene e al male commessi in questo mondo – e una morale dolce, che non esclude i piaceri ma raccomanda di goderne con equilibrio. Vige a *Utopia* un'ampia tolleranza religiosa ma è vietato il proselitismo: ne potrebbero nascere animosità e tensioni dannose per l'armonica unità della vita sociale.

A difendere la libera indagine in materia di religione furono anche gli «eretici italiani del Cinquecento», come li ha chiamati Delio Cantimori (1992). Tra loro vi furono Celio Secondo Curione, Sebastian Castellione, Fausto e Lelio Sozzini, per ricordare i più noti, e l'opera più famosa riconducibile a questo gruppo è il *De haereticis an sint persecuendi*, apparsa con falsa indicazione di tipografo-editore e luogo di stampa, anonimi autori e curatori, all'indomani dell'esecuzione a Ginevra di Michele Serveto, un brusco risveglio per chi aveva creduto che esistessero luoghi in Europa in cui fosse possibile esercitare il libero esame della Scrittura e la libertà di coscienza. Allevati alla scuola umanistica del nuovo metodo storico, nutriti dalla rinata filologia, gli «eretici italiani» si accingono alla lettura diretta della Scrittura saltando d'un balzo sia la sua versione latina che una millenaria tradizione esegetica. Animati da una religiosità sofferta e inquieta, si volgono alla fonte della religione alla ricerca della verità, ma saranno destinati a una lunga peregrinazione a causa dell'ostilità contro di loro degli ortodossi di ogni Chiesa (Ruffini, 1992; Rotondò, 2008).

L'ambizione umanista di risolvere il «problema della religione» ricorrendo al dialogo sarebbe stata frustrata dal fallimento di una lunga serie di colloqui, ultimo quello tenutosi tra cattolici e luterani a Ratisbona nel 1541, seguito dall'apertura del Concilio di Trento che avrebbe sancito la frattura. È in questa fase che si va configurando un approccio politico alle questioni religiose: i cosiddetti *moyenneurs*, tra i quali spicca il nome di François Bau-douin (Turchetti, 1984), tentano una difficile mediazione tra le parti mentre i *politiques* più che perseguire un accordo sul piano dottrinale provano a far coesistere religioni diverse attraverso una soluzione politica.

In questi anni Michel de Montaigne, dalla sua posizione appartata,

inaugura un nuovo genere letterario destinato a grande fortuna pubblicando gli *Essais*, quei “tentativi” nei quali cerca una definizione delle caratteristiche comuni dell’umanità, muovendosi tra i testi dell’antichità classica, i racconti degli usi degli abitanti del Nuovo Mondo e le notizie di eventi recenti accaduti in Europa, ai suoi occhi più terribili delle abitudini dei cannibali che abitano le Americhe (Montaigne, 1992a; 2012). Nelle pagine di Montaigne protagonista è la *coutume*, la consuetudine, che plasma gli uomini e stringe i vincoli che li legano gli uni agli altri ma fa anche sì che ciascuno percepisca come “naturale” ciò che ad altri appare semplicemente inconcepibile (Panichi, 2004; 2010; 2017). Se esiste un elemento peculiare agli uomini negli *Essais* è la loro varietà (Starobinski, 1984; Garavini, 1991). Montaigne sottrae argomenti a chi ritenga di detenere una verità assoluta e incontrovertibile in nome della quale sia lecito colpire chi abbia opinioni diverse e suggerisce un atteggiamento di umana condiscendenza: a rendere gli uomini nemici tra loro sono solo abitudini e convinzioni apprese fin dalla più tenera età, i migliori antidoti a odi religiosi e annosi rancori sono un prudente scetticismo e una cauta *pietas*.

Assai diversa è la via indicata da Giordano Bruno. Bruno ha avuto esperienza diretta della ferocia dei combattimenti in Francia ed egli stesso ha spiegato il suo spostamento da Tolosa a Parigi sostenendo di essersi messo in viaggio nel 1581 per allontanarsi dagli scontri. A Parigi Bruno entra in contatto con l’ambiente dei *politiques* ma rimarrà nella capitale francese per poco tempo per spostarsi in Inghilterra, presumibilmente a causa dell’ulteriore acuirsi delle tensioni religiose. Neppure il soggiorno inglese, compreso tra 1583 e 1585, anni densi nei quali avrebbe scritto alcune delle sue opere più note, sarà privo di tensioni: il Nolano ingaggiò una contesa con gli accademici di Oxford che gli dette occasione, nei suoi dialoghi italiani (Bruno, 2000a), di polemizzare con la dottrina del servo arbitrio, alla quale preferisce la dottrina della salvezza attraverso le opere ritenendo la prima dannosa e la seconda efficace sul piano civile (Ciliberto, 1986, 1990, 2007, 2020; Ricci, 2000). A essere in questione non è qui la verità dell’una o dell’altra dottrina, quanto i loro effetti sulla vita sociale: l’albero si giudica dai frutti, scrive Bruno citando il Vangelo di Matteo, la verità è questione che riguarda la filosofia, non la religione, alla quale spetta istituire le leggi che regolano i comportamenti di quanti non sanno dar leggi a sé stessi, questa la distinzione stabilita nel *De l’infinito, universo e mondi* (in Bruno, 2000a, p. 338), distinzione che lo stesso Bruno avrebbe rivisto e resa meno netta nelle opere successive, in particolare nelle opere magiche, laddove al concetto di *religio* è andato sostituendo quello di *vinculum*, ossia il nesso che in infiniti modi

diversi è capace di legare gli uomini gli uni agli altri (Bruno, 2000b; Russo, 2014b). Il Nolano giunge a riflettere sulla religione attraverso una strada originale: a condurvelo è la tesi dell'esistenza di un unico principio primo, infinito in volontà e potenza, che continuamente dà vita alla natura e agli uomini tutti. Di tale unità e infinita varietà la "vera" religione deve essere espressione, assolvendo al suo compito di permettere agli uomini di vivere in pace e prosperità. Fuori da ogni appartenenza, Bruno è andato incontro a tragica fine, condannato e frainteso da quanti lo ritennero "eretico" (Firpo, 1993, pp. 348-55).

Non meno enigmatico è apparso agli occhi di molti Jean Bodin. Ritenuto alternativamente un ebreo che malamente dissimula le proprie opinioni, un ugonotto, un cattolico moderato, un intransigente *ligueur*, un opportunist, un politico cinico seguace di Niccolò Machiavelli o ancora tutto ciò in momenti diversi della sua vita, Bodin è al tempo stesso ritenuto – e stavolta in modo pressoché unanime – uno dei massimi pensatori politici della prima età moderna. A lui si deve infatti la moderna definizione del concetto di sovranità e il suo nome è indicato nel novero di quanti, nel duro Cinquecento dei conflitti religiosi, si pronunciarono a favore di una forma di convivenza pacifica tra fedeli di religioni diverse, meritandosi un ritratto nella galleria dei difensori della tolleranza religiosa. Nella *République*, apparsa nella sua versione francese in prima edizione nel 1576 e destinata ad ampia circolazione nella sua redazione latina, opera di Bodin medesimo e di dieci anni successiva, egli infatti scrive che, sebbene sia preferibile che la popolazione di uno Stato condivida la stessa confessione religiosa, laddove si sia radicata una nuova professione di fede, la soluzione migliore per garantire stabilità istituzionale e pace sociale consiste nel cercare una pacifica convivenza tra i fedeli dei diversi culti (Bodin, 1964-97; 2013b). Le motivazioni addotte da Bodin sono di carattere politico più che dottrinale e la stessa citazione della massima «*religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus*» è inserita in un contesto nel quale Cassiodoro, al quale la sentenza è attribuita, è indicato ad esempio di uomo di governo prudente e capace (Bodin, 1988, p. 584). Tra gli effetti di tale impostazione tutta politica del "problema della religione" vi è anche quello di sottrarre la coscienza individuale all'azione coercitiva della norma: non è lecito obbligare qualcuno a mutare le proprie convinzioni in materia di fede.

Secondo questo orientamento i conflitti non sono risolti attraverso un'operazione interna alla dimensione confessionale, ad esempio tramite una semplificazione della dottrina che renda conciliabili professioni di fe-

de altrimenti contraddittorie tra loro, bensì attraverso una sostanziale subordinazione della sfera religiosa al potere politico, reso capace di lasciare spazio alla libertà di culto e, a un tempo, di legittimarsi senza fare appello a una sola confessione. È l'immagine di Dio signore della natura, creatore e legislatore del mondo fisico a fare da fondamento al moderno concetto di sovranità, la *summa potestas* che costituisce la categoria centrale della riflessione politica di Bodin, ma tale immagine di Dio non presenta alcuna connotazione confessionale: essa è modellata sul testo biblico e ciò la rende conciliabile con ogni monoteismo, perché tutti hanno in comune l'Antico Testamento tra i testi sacri (Suggi, 2005; Vasoli, 2008).

Anche per Bodin la natura è fondamento e modello della religione; ciò non lo induce però ad attribuire un primato a una religione naturale ridotta ai soli *fundamentalia fidei*, spogliata della dimensione del culto e ridotta a una pratica solo personale e individuale: all'occhio del politico non sfugge che la comune e condivisa partecipazione ai riti è essenziale alla vita civile, consolidata dai vincoli che si rinnovano in occasione delle celebrazioni. Nelle sue opere, accanto al pieno riconoscimento della legittimità per i fedeli delle diverse religioni storiche di professare il loro credo, è però anche possibile scorgere una nuova faccia della religione, in cui riemergono i tratti della tradizione umanistica, caratterizzata da una meditazione personale, inquieta e a tratti sofferta della Scrittura, e in particolare dell'Antico Testamento, condotta con acribia filologica e competenza filosofica e teologica, un'indipendenza di giudizio che ricorda alcuni degli "eretici italiani". Ad essi Bodin si avvicina anche nel suo negare la natura divina di Cristo, sebbene da essi lo distinguano i motivi del suo antitrinitarismo (Radetti, 1938). Bodin infatti non basa la sua tesi su motivi di carattere scritturale, e sebbene la rafforzi anche fondandosi su prove testuali e facendo ricorso a raffinate indagini lessicali, il nucleo di essa è tutto di carattere speculativo: se Cristo avesse avuto duplice natura, umana e divina, ciò lo avrebbe reso medio tra l'infinità di Dio e la finitezza umana, ma non esiste un punto medio tra finito e infinito. Questo argomento – in tutto simile a quello sviluppato da Bruno nello *Spaccio de la bestia trionfante* (in Bruno, 2000a), opera che non è dato sapere che Bodin conoscesse – compare nelle pagine conclusive del *Colloquium Heptaplomeres*. L'illogicità dell'Incarnazione non impedisce a Bodin di porre l'accento su altri aspetti del cristianesimo e ritenerlo conciliabile con le religioni che negano la natura divina di Cristo: ai suoi occhi la religione cristiana condivide con le altre religioni monoteiste la fede in un Dio creatore e legislatore della natura e giudice delle azioni degli uomini, supremo arbitro di tutto ciò che accade e principio di una giustizia

provvidente e sollecita, capace di dare fiducia e speranza agli uomini. La concordia su questi aspetti giustifica la tolleranza per le diverse pratiche del culto e nessun ostacolo impedisce agli uomini di «cohabitare fratres in unum» (Bodin, 1970, p. 358).

Fonti

Bodin (1964-97; 1970; 1988; 2003; 2006; 2009; 2013a; 2013b); Bruno (2000a; 2000b); Cusano (1959; 1965-80; 1972a; 1995; 2017; 2018); Erasmo da Rotterdam (1989; 2014); Erasmo da Rotterdam, Lutero (1969; 2012); Ficino (1987; 2011); Firpo (1993); Lutero (1993); Montaigne (1992a; 2012); More (1994; 2000); Pico della Mirandola (1973; 1987; 2004; 2010).

Bibliografia

Bainton (1970); Bori (2000); Bouyer (1994); Busi (2010b); Busi, Ebgi (2014); Buzzetta (2019); Cantimori (1992); Cassirer (2012); Ciliberto (1986; 1990; 2007; 2014; 2020); De Michelis Pintacuda (2001); Flasch (2011); Garavini (1991); Garfagnini (1997); Garin (2011); Lubac (1977); Margolin (1995); Monaco (2010); Panichi (2004; 2010; 2017); Radetti (1938); Ricci (2000); Rotondò (2008); Ruffini (1992); Russo (2014b); Santinello (2001); Secchi (2018); Seidel Menchi (1987); Starobinski (1984); Suggi (2005); Torzini (2000); Turchetti (1984); Vasoli (1964; 2008).

Retorica

di *Maria Pia Ellero*

Secondo il *Renaissance Rhetoric Short-Title Catalogue* di Green e Murphy, tra il 1460 e il 1700 furono stampate 12.325 edizioni di libri di retorica: 3.842 i titoli originali, 1.717 gli autori – il repertorio però non è ancora completo. Data l'imponenza di tali numeri, il quadro che si darà in queste pagine non potrà che procedere lungo poche linee generali. Quelle che ho scelto rispondono alle seguenti domande: quale tipo umano è incarnato nell'oratore? qual è il posto della retorica nell'enciclopedia dei saperi? che rapporto c'è tra il sapere tecnico del retore e l'espressione della sua soggettività?

I

L'antropologia dell'*homo rhetoricus*

Di solito, a ogni nuova definizione di un modello ideale di eloquenza corrisponde la definizione di un modello umano capace di incarnarlo. In alcuni casi queste definizioni s'intrecciano con il mito delle origini dell'*ars*, una vicenda leggendaria che a sua volta entra in rapporto con la storia degli ordinamenti sociali. Con uno di questi miti, nel 1480, Poliziano chiude la presentazione del suo corso su Quintiliano. Trarrete più profitto da questo autore, dice ai suoi studenti, che da tutti gli altri classici, per l'importanza storica dell'arte che insegna:

Questa sola raccolse in origine entro le mura di una città gli uomini dispersi nei campi, li fece collaborare mentre prima divergevano, li congiunse con le leggi, con i costumi, infine con una educazione raffinata [*humano cultu*] e civile (Poliziano, 1952, p. 882).

Come altri suoi contemporanei, Poliziano rielabora un mito già diffuso tra gli antichi. Con un racconto analogo, Cicerone apriva il *De inventione*, presentandolo come un prontuario grazie al quale l'allievo si sarebbe impa-

dronito delle virtù di un'eloquenza spontanea ma elitaria, naturale ma non donata a tutti. Secondo questo mito, l'arte oratoria sarebbe nata dall'inventiva di un uomo geniale, per persuadere altri uomini ad abbandonare lo stato ferino e aggregarsi nelle città.

Prive di istituzioni religiose e civili, le popolazioni primitive non si distinguono dai livelli inferiori dell'essere e come gli animali vivono disperse («bestiarum modo vagabantur»; *De inventione*, I, 2, 2); ma neppure sanno riconoscere la distanza rispetto al livello ontologico superiore: agli dèi, ai quali non rendono alcun culto («nondum divinae religionis [...] colebatur»; *ibid.*). Questi uomini non hanno ancora piena coscienza di sé, perché, non vivendo come si addice agli uomini, non sanno riconoscere il posto che essi occupano nella scala dell'essere. Infatti, non gestiscono alcunché con la ragione e la *cupiditas*, una dominatrice cieca e tracotante, signoreggia le loro menti e abusa delle forze del corpo per soddisfare sé stessa.

Nella versione di Cicerone, la retorica gioca un ruolo fondante rispetto alla realizzazione della *humanitas* e alla nascita della società civile. Alle origini della retorica e della civiltà, c'è un uomo di genio («quidam magnus [...] vir») che prende coscienza delle potenzialità innate nell'anima umana. Queste prerogative naturali e originarie non si esprimono in modo spontaneo, se non presso gli uomini di genio; negli altri casi, esse vanno "educate" mediante la persuasione. Le proprietà che rendono uomini gli uomini perciò sono soltanto un orizzonte potenziale. Benché innate, esse vanno portate dalla potenza all'atto, attraverso una pratica discorsiva che è tanto più dolorosa da ascoltare quanto più consiglia comportamenti inconsueti.

Per Cicerone, i retori non sono spacciatori di lusinghe; ascoltarli può non essere piacevole per due ragioni. In primo luogo, perché, quando l'inventore dell'arte oratoria convince gli altri uomini ad aggregarsi, oppone la *ratio* a una consuetudine così radicata da essere divenuta una seconda natura. Se dunque gli uomini primitivi ascoltano con desiderio le sue parole è per merito di due cose che Cicerone sente organicamente connesse: la ragione e il discorso, *ratio atque oratio*. Per lui, la retorica è l'arte di stabilire un legame trasparente tra parole e pensieri.

Del resto una *ratio* muta e povera di argomentazioni («inops dicendi») è anche inerte. Ciò che la ragione addita infatti non si impone di per sé alla volontà «nisi [...] eloquentia persuadere potuissent» (*De inventione*, I, 2, 3). L'adesione del volere alle proposizioni che l'intelletto scopre vere o verosimili non è una reazione necessaria, perché la volontà potrebbe non scegliere (e dunque non realizzare) il comportamento indicato dalla

ragione. La scoperta della retorica consiste nella presa di coscienza che tra ragione e volontà c'è una distanza che occorre sormontare. Superare questo scarto richiede pratiche discorsive attente all'individualità dei destinatari, ai loro pregiudizi e ai loro costumi, diverse dunque da quelle proposte da logica e dialettica.

In secondo luogo, ascoltare gli oratori può essere doloroso perché i comportamenti che la ragione presenta come utili o onesti impongono *labores* da affrontare per l'utilità comune e richiedono di sottomettersi al diritto pur potendo usare la forza. Contrari alla parte sensitiva dell'anima, questi comportamenti contrastano quella *cupiditas dominatrix* che si serviva così bene delle forze del corpo per soddisfare senza limiti i propri bisogni. Voltare le spalle alla tirannia della *cupiditas* è possibile solo come effetto di una *oratio gravis ac suavis*. Alla violenza del desiderio, la retorica oppone una pratica non violenta, che mira a sollecitare un agire spontaneo e deliberato. *Sua voluntate* ripete Cicerone; *sine vi* aggiunge.

I materiali di questo mito saranno selezionati diversamente per tutto il Cinquecento e trasmessi alla modernità come punti cardine del discorso sulla persuasione. Nella versione di Poliziano ritroviamo quasi tutte le costanti del testo ciceroniano: il rapporto tra origine della retorica e fondazione della civiltà urbana; il ruolo dell'eloquenza nella pacificazione dei conflitti, nell'istituzione delle leggi, nel formarsi di un'educazione propriamente umana. Negli scritti degli umanisti, il nesso ciceroniano *ratio atque oratio* diventerà un'espressione formulare, a illuminare una connessione tra ragione ed eloquenza che appare inscindibile. Niente, scrive Daniele Barbaro (1544) nel suo commento alla *Retorica* di Aristotele, è più eccellente dell'eloquenza, poiché per suo tramite si esprime quanto è precipuo nella natura umana, cioè *ratio atque oratio*. A un anno di distanza, nello stesso ambiente culturale, Tomitano riprende l'idea che il piacere dell'eloquenza compensi il dolore dell'educazione e insiste sul carattere libero e non violento del consenso ottenuto per via di persuasione. Alla base del suo ragionamento ancora un mito di civilizzazione – quello di Orfeo – e una nozione di *humanitas* incentrata questa volta sulla nozione di libertà.

Sul finire dell'età moderna, Smith riconosce all'arte della persuasione una funzione importante nel mito della nascita della società di mercato come società di uomini liberi. Raccontando questo mito nella *Ricchezza delle nazioni* (1776), Smith presenta la divisione del lavoro come la «conseguenza necessaria [...] di una particolare inclinazione della natura umana [...]: l'inclinazione a trafficare, a barattare e a scambiare una cosa con l'altra» (Smith, 1977, p. 17). Questa inclinazione è propria degli uomini e di

nessun altro animale, «che sembra ignorino questo come ogni altro tipo di contratto» (*ibid.*). Se gli animali non trafficano, non barattano, non scambiano è perché fra loro non esistono dispositivi di persuasione, in quanto mancano i presupposti razionali e linguistici che mediano i rapporti tra gli individui. Nelle *Lezioni di Glasgow* (1763), l'inclinazione degli uomini al commercio è interpretata come un'inclinazione alla contrattazione. E se questa li distingue dagli animali è perché si basa su un'inclinazione naturale e propria degli uomini a persuadere («the *naturall inclination* every one has *to persuade*»; Smith, 1982, p. 352).

Sempre nella *Ricchezza delle nazioni*, Smith oppone la persuasione alla tendenza al dominio sugli altri, e su questa base interpreta i diversi modelli storici del rapporto sociale. L'aspirazione al dominio che impone l'agire senza mediazioni discorsive e l'attitudine a indurre l'altro ad agire per via di persuasione sono entrambe tratti fondamentali della natura umana, benché contraddittori. Nella storia dei sistemi sociali, essi possono prevalere a fasi alterne quando le circostanze e gli ordinamenti lo permettono. All'attitudine al comando corrispondono in generale tutti i sistemi sociali basati su rapporti di subordinazione, i quali escludono il ricorso a forme di persuasione per pretendere delle prestazioni di lavoro. Ma nelle moderne società mercantili, fondate, dice Smith, su relazioni non gerarchiche, è il principio "liberale" della persuasione a operare, mostrando i vantaggi reciproci che possono derivare dai processi di scambio. In questo moderno mito di civilizzazione, la retorica svolge un ruolo distintivo rispetto alle diverse età della storia, perché attraverso il suo esercizio si esplica il carattere di libertà attribuito al nuovo assetto sociale.

Il nostro mito nasce in età classica, si diffonde presso gli umanisti e continua a echeggiare nel tardo Settecento. Lo lasceremo qui per occuparci di un mito inverso a quelli visti finora. Questa narrazione cupa e violentemente antiumanistica è contenuta nel primo dei dialoghi *Della retorica* di Francesco Patrizi (1562). Vi si trovano tutti i motivi presenti nel mito ciceroniano, ma con connotazioni rovesciate. Nel tempo felice delle origini, gli uomini vivono dispersi, senza aggregarsi in comunità. Alle società umane è contrapposta una comunità più ampia, stretta da vincoli di fratellanza, che comprende uomini e animali:

Né viveano gli uomini racchiusi nelle città [...]. Ma pasceano sparsi qua e là, e misti e non con gli animali [...]. Conciosiacosaché, *conversando essi famigliarmente e ragionando con gli animali e con gli uccelli e con le piante e con gli spiriti apparavano l'uno dall'altro tutte le cose* (Patrizi, 1562, ff. 5v-6r).

Se per Cicerone e Poliziano le aggregazioni civili sono il segno distintivo della *humanitas*, Patrizi non sembra riconoscere qualità specifiche che distinguano gli uomini dagli altri viventi. Neppure l'invenzione del linguaggio è una prerogativa di specie, ma un tratto che accomuna tutti gli enti naturali. Grazie a questo linguaggio originario, gli uomini primitivi potevano sanare gli infermi e risuscitare i morti, diventare immortali, agire direttamente sulla natura spostando montagne e boschi. Al contrario degli uomini di Cicerone, né animali né dei, quelli di Patrizi sono un po' animali e un po' dei: vivono allo stato di natura, come gli animali, in conversazione e fratellanza con essi, ma agiscono sulla natura come dei, «oprando le meraviglie» (ivi, f. 6r).

Questo mondo identico in ogni punto, senza distinzioni apparenti tra i diversi enti di natura, racconta Patrizi, fu spazzato via da un cataclisma. Fu il terrore nato da questo evento a rompere i legami tra uomo e universo naturale. Per difendersi da una natura percepita ormai come ostile, i sopravvissuti prima si aggregarono in branchi, poi si raccolsero in città murate. L'opposizione tra natura e cultura non dipende dunque da un'educazione alla *humanitas* che consente di realizzarne le potenzialità, ma da eventi accidentali che scatenano passioni in grado di separare gli uomini non solo dalla comunità primitiva, ma anche dalla loro stessa natura, originariamente indistinta da quella degli altri esseri senzienti.

Gli ordinamenti sociali non sono un esito della *humanitas* e non nascono in funzione della felicità degli uomini, ma dal loro terrore. E, come le città e le istituzioni, anche la retorica nasce dallo stesso sentimento. A regolare le prime società umane, scrive Patrizi, non fu il diritto, ma la violenza dei più forti, che aggiunse terrore a terrore. Fu contro quest'ordine violento che nacquero le leggi e, con esse, la retorica, quando i più deboli e paurosi costituirono i primi ordinamenti statali per difendersi dai prevaricatori. Patrizi ha chiaro che giustizia e pace sono concetti che si affermano entro il dominio retorico, come frutto di una negoziazione tra pari («i paurosi [...], *consigliatisi insieme*, inventarono il nome della pace e della giustizia»; Patrizi, 1562, f. 7v), ma proprio per questo, ai suoi occhi, essi non sono che nomi vuoti. Analogamente le leggi sono «catene di parole», vincoli fragili e degradati rispetto a quelli di «conversazione [...] e fratellanza» (ivi, f. 5v) che legavano la comunità originaria degli enti naturali.

Il tema della libertà è assente dall'orizzonte di Patrizi, che, nel settimo dialogo, polemizza con la tradizione che legava lo sviluppo della retorica ai regimi repubblicani, più adatti a garantire la libertà d'espressione e la collegialità nelle decisioni politiche. Secondo Patrizi, per contro, l'oratoria non

prospera nelle repubbliche più che nei principati. Il suo prestigio cresce in quei periodi di «licenza» che precedono l'organizzazione della società in Stato, quando le strutture statali non sono ancora definite. In questi periodi di vuoto istituzionale, a dominare nei tribunali e nelle assemblee è «l'uomo di plebe», che, «il più, è sciocco, et ha una fiera in cuore, di molti capi, che abbaiano sempre, tutto l'animo gl'introna, sì che stordito, egli non vede lume, né discerne il vero» (ivi, f. 42r). L'oratore può allora manipolarne le passioni e persuaderlo con proposizioni non vere, ma verosimili e probabili. Cogliamo subito le connotazioni bestiali di quest'immagine, ma accanto a queste se ne affermano altre: la vita interiore dell'uomo di plebe non è solo animalesca, è anche mostruosa e infernale. Come un Cerbero a più teste le passioni gli abbaiano nell'anima e lo rendono sordo a quella verità che la logica mostra senza curarsi di persuadere.

2

La retorica e le "arti sorelle"

A partire dal Cinquecento si assiste a una ridefinizione dello statuto e del campo di applicazione della retorica rispetto alle discipline che nella sua storia sono state sentite come affini: logica e dialettica, grammatica, filosofia morale.

Abbiamo visto come l'*homo rhetoricus* di Cicerone, Poliziano, Smith sia capace di negoziare le condizioni della convivenza tra uomini, senza coercizione né violenza. La coscienza che le proposizioni assiomatiche e non negoziabili della logica siano inadatte a configurare alcuni ambiti dell'esperienza è viva negli umanisti del tardo Quattrocento. È l'argomentazione principale di Ermolao Barbaro nella polemica con Pico e risuona simile, anni dopo, nei commentari del nipote Daniele alla *Retorica* (Barbaro, 1544, c. n.n.):

Ma, perbacco, se tra i cittadini nasce una contesa a proposito di pesi e misure, la bilancia è certa, certo il regolo [...]. Se disputano di numeri [...] basta che si rivolgano agli arbitri [...] cui è affidata la cura di queste materie di minore importanza. Ma se il dissenso riguarda cose della massima importanza: l'onestà, il bene comune, a chi dovremo rivolgerci? [...] ai principi dell'eloquenza, che sono anche i rettori delle città; questi insegnano, conciliano, [...] spingono gli uomini a opinioni veraci (*ad verum sensum*).

La logica e la dialettica, ragiona Barbaro, dirimono le questioni in modo certo e non ammettono dissenso. Il loro campo di applicazione però è limi-

tato a quelle «materie di minore importanza» (il sapere matematico e la filosofia naturale), che non riguardano la vita dell'uomo in quanto uomo. Se invece le materie di dibattito sono quelle «cose della massima importanza» che investono la dimensione propriamente umana dell'esperienza (le materie etico-politiche), allora è la retorica a sanare i conflitti e negoziare l'accordo, orientando i cittadini «ad *verum sensum*», senza allontanarli troppo cioè da quella verità non negoziata cui approda la logica.

Diverso è il rapporto tra logica e persuasione secondo l'antropologia dell'*homo animal* che anima i dialoghi di Patrizi. Qui, come si è visto, la retorica si rivolge al solo «uomo di plebe»; a questo interlocutore e in tempi di «licenza» sono indirizzate le proposizioni non vere ma probabili ricavate mediante l'*inventio* oratoria. Ma una volta definite le istituzioni e le leggi, gli oratori cederanno ai «dottori», agli specialisti, che dirimeranno le materie giuridiche e politiche con il rigore sillogistico della logica.

Riferendosi agli umanisti del Quattro e del Cinquecento, Garin (1993b, p. 120) osservava che in tutti «è presente la coscienza che l'efficacia così del discorso persuasivo come della "invenzione" è connessa con una prospettiva che collochi l'uomo al di fuori di un ordine totalmente definito, e lo riconosca, non solo nella integrità della sua vita, ma nelle sue possibilità di libero artefice». Possiamo guardare con questi occhiali non solo Poliziano e Barbaro, ai quali il discorso di Garin si riferiva di diritto, ma anche, più lontano, Smith. Non vale lo stesso per Patrizi, che, a un anno dalla conclusione del Concilio di Trento, quando non solo le istituzioni statali, ma anche quelle religiose si sarebbero irrigidite nei codici repressivi della Controriforma, vagheggiava un modello di società ordinato in strutture razionali e ben definite.

A queste osservazioni si può aggiungere che il discorso persuasivo mira a negoziare il consenso, presupponendo e incorporando le premesse accettate dal destinatario. L'oratore perciò non tesse il suo discorso nel vuoto, pena l'inefficacia del discorso stesso, ma lo compone tenendo conto del punto di vista dell'uditorio e in previsione delle sue reazioni. In questo il discorso retorico è diverso dalle proposizioni della logica formale, che si sviluppano appunto nel vuoto, perché non ammettono dissenso né riguardo alle premesse né riguardo alle conclusioni, essendo le une e le altre necessarie.

Com'è noto, la separazione di invenzione logico-dialettica e invenzione retorica si consuma con Ramo. La *Retorica* (1548) del suo collaboratore Talon riconfigura il campo della disciplina, che si vede sottrarre il terreno dell'analisi e scoperta dei contenuti, per essere confinata al solo studio delle forme dell'espressione e dell'esecuzione orale: il divorzio di *ratio* e *oratio* è

ormai esplicito. Alla fine del Seicento, sotto l'influenza del metodo cartesiano e della logica di Port Royal, Lamy critica duramente l'argomentazione probabile derivata dall'*inventio* retorica. Se un oratore conosce a fondo la materia da trattare, non sarà necessario ricorrere all'*ars*. Ai luoghi comuni di Aristotele, che non fanno dell'oratore uno specialista, ma gli consentono di trovare argomenti di prova verosimili per ogni materia di dibattito, Lamy oppone un sapere settoriale, fatto di «maximes incontestables par lesquelles il peut résoudre toutes les difficultés» (Lamy, 1998, pp. 451-2). Il suo oratore non si avvale della sapienza retorica per scoprire le argomentazioni più efficaci, ma illustra un sapere elaborato altrove e con altri mezzi. Questa svalutazione dell'*inventio* rovescia la metafora tradizionale della topica come palazzo prodigioso, nelle cui stanze si trovano tesori; l'oratore che bussi «de porte en porte [...] à chaqu'un des lieux communs» (ivi, p. 452) non troverà ora che una sterile abbondanza.

La polemica sulla topica e in generale sul sapere tecnico dell'oratore attraverserà il secolo seguente, sfociando nell'ideale di un'eloquenza spontanea. Già nella riflessione successiva alla riforma ramista, l'indebolirsi del *logos* retorico si traduce da una parte in un riconosciuto primato delle prove soggettive: quelle etiche e patetiche; dall'altra in una concezione della retorica come arte più affine alla grammatica che alla logica o alla dialettica, e volta più all'esegesi che alla produzione del discorso. Seguendo questa linea di sviluppo, la retorica diventerà ben presto un'ermeneutica – e come tale si affermerà ad esempio nelle *Lezioni di retorica e belle lettere* di Smith – o una pedagogia del giudizio estetico.

A una retorica distinta dalla logica e dalla dialettica, ma a esse affine, si oppone un modello di persuasione incentrato sulla sola mozione degli affetti. Il rapporto con la filosofia morale, che Daniele Barbaro poteva collegare all'invenzione di quelle proposizioni verosimili che dirimono le materie etico-politiche, è presto limitato allo studio delle passioni: di quelle che si vorrebbero indurre nel destinatario, di altre esibite dall'oratore per assicurarsi il consenso. Nell'*Advancement of Learning* (1623) Bacone ricorda la triade classica di dialettica, etica e retorica: «Saggiamente [...] Aristotele pone la retorica tra la dialettica e l'etica [...], dato ch'essa partecipa dell'una e dell'altra» (Bacon, 1965c, pp. 311-2). Ma se alla dialettica è affidato il compito «d'insegnare la forma dell'argomentazione» (ivi, p. 309), la retorica si limiterà ad «affidare i dettami della ragione alla fantasia per eccitare il desiderio e la volontà» (*ibid.*).

Il seguito del ragionamento inquadra la persuasione nella cittadella miniaturizzata della coscienza e valorizza un motivo già presente nel mito

del *De inventione*, dove l'eloquenza naturale del primo oratore conciliava gli uomini dispersi e liberava i loro animi da una *dominatrix* tracotante: la *cupiditas*. Bacone richiama l'immagine del dominio prevaricatore degli affetti, che non rispondono alla presentazione della nuda verità e non obbediscono alla ragione. «Tanti dissensi, tanti tumulti e sedizioni fanno invece le passioni dell'anima», scrive, «che davvero la ragione sarebbe imprigionata e resa schiava, se la persuasione generata dall'eloquenza non impedisse alla fantasia di prendere le parti delle passioni» (ivi, pp. 310-1). Nella riflessione di Bacone, l'eloquenza è in via di principio una pratica interiore che preserva l'ecologia della mente. Il suo destinatario privilegiato è la fantasia, a beneficio della quale l'eloquenza produce immagini in grado di conciliare la fantasia alla ragione. Il loro accordo impedisce il colpo di Stato delle passioni e tutela le naturali gerarchie dell'anima. L'immagine della pacificazione delle comunità civili che abbiamo visto in Poliziano e Barbaro si è ormai interiorizzata: le sedizioni che la persuasione è in grado di sventare riguardano ora la città dell'anima. I suoi strumenti non sono più le argomentazioni verosimili, ma le immagini vivide prodotte a vantaggio della fantasia.

Accanto a questa concezione della persuasione come mezzo di auto-educazione morale da esercitare nel foro interiore, possiamo seguire una diversa linea di sviluppo nel rapporto tra oratoria e passioni, che identifica l'eloquenza con la proiezione esterna delle emozioni del retore. Nell'*Art de parler* di Lamy, il rigetto della verosimiglianza e la svalutazione degli argomenti di prova conduce a una parallela svalutazione della negoziazione dell'assenso nelle materie politiche e morali. Se gli uomini concepissero le cose come sono, dice Lamy, ne parlerebbero tutti allo stesso modo, come fanno i geometri con i loro teoremi. Ma se la nostra mente riesce a rappresentarsi tanto univocamente i teoremi della geometria da non ammettere dissenso non è solo perché essi sono oggettivamente incontrovertibili, ma anche perché «ils ne peuvent causer aucun dommage» (Lamy, 1998, p. 479) né ai nostri interessi né al nostro amor proprio.

La rappresentazione di quelle materie che toccano i nostri interessi individuali invece contiene un'inevitabile impronta soggettiva. In queste materie è richiesto il formarsi di una visione condivisa e di conseguenza il sapere del retore. La persuasione tuttavia non consiste in una negoziazione del consenso che tenga conto delle premesse accettate dall'uditorio e delle argomentazioni della parte avversa, ma nella rappresentazione del punto di vista individuale dell'oratore, che, se sufficientemente vivida, il pubblico sarà portato a introiettare e riprodurre per imitazione nella propria coscienza.

za, in virtù del vincolo di simpatia naturale che lega gli uomini. Il segreto della persuasione risiede dunque nell'abilità dell'oratore nell'estrofflettere la propria soggettività, proiettandone all'interlocutore un'immagine esatta.

3

Le regole dell'*ars* e l'eloquenza dell'uomo di genio

Uno degli argomenti di dibattito tra Quattro e Seicento è il rapporto tra le regole dell'*ars* e l'indole individuale dell'oratore, il suo diritto a esprimersi nel discorso mediante le tecniche dell'arte o contro di esse. Durante questo periodo, l'affermarsi del principio di imitazione, incentrato sul primato dell'*ars* rispetto all'eloquenza spontanea, incoraggia la creazione di dispositivi pensati per rendere ripetibile la produzione oratoria degli antichi. Diagrammi, ruote, sistemi di immagini, come quelli ideati da Camillo o Toscanella, miravano a riportare alla memoria dell'oratore le sue esperienze di lettura e a renderle disponibili per la composizione di nuovi discorsi, quasi automatizzando i processi creativi. Grazie a questi dispositivi, il moderno retore poteva impadronirsi dell'eloquenza insuperata dei classici, a prescindere dalle proprie abilità e inclinazioni individuali.

Ma anche da parte di chi non sposava la tendenza all'automazione favorita dalle "macchine retoriche" l'*ars bene loquendi* era spesso pensata come un'arte della citazione. Erasmo e Melantone incoraggiavano i loro allievi a redigere cataloghi di luoghi comuni. E verso la fine del secolo, un manuale specialistico, come il *Modo di comporre una predica* (1584) di Panigarola, liberava l'*inventio* dalla topica. Finito il lavoro preliminare di analisi del tema, «cominciamo d'haver bisogno d'altri, che di noi medesimi, cioè di molti Libri» (Panigarola, 1584, p. 34). Da qui ricaveremo «quasi una selva di tutti i concetti che ci hanno a servire nella proposta materia» (ivi, p. 35). La scoperta degli argomenti di prova non è frutto dei sussidi dell'arte né della creatività dell'oratore, ma della sua memoria di lettore. L'abilità tecnica del retore consiste nel «fare della selva un giardino» (*ibid.*), classificando le citazioni e valutandone il peso argomentativo. È solo in questa sede di giudizio sui materiali raccolti che la topica può rivelarsi utile. La griglia dei luoghi comuni servirà a catalogare le *auctoritates* in serie coerenti e aiuterà a disporre le serie nelle diverse parti del discorso. Si vedrà subito così se la «selva» raccolta in biblioteca è sufficiente o se bisogna correre di nuovo allo scaffale a «formar di nuovo un poco di selvetta» (ivi, p. 54).

Già nei decenni successivi, specie presso gli esponenti della nuova

scienza, comincia a farsi strada la tendenza contraria a valorizzare i doni di un'eloquenza spontanea rispetto a quelli derivati dalle regole dell'arte. Ma è nel XVIII secolo che l'idea di un'eloquenza senza retorica si afferma con forza. Identificata con un moto di effusione del sentimento e intesa esclusivamente come mozione degli affetti, l'eloquenza diventa il riflesso di un'individualità unica e irripetibile, e finisce per radicarsi nella psicologia: preferibilmente, quella eccezionale dell'uomo sensibile. Nel *Discours à l'Académie Française*, d'Alembert scrive:

L'éloquence est le talent [...] d'imprimer avec force dans l'âme des autres le sentiment dont on est pénétré. Ce talent *sublime* a son germe dans *une sensibilité rare* pour le grand et pour le vrai. La même disposition de l'âme, qui nous rend susceptibles d'*une émotion vive et peu commune*, suffit pour en faire sortir l'image au-dehors (d'Alembert, 1967a, p. 305).

Montesquieu, che nella voce *Élocution* dell'*Encyclopédie* tiene conto di queste righe, ammette che, sebbene non serviranno a persuadere, le regole dell'arte sono utili a evitare che «i luoghi davvero eloquenti» (Montesquieu, 2010, p. 521), dettati dalla natura, siano sfigurati da altri, frutto della negligenza o del cattivo gusto. Quest'eloquenza delle emozioni non nasce dall'organizzazione complessiva del discorso. Le diverse parti dell'orazione possono, invece che collaborare alla persuasione, pregiudicare l'effetto di quei segmenti di discorso che soli sono sostenuti da una sensibilità rara e squisita: l'eloquenza del sentire sublime non può che presentarsi per intervalli rapidissimi, come un'eloquenza del frammento.

Il destinatario ideale di questo genere di eloquenza è, a sua volta, un oratore potenziale. Se animato dagli stessi sentimenti dell'oratore e nello stesso grado, egli direbbe le stesse cose e si esprimerebbe allo stesso modo. Il suo genio gli permette di sentire altrettanto altamente e lo distingue dalla maggioranza degli ascoltatori, nei quali l'orazione suscita emozioni superficiali e passeggiere, reazioni animali, quasi meccaniche, perché fondate sull'imitazione. Più che con un'arte della persuasione o della comunicazione, questa eloquenza spontanea si identifica con la sua efficacia emotiva. Eretto a scopo unico del discorso retorico, il *movere* è legato dagli altri *officia oratoris* (*docere, delectare*) e spesso autonomo dalla persuasione stessa. Ma, benché tendenzialmente autoreferenziale, l'espressione delle passioni dell'oratore può elevare, oltre che commuovere, l'anima del destinatario: «en se sentant attendri» – scrive d'Alembert (1967b, p. 275) nelle *Réflexions sur l'élocution oratoire* – «on se trouve en même temps, plus grand, parce qu'on se trouve meilleur». Il discorso eloquente invita il suo pubblico a prendere

coscienza dei propri sentimenti e a contemplarne la grandezza. Innalzando l'anima dell'interlocutore fino al sentire sublime dell'oratore, l'eloquenza isola i due agenti della comunicazione in un gioco di riflessi speculari, in un circuito chiuso di autocontemplazione narcisistica.

Sul finire dell'età moderna, il campo di applicazione della retorica si è esteso, il confine con la poetica è più sfumato, ma l'*ars* ha perso in pertinenza ciò che ha guadagnato in estensione. L'efficacia persuasiva dell'orazione non dipende più dai precetti dell'arte, ma dall'ispirazione creatrice dell'uomo di alto sentire, la cui individualità si riflette nel discorso senza la mediazione del codice. La finalità pragmatica dell'oratoria sembra scivolare nell'irrelevanza, nella stessa misura in cui la funzione comunicativa è secondaria rispetto a quella espressiva. Il ruolo dell'*ars* rifluisce ora nell'esegesi, alla quale fornisce gli strumenti per una descrizione accurata di quei discorsi creati dal libero gioco di un'immaginazione soggettiva.

Fonti

Bacon (1965c); Barbaro (1544); Cicerone (1965); d'Alembert (1967a; 1967b); Lamy (1998); Montesquieu (2010); Panigarola (1584); Patrizi (1562); Poliziano (1952); Smith (1977; 1982; 1985); Talon (1553); Tomitano (1546).

Bibliografia

Garin (1993b); Green, Murphy (2006); Mack (2011); Perelman, Olbrechts-Tyteca (1989).

Rischio

di Giovanni Ceccarelli

1. Il significato che oggi diamo alla parola “rischio” è diverso da quello che le davano i moderni. La pandemia ce lo ha mostrato in modo drammaticamente chiaro mettendo bruscamente fine al sogno degli ultimi decenni di costruire una società “a rischio zero”. Sì, perché nel Novecento, a partire dalla celebre definizione che ne ha dato Frank Knight (1921), il rischio ha coinciso semanticamente con la vittoria della ragione sull’incertezza. Il dilatarsi del primo ai danni di quest’ultima sembrava perfino mettere a tacere le più autorevoli voci del pensiero postmodernista. E così, mentre Ulrich Beck (1986) ci spiegava come la globalizzazione avesse cambiato la natura stessa del rischio, la cultura del «risk management of everything», raccontata da Michael Power (2004), era al lavoro per ricondurre l’incertezza al rischio calcolabile.

Sono *bias* cognitivi e linguistici da tenere a mente quando si prova a tracciare una storia del rischio che, evitando la facile logica del precorrimiento, sia capace di rendere conto della complessa pluralità semantica e concettuale che questa parola ha avuto.

2. Esistono molti tipi di affari in cui le persone accettano di esporre il loro denaro e i loro beni al rischio di perderli (*pecuniam periculo expone-re*). Così si esprimeva all’inizio del Cinquecento il teologo domenicano Domingo Soto, racchiudendo in un’unica categoria l’insieme dei contratti aleatori e sintetizzando un paziente lavoro concettuale cominciato a metà Duecento. Assicurarsi prima di andar per mare, dividersi a sorte un’eredità, comprare un biglietto di una lotteria, sono tutti contratti accomunati dalla stessa matrice, ossia cedere sotto condizione qualcosa che ci appartiene, una condizione che dipende dai capricci della fortuna (Soto, 1569, f. 112r).

Il Quattrocento lascia in eredità all’epoca moderna un’idea di rischio fatta di strati che si sovrappongono tra loro, un intreccio semantico che coinvolge caso, fortuna, sorte, e che rivela una polisemia ancora irrisolta.

“Rischio” è infatti un neologismo che fatica a imporsi, spesso sovrastato da un’impropria traduzione latina, *periculum*, prodotta dalla cultura accademica. Quanto lento sia lo scivolamento nel vocabolario è testimoniato da quello che scrivono due francescani a poco più di un secolo di distanza l’uno dall’altro. Il catalano Francesc Eiximenis (1984, pp. 65-6), che già usa il volgare a metà Trecento, opta per una traslitterazione dal latino, parlando di un *perill* che i mercanti possono trasferirsi l’un l’altro in cambio di denaro. A metà Quattrocento Matteo d’Agrigento (1960, pp. 146-52) è invece pronto a sposare, latinizzandola in *risicum*, la parola da tempo adottata nel linguaggio degli affari. Sì perché, mentre non tutto dell’etimologia è chiarito (*rizq* in arabo significa “compenso dato a ognuno da Dio”), sull’originaria e preferenziale circolazione negli ambienti mercantili non ci sono dubbi. È una matrice dirimente perché, come insegna Peter Bernstein (1996), in tutta la sua storia il rischio è sia concetto, sia metodo predittivo, in un continuo gioco di rimandi tra teoria e sua applicazione pratica.

Risico è infatti il neologismo che i mercanti adottano per trasferirsi vicendevolmente i pericoli del mare, senza per questo mettere in dubbio l’insondabile volontà divina che si manifesta nella fortuna (Piron, 2004, pp. 59-76). Mentre quest’ultima è incommensurabile, il rischio si presta a essere calcolato con un numero che indica la probabilità di un evento futuro, e l’assicurazione marittima ne rappresenterà plasticamente la dimensione innovativa. Bisogna però ricordare che questo cambio di paradigma non è frutto esclusivo della cultura mercantile; sul piano teorico è infatti il gioco d’azzardo a permettere di sancire il valore economico di ciò che potrebbe accadere. Lo mostra Pietro Olivi (2012, pp. 258-60) che, equiparando giochi di dadi e scommesse a un contratto, può a fine Duecento sancire la legittimità dei guadagni che derivano dal prendersi dei rischi.

3. Se nel Quattrocento si danno per acquisiti il valore economico del rischio e la sua commerciabilità, nel secolo che segue entra più decisamente in scena il concetto sottostante e complementare di probabilità. Quest’ultima permette di applicare la matematica alla previsione degli eventi futuri, sottraendola così alla valutazione di specialisti, come assicuratori o giocatori d’azzardo, che facevano leva sulla loro esperienza soggettiva. Si tratta di un percorso molto lungo che ha origine dall’osservazione di quanto accadeva nei giochi di dadi medievali, il cui getto seguiva combinazioni ricorrenti e regolari (David, 1962, pp. 32-3). È così possibile teorizzare che assumersi un rischio abbia un prezzo e che tale prezzo debba rispondere a un principio di equità. Data per acquisita l’assimilazione di azzardo e scommesse a un con-

tratto, sono in vari ad aggiungere che si debba rispettare una proporzione tra esposizione al rischio e guadagno, ossia una *par periculi causa* (Ceccarelli, 2003, pp. 238-55). Si intuisce cioè quella che oggi chiamiamo equipossibilità e che, pur muovendosi in una cornice concettuale eminentemente qualitativa, ci si apre alla calcolabilità su basi quantitative del rischio.

Non è infatti un caso se la matematica del Rinascimento si cimenta con una serie di giochi aritmetici la cui essenza ruota attorno alla probabilità. Benché si tratti di problemi ereditati dai maestri d'abaco medievali, lo sforzo profuso per risolverli è indicativo di un approccio che si sta modificando. Da Filippo Calandri a Luca Pacioli, da Gerolamo Cardano a Galileo Galilei, passando per Niccolò Tartaglia, le menti più brillanti del periodo sono impegnate nella ricerca di nuovi metodi predittivi (Hacking, 1975, pp. 49-56). La novità consiste nel mettere insieme osservazione empirica e calcolo matematico. Anche se ciò non porterà nell'immediato a una formalizzazione della probabilità su basi statistiche, introdurrà quell'approccio frequentista nella valutazione del rischio che è tuttora uno dei cardini del *risk management* (Bernstein, 1996, pp. 53-4).

Cardano ne fornisce l'esempio più chiaro intorno al 1560 con il suo *Libro de ludo aleae*. Se delle rudimentali tavole combinatorie relative al lancio dei dadi circolavano già da tempo, è solo ora che lo studio delle frequenze con cui i punteggi si formano diviene sistematico. Di più, Cardano fa derivare dall'osservazione empirica regole generali che lo porteranno, ad esempio, a teorizzare il calcolo combinatorio. In questo modo è possibile misurare su basi oggettive qual è il rischio che un evento possa accadere. Questo passaggio tuttavia ancora non avviene. Da un lato infatti, gli scritti di Cardano e di altri che avevano avuto la medesima intuizione circolano pochissimo; dall'altro, prevale ancora un concetto di probabilità logica o epistemica che si affida non a calcoli e rilevazioni statistiche, ma all'autorevolezza e alla coerenza di valutazioni soggettive (Hacking, 1975, pp. 53-6; Franklin, 2001, pp. 296-300). È un approccio che ancora oggi è molto seguito – si pensi all'inferenza bayesiana –, che però all'epoca mal si adattava a formulazioni quantitative del rischio (Franklin, 2016).

4. Per questo ulteriore cambio ci vorrà più di un secolo, passando dalla soluzione di un rompicapo matematico e la trasformazione nel significato della parola "probabilità" che ne segue. Con queste premesse sarà possibile spostarsi dallo studio delle frequenze a calcolare il rischio.

È il 1654 quando Blaise Pascal, in un fitto carteggio di lettere con Pierre Fermat, elabora la corretta procedura per il calcolo della probabilità, risol-

vendo il cosiddetto “problema delle parti”, che riguardava l’equa divisione della posta in un gioco di fortuna interrotto prima della sua fine. Schiere di matematici si erano cimentati con il quesito, alcuni dando addirittura la giusta soluzione per poi cadere nell’oblio (Schneider, 2003). Un destino cui Pascal sfugge perché, abbinando al calcolo corretto un quadro teorico formalizzato, approda a una nuova concezione di probabilità, che oggi chiamiamo aleatoria o matematica. Applicando un procedimento aritmetico rigoroso, si scopre che quando si lancia una moneta c’è sempre il 50% di probabilità di fare testa, anche se i venti tiri precedenti hanno dato croce. Pensare che sia più facile che esca testa, come intuizione e probabilità logica suggerirebbero, è sbagliato (Hacking, 1975, p. 60).

Le idee di Pascal sono formalizzate nella *Logica di Port Royal* (1662), opera che godrà di grande successo ma non porterà, nel breve periodo, ad applicare in modo sistematico il nuovo concetto di rischio di cui è portatrice (Daston, 1988, pp. 108-11). Per trovare una ricaduta pratica di quanto il “problema delle parti” e altri giochi matematici insegnavano è necessario un altro passaggio, quello dell’inferenza statistica. Siamo intorno al 1690 quando Jacob Bernoulli, partendo dalla rigorosa base teorica di Pascal, può chiedersi in che modo le informazioni relative a eventi passati possano guidarci nel predire il futuro. È la scoperta del campionamento, ossia dell’acquisire dati circoscritti a un numero limitato ma accurato di casi, per trarne indicazioni attendibili a livello complessivo. L’*Ars conjectandi*, titolo della sua opera pubblicata postuma nel 1713, è appunto una guida per fare congetture sul tutto, partendo da un campione. Bernoulli scopre la legge dei grandi numeri e, così facendo, celebra un matrimonio di lunga durata, quello tra statistica e probabilità matematica. Le tecniche predittive potranno allargare il loro ambito di azione dai giochi di fortuna, per quantificare il rischio di eventi ben più concreti, come ad esempio quello di morte, usando l’indicatore della speranza di vita (Hacking, 1975, pp. 143-65).

5. Questo passaggio nel significato di “rischio” non sarebbe stato possibile senza un parallelo sviluppo nella raccolta e analisi di dati statistici che si compie sul finire del Seicento. Sono le tavole di mortalità ad attirare eruditi e scienziati come John Graunt ed Edmund Halley che, applicando a queste informazioni lo studio delle frequenze, scoprono regolarità e ricorrenze nella loro distribuzione (Bernstein, 1996, pp. 76-88). La discussione pubblica di queste ricerche in istituzioni accademiche come la Royal Society in Inghilterra o la Académie Royale des Sciences in Francia ne incrementa circolazione e influenza (Doron, 2016). Il Settecento si caratterizzerà quin-

di per una diffusa fiducia nella raccolta, sistematica e sempre più sofisticata, di dati relativi alla popolazione nella convinzione di anticipare le tendenze future. Ciò s' inserisce nel più generale affermarsi dell' idea che la realtà sia la risultante di un complesso disordine, capace tuttavia di autoregolarsi a livello aggregato (Sheehan, Wahrman, 2015). Censimenti statistici e probabilità diventano così strumenti di governo di rischi che, su grandi numeri, strumenti matematici quali frequenze e medie consentono di misurare con precisione.

Il prevalere della dimensione aggregata su quella individuale sembra spostare il baricentro nella conoscenza del rischio dal singolo alle organizzazioni (pubbliche o private), ma il processo è più lungo e meno lineare di quanto si è voluto ritenere. Il Settecento non vede affatto un superamento in blocco di una visione tradizionale e legata alla sfera religiosa del rischio; è invece un periodo che si mostra articolato e composito, in cui l' originaria pluralità semantica e concettuale del rischio è appena scalfita dal pensiero illuminista. Emblematico il caso delle rendite vitalizie nella calvinista Olanda che, facendo leva in modo errato sulle tavole di mortalità, anticiperà i dissesti finanziari che caratterizzano il mutualismo sette-ottocentesco (Hacking, 1975, pp. 102-21). Anche l' Inghilterra risulterà refrattaria al cambiamento; il prevalere di un approccio sviluppato per i giochi di fortuna inibirà l' uso del calcolo del rischio in ambito assicurativo e finanziario (Daston, 1988, pp. 139-81).

In questo periodo probabilità matematica e probabilità logica convivono con configurazioni inaspettate. E così, mentre i Lloyd's di Londra continuano a stimare i rischi di mare come facevano gli assicuratori nel Cinquecento (Kingston, 2007), la teologia morale cattolica non esita a sposare i principi del calcolo combinatorio per trovare il giusto prezzo delle lotterie (Franklin, 2001, pp. 316-20). Questa dialettica concettuale è ben rappresentata dal dibattito che si sviluppa tra gli illuministi sul rischio d' inocularsi a fini preventivi il virus del vaiolo (Doron, 2016). La legge dei grandi numeri, che Diderot invocava, per d' Alembert non elimina affatto il pericolo di morte che si presenta inesorabile a ogni inoculazione e a poco serve dire che coloro i quali «s'exposent sur mère [...] courent beaucoup plus des risques que les inoculés» (d' Alembert, 1821, p. 484).

6. A livello individuale il dubbio resta perciò irrisolto: si può correre un rischio perché intuizione e probabilità logica ci dicono di farlo a dispetto di quanto calcolo matematico e aggregazione statistica suggerirebbero? Solo nel secondo Ottocento, quando la distribuzione normale di Gauss e l' uomo

medio di Adolphe Quetelet si accompagnano alla grande scala nell'organizzazione industriale dell'economia, il rischio parrebbe essere "domato" (Hacking, 1990). E tuttavia, proprio quando a fine Ottocento finanza e assicurazioni si affidano in modo sistematico alla potenza di calcolo delle scienze attuariali, si verrà costruendo il caposaldo del liberalismo secondo cui l'assunzione del rischio rappresenterebbe un tratto costitutivo della libertà di ogni individuo (Levy, 2012).

Fonti

d'Alembert (1821); Francesc Eiximenis (1984); Matteo d'Agrigento (1960); Olivi (2012); Soto (1569).

Bibliografia

Beck (1986); Bernstein (1996); Ceccarelli (2003); Daston (1988); David (1962); Doron (2016); Franklin (2001; 2016); Hacking (1975; 1990); Kingston (2007); Knight (1921); Levy (2012); Piron (2004); Power (2004); Schneider (2003); Sheehan, Wahrman (2015).

Riso

di Paolo Vanini

Che cosa accade, innanzitutto e perlopiù, quando ridiamo? Questa domanda, che Heidegger non ha mai formulato, attraversa nondimeno la storia della metafisica occidentale, nella misura in cui la tradizionale definizione di essere umano quale «animale razionale» ha implicato una seria riflessione sul significato del riso quale capacità specificamente umana: da un lato, si è detto che solo l'animale razionale fosse capace di ridere; dall'altro che il riso fosse da condannare in quanto segno di una volontà irrazionale e non propriamente umana. Per comprendere questa oscillazione di significato, nel presente articolo riesamineremo le principali definizioni di riso elaborate nel pensiero filosofico dall'antichità all'epoca contemporanea. Tuttavia è necessaria una premessa metodologica, dato che il concetto di "riso" può essere inteso in due sensi tra loro complementari: o come manifestazione del corpo o come gesto dello spirito.

In quanto essere dotato di un corpo, ossia di un' *esteriorità fisica*, l'uomo è simile al resto degli animali; è però radicalmente diverso da loro, in quanto sarebbe l'unico animale dotato di un'anima razionale, ossia di un' *interiorità spirituale* (Descola, 2021). Nella storia della filosofia occidentale la contrapposizione tra corpo e spirito si è sistematicamente risolta a favore di quest'ultimo, di cui si è affermato il primato ontologico: lo spirito comanda; il corpo obbedisce. Una gerarchia, questa, che costituisce a sua volta il presupposto delle dicotomie cultura/natura e uomo/animale, dove l'uomo è schierato vittoriosamente dal lato della cultura, a dispetto dell'animale, relegato nell'anonimato succube della natura. Ora, se il riso è un fenomeno così interessante da una prospettiva filosofica e antropologica, è proprio perché destabilizza questa gerarchia tra spiritualità umana e corporeità animale. Quando ridiamo, anche se ridiamo per un buon motivo, il corpo prende apparentemente il sopravvento sullo spirito, perché nel momento in cui "si scoppia a ridere", lo spirito perde il controllo sul proprio corpo: per questo i filosofi, patrioti dell'anima, hanno tendenzialmente diffidato del

riso, considerandolo come una specie di trasgressione alle norme della ragione: il riso come anomalia (Critchley, 2004). Eppure non sono mancati i pensatori che hanno proposto un'apologia del riso, mostrando che una vita veramente filosofica, vissuta cioè secondo ragione, non possa prescindere dalla capacità di ridere al momento opportuno.

In questo frangente, le osservazioni sul riso in quanto *fatto fisiologico* (una più o meno accentuata distorsione della bocca, l'aumento di aria espulsa dai polmoni, una certa agitazione del corpo accompagnata da un relativo strepitio della voce ecc.) sono inclini a confondersi con quelle sullo humor in quanto *fatto culturale* (si ride per aver ascoltato una certa barzelletta, per aver assistito a un certo spettacolo, per aver letto un certo racconto ecc.). È dunque necessaria una precisazione terminologica, per quanto approssimativa: "riso" e "humor" non sono sinonimi, nonostante siano due termini strettamente connessi l'uno con l'altro. Non necessariamente il riso è provocato da qualcosa di umoristico: pensiamo all'esempio emblematico del solletico, al bambino che ride per il gioco del cucù o al sorriso di due amici che si incrociano casualmente lungo la strada (Morreall, 1987). In tutte queste situazioni, la *causa* del riso non coinvolge lo humor. Viceversa, quando è l'*effetto* di un input umoristico, il riso è accompagnato da un particolare stato mentale ed emozionale, quello del «divertimento comico» (Carroll, 2014). Nell'ambito di ricerca contemporanea degli *Humor Studies*, per spiegare il riso come fenomeno relazionale all'umorismo, gli studiosi ricorrono a diverse varianti della cosiddetta «teoria della incongruenza» (*incongruity theory*; cfr. Raskin, 2008; Morreall, 2009). Secondo questa teoria l'umorismo è provocato dalla percezione di un'incongruenza tra le nostre abituali aspettative verso la realtà (il mondo come *dovrebbe essere*) e la realtà così come ci appare (il mondo come *è*), nella misura in cui tale incongruenza non è percepita né come un pericolo né come una minaccia, bensì come una *piacevole dissonanza o illogicità* che noi godiamo in quanto tale, proprio perché ci permette di osservare il mondo da una prospettiva inusuale e apparentemente assurda, dove le regole della ragione e delle consuetudini sociali sono momentaneamente sospese. Sorge in ogni caso una domanda: è proprio vero che, quando si ride, la ragione filosofica si assenta?

In realtà la nascita della filosofia nell'antica Grecia è tradizionalmente legata a un aneddoto comico: Talete che precipita nel pozzo mentre contempla le stelle, suscitando il riso più che giustificato della serva tracia che assiste alla scena (Blumenberg, 1988). Talete cade nel pozzo per un eccesso di razionalità, e non per una sua mancanza, mostrando che il confine tra

“serio” e “ridicolo” è più labile del previsto. Come dimostra, in altro modo, il riso di Democrito, passato alla storia come il «filosofo sorridente», ossia colui che rideva di tutto perché aveva compreso che nulla della nostra esistenza nel mondo merita di essere preso sul serio. In Democrito il riso diventa l'espressione di uno scetticismo assoluto, che comporta una critica radicale alla presunta capacità dell'uomo di cogliere l'essenza razionale della realtà (Minois, 2004).

Il riso di Democrito è abitualmente contrapposto al pianto di Eraclito, il pensatore oscuro e dedito alla serietà. Ciononostante è Platone, il padre della metafisica occidentale, a essere presentato come il primo filosofo dichiaratamente ostile al riso (Morreall, 2009; Carroll, 2014). Questa etichetta è dovuta in particolar modo a due dialoghi platonici, il *Filebo* e la *Repubblica*. In primo luogo si fa riferimento al passo del *Filebo* (48c-50b) in cui Platone, tramite la voce di Socrate, afferma che il riso derivante dall'umorismo è legato a un vizio morale, quello dell'ignoranza di sé: ad essere ridicoli sono coloro che fingono di essere più saggi o più forti di quel che sono e che, proprio per questo, vengono derisi da noi. Ridendo della loro ignoranza, che è un male, noi affermiamo la nostra superiorità nei loro confronti, che è un bene, e questo ci provoca piacere; tuttavia tale piacere, che si manifesta nel ridere, ha origine da un male, l'ignoranza altrui per l'appunto, che si riflette sul nostro riso, che rivela perciò un elemento di malevolenza. In secondo luogo, si fa riferimento al passo della *Repubblica* (388c-389a), in cui Socrate dice che i guardiani della città ideale non dovrebbero ridere (e non dovrebbero nemmeno essere esposti a raffigurazioni poetiche di dèi che ridono), poiché il riso comporta una mancanza di autocontrollo razionale: il riso, in questo frangente, tradisce un violento *disequilibrio* all'interno dell'anima, e per questo motivo un buon guardiano dovrebbe esercitarsi a non ridere.

Al riguardo sarebbe opportuno sottolineare due aspetti. Nel *Filebo*, il punto su cui insiste Platone è il seguente: nel senso più preciso del termine, ad essere ridicoli sono solo i «deboli» che si fingono potenti, poiché, una volta smascherati, non possono reagire in alcun modo per difendere la propria posizione; viceversa, i «potenti» che si fingono saggi, più che ridicoli, risultano «terribili e odiosi», poiché, una volta smascherati, possono usare la loro forza per vendicarsi di coloro che hanno denunciato la loro ignoranza. I deboli ignoranti ci fanno ridere; i potenti ignoranti ci incutono terrore. In altri termini, l'ignoranza di sé è un male soprattutto quando contraddistingue chi detiene il potere, perché il potente è sempre nella posizione di deridere sia chi è nel vero sia chi è nel falso. Motivo per cui, nella *Repubblica*,

viene ribadito che un guardiano non dovrebbe abituarsi a ridere, perché, in considerazione della sua posizione di potere, un guardiano che ride potrebbe facilmente prendere l'abitudine di deridere le regole a cui è tenuto a obbedire: tra cui la regola che gli impone di non usare il proprio potere a discapito dei cittadini a lui sottoposti. Per Platone, dunque, il riso si traduce in un vizio morale quando è accompagnato dall'ignoranza di sé e dal potere, dato che la somma di questi tre fattori può consentire al più forte di legittimare la propria violenza (e derisione) nei confronti del più debole. Ma il riso, in quanto componente essenziale della vita umana, non viene condannato da Platone, che, proprio nel VII libro della *Repubblica* (816d-e), ricorda come non sia possibile apprendere ciò che è serio senza ciò che è ridicolo, dato che la dialettica è sempre una dialettica tra contrari. Ad essere ridicoli non sono coloro che ridono, ma coloro che, per eccesso di serietà, credono che in ogni circostanza della vita l'unico strumento legittimo sia la scienza pura: un giudizio superficiale, oltre che non veritiero (Casertano, 2020). Un giudizio confutato nella stessa persona di Socrate, che nel *Simposio* viene paragonato non casualmente a un Sileno, ossia a una maschera comica che nel riso grottesco trova un suo tratto caratteristico. Socrate, infatti, è maestro della *dissimulazione ironica*: finge di non sapere ciò che in realtà sa con lo scopo di direzionare il suo interlocutore nella direzione della virtù e della verità: il suo non è il riso di un buffone che vuole ingannare, ma quello di un saggio che usa la dissimulazione come uno strumento pedagogico, per farci comprendere la differenza tra idea e simulacro. Il riso socratico, così come lo ritrae Platone, è allora un riso regolamentato dalla ragione, e in questo senso è un riso più virtuoso che comico (Amir, 2019).

Nella scia di Platone, anche Aristotele si occuperà del riso, arrivando a formulare la celebre definizione secondo cui, «fra tutti gli esseri viventi, solo l'uomo conosce il riso» (*De partibus animalium*, III, 10). Aristotele osserva che soltanto l'animale razionale ha la capacità di ridere, anche se il riso, qualora non addomesticato dalla ragione, può avere effetti negativi sulla vita e del singolo e della comunità. Da una prospettiva estetica, come viene detto nella *Poetica* (V, 1449a), il riso e il ridicolo sono temi trattati dalla commedia, che è infatti una forma artistica che dipinge gli uomini peggiori della media, «non però riguardo ad ogni male, ma rispetto a quella parte del brutto che è il comico. Ed infatti il comico è in qualche errore o colpa, ma che non provoca né dolore né danno, come, per prendere il primo esempio che ci si presenta, la maschera comica, che è sì brutta e stravolta, ma non causa dolore». Qui Aristotele contrappone la commedia (una forma d'arte che degrada l'uomo perché lo rappresenta inferiore alla media, anche

se con lo scopo di farci divertire) alla tragedia (una forma d'arte che innalza l'uomo perché lo ritrae superiore alla media), suggerendo che, quando si tratta di comico, è opportuno non esagerare. Un principio che egli riprende in modo più esteso nell'*Etica nicomachea* (IV, VIII, 3), in cui osserva che la saggezza morale consiste nel situarsi nel giusto mezzo tra l'eccessiva ridicolaggine del buffone e la mancanza di senso dell'umorismo del villano. Coloro che si situano a metà tra questi due eccessi, sapendo scherzare nel luogo e nel modo opportuno, sono dotati della virtù del buon umore, in greco *eutrapelia*, «segno distintivo di buona educazione e di equilibrio, [e] punto di arrivo dell'addomesticamento del riso nella buona società» (Minois, 2004, p. 78).

Cicerone, riadattando il concetto aristotelico di *eutrapelia* al contesto latino, enfatizza la stretta connessione tra filosofia e retorica, affermando che un buon retore deve «adeguarsi alle circostanze, moderare le proprie battute, avere il dominio sulla propria lingua e sobrietà nei motti di spirito» (*De oratore*, II, 60, 247), in modo tale da saper suscitare il riso nel modo e nel luogo opportuno, proprio come farebbe un ipotetico Socrate.

In modi diversi, dunque, Platone, Aristotele e Cicerone mostrano che il riso è esteticamente ed eticamente “bello” se e solo se si conforma ai dettami della ragione; quando li disattende, invece, il riso non solo diventa un segno di “bruttezza”, ma anche potenzialmente sovversivo. Il riso si configura come un fattore di disordine sociale quando si rivolge a quegli aspetti dell'esistenza che non possono essere oggetto di derisione, in quanto sono a fondamento della stessa comunità civile, come le leggi, la religione e il sacro. In questi casi il riso è condannabile come un gesto *tanto immorale quanto irrazionale*, che è preferibile evitare sia per il bene proprio che per quello altrui.

Come raccomanderà di fare Epitteto, che, da una prospettiva stoica, vede nel riso un'emozione che sfugge pericolosamente al controllo della ragione. Viceversa, da una prospettiva neoplatonica, Porfirio recupera la lezione aristotelica e, nell'*Isagoge*, definisce il riso come «proprio dell'uomo»: soltanto l'animale razionale, tra tutti gli animali, è capace di ridere, anche se in lui questa facoltà rimane in stato di potenza e passa in atto soltanto quando occorre (Tagliapietra, 2013b).

In epoca medievale, sarà la filosofia scolastica a farsi erede di Aristotele e Porfirio. All'inizio del VI secolo Boezio, nel suo commento all'*Isagoge*, conferma l'idea per cui il riso è una prerogativa dell'uomo razionale; così come, nel IX secolo, il monaco Notker Balbulus riformula la definizione affermando che l'uomo è un animale mortale, razionale e capace di ride-

re: «homo est animale mortale, rationale, risus capax» (Minois, 2004, p. 164). Da un punto di vista puramente teoretico, quindi, il riso è posto quasi sullo stesso livello della ragione, quale tratto peculiare che distingue l'uomo dalla bestia. Tuttavia, il giudizio cambia quando il riso è considerato da un punto di vista pratico e morale. Con il cristallizzarsi della teologia cristiana e della spiritualità monacale il riso viene gradualmente connotato in termini diabolici, ossia come l'espressione del Maligno rintracciabile sul volto umano. Lo si vede chiaramente nella regola dell'ordine di san Benedetto, che si diffonde in tutto l'Occidente cristiano e che inserisce il riso in un sistema triadico composto da «silenzio, bocca, riso»: il silenzio rappresenta la virtù, la bocca l'organo da sorvegliare, il riso il peccato. Difatti il riso si trova all'estremità di un'altra triade di peccati da non commettere, dopo le buffonerie – *scurrilitates* – e le parole inutili e nocive – *verba otiosa* (Prezzo, 1994, p. 13).

Nell'immaginario cristiano medievale, il riso simboleggia la *tentazione satanica* a cui il saggio deve saper resistere: ridere significa schierarsi dalla parte del diavolo, respirare aria di inferno. In compenso il riso ritrova la sua legittimazione simbolica nel carnevale, la festa in cui si celebra il «mondo al contrario»: una festa durante la quale tutti i cristiani hanno il diritto di ridere, in quanto hanno tutti il dovere di indossare una *maschera* comica (Bachtin, 1979). Durante i giorni di carnevale le regole che valgono nel resto dell'anno sono momentaneamente sospese, proprio perché il mondo carnevalesco mette in scena una parodia del mondo quotidiano fondata sul principio cerimoniale dei riti di inversione e del travestimento: il povero si traveste da ricco, il ladro da giudice, la preda da cacciatore, il buffone da prete, e così di seguito. Questo capovolgimento dei ruoli sociali implica una sovversione degli imperativi morali, che funziona però esclusivamente nel contesto festivo del carnevale, terminato il quale tutto torna come prima: le gerarchie vengono ristabilite, le maschere vengono abbandonate, e il riso torna ad essere una tentazione a cui il fedele non deve cedere.

Nella filosofia rinascimentale la funzione del riso viene rivalutata, alla luce anche di una mutata concezione metafisica della condizione umana. L'uomo, concepito come fa Ficino nei termini di un microcosmo capace di mediare tra la dimensione terrena e la dimensione celeste del macrocosmo, occupa questo posto privilegiato in virtù della sua costitutiva *ambiguità*, essendo egli una creatura per metà animale e per metà spirituale. Il paradosso della natura umana consiste nel fatto che l'uomo non può rinunciare a nessuna di queste componenti, pur potendo fallire in entrambe le direzioni della propria esistenza, perché incapace di trovare un giusto equilibrio

tra razionalità e animalità: solo l'uomo, infatti, può essere concepito nello stesso tempo come un animale ridicolo o come un angelo decaduto. Su un piano filosofico, la necessità di trovare un punto di incontro tra spiritualità e corporeità comporta l'esigenza di ridefinire i rapporti tra *vita contemplativa* e *vita attiva*: gli umanisti italiani del Quattrocento (come Brunì, Valla e Alberti) dipingono il saggio non più come un monaco stoico che ha rinunciato a ridere per meditare chiuso in una cella, ma come un intellettuale che si impegna attivamente nella vita politica della propria città. A cambiare, adesso, è l'ideale stesso di «virtù», che viene ripensato in termini non puramente razionalistici, ma civili nel senso più ampio del termine, e per due motivi. Da un lato si enfatizza che «saggezza» e «piacere» non sono concetti contrapposti ma reciproci, perché la virtù consiste innanzitutto nella capacità dell'uomo di fare del bene nei confronti di un altro uomo, qui ed ora nella vita terrena. Dall'altro lato si afferma che il vero saggio è colui che ha compreso la natura ambigua non solo degli esseri umani, ma dello stesso mondo in cui essi vivono: un mondo che, non casualmente, viene dipinto come un «gioco serio», dove tutto è il contrario di ciò che appare e in cui è pressoché impossibile distinguere con certezza il vero dal falso, il serio dal faceto, la finzione dalla realtà (Culianu, 2017).

In un mondo del genere, il riso non si qualifica soltanto come una reazione naturale al "gioco" che siamo chiamati a giocare; più profondamente, diventa un modo stesso, e forse il più efficace, per comprendere la natura contraddittoria della realtà circostante: "ridere del mondo" significa averlo interpretato nel modo corretto. Una massima che verrà ripresa da Erasmo nel suo *Elogio della follia*, una satira filosofica che recupera l'immaginario carnevalesco del mondo sottosopra per affermare la paradossale verità metafisica secondo cui, nella realtà, tutto è finzione e illusione. Erasmo prima paragona metaforicamente il mondo a una *commedia teatrale*, in cui ogni essere umano non è altro che un attore chiamato a indossare la propria *maschera* e a recitare il proprio ruolo; poi ridicolizza la pretesa dei filosofi di togliere le maschere dal volto di questi attori per svelare il vero volto degli esseri umani. In quanto forma di travestimento, la maschera *nasconde* il vero volto dell'attore; tuttavia, proprio in quanto maschera, essa rappresenta l'*essenza* del personaggio interpretato dall'attore medesimo. Di conseguenza, se all'attore togliessimo la sua maschera mentre recita sul palcoscenico, oltre a rovinare lo spettacolo, lo priveremmo della sua stessa identità: un attore senza maschera non è un essere umano più reale; semplicemente, *non è* più un attore. In questo frangente Erasmo recupera la metafora platonica dei Sileni di Alcibiade, comparando gli uomini a dei Sileni *al contrario*:

creature la cui *forma esterna* è quella di animali razionali e dediti al bene ma la cui *essenza interiore* è quella di bestie grottesche dedite al male. È precisamente questo tragicomico contrasto tra interiorità ed esteriorità a suscitare il riso di Madama Follia, la quale osserva che la sapienza non consiste nell'identificare la verità con la serietà (come spesso fanno i filosofi e i teologi), bensì nel realizzare che «tutte le cose umane [...] hanno due facce affatto diverse».

L'immagine del mondo umano come una realtà silenica – in cui follia e sapienza si scambiano perpetuamente i rispettivi ruoli, provocando così il riso del saggio – sarà una costante del pensiero umanista del XVI secolo, in questo erede del motto erasmiano per cui gli argomenti «serissimi e utili» devono essere trattati in modo «tanto elegante quanto dilettevole e giocoso» (Ginzburg, 2002, p. 44; Piaia, 2015). Ritroveremo questo tratto silenico in opere molto diverse tra loro, come l'*Utopia* di Thomas More o il *Gargantua e Pantagruel* di François Rabelais, fino ad arrivare ai *Saggi* di Montaigne, dove la questione del riso riporta in primo piano la dicotomia tra uomo e animale. Secondo Montaigne gli uomini tendono a ridere in modo dogmatico, ossia giudicando come innaturale e ridicolo tutto ciò che non corrisponde alla loro arbitraria definizione di razionalità (arbitraria perché dipende da una serie di parametri consuetudinari, che sono a loro volta il risultato di una costruzione sociale, grazie a cui gli appartenenti di una certa comunità delimitano il perimetro della stessa comunità). In questo senso, l'animale razionale ride innanzitutto di coloro che egli reputa “non razionali”: in primo luogo, gli altri animali, che non casualmente considera come strumenti da sfruttare per i propri interessi; in secondo luogo, i “barbari” e i “selvaggi”, ossia quegli uomini che sembrano comportarsi come “bestie” per il semplice motivo che seguono consuetudini diverse dalle nostre. Montaigne – per criticare i modi con cui gli europei stavano conquistando il Nuovo Mondo – mostra con sguardo da etologo e antropologo *ante litteram* che i comportamenti dei selvaggi (al pari dei comportamenti degli animali), se osservati attentamente, non giustificano in alcun modo né l'accusa di irrazionalità mossa nei loro confronti né la pretesa di schiavizzarli sotto il falso pretesto di un'opera di civilizzazione. Per questo è così importante, per Montaigne, dimostrare che uomini e animali sono entrambi soggetti capaci di pensare:

Quando gioco con la mia gatta, chi sa se lei non fa di me il suo passatempo, più che io di lei? [...] non c'è ragione di ritenere che le bestie facciano per inclinazione naturale e forzata le stesse cose che noi facciamo per nostra scelta e nostra arte.

Da effetti simili dobbiamo indurre facoltà simili, e riconoscere di conseguenza che quello stesso raziocinio, quello stesso ordine che noi seguiamo nell'agire è anche quello degli animali (*Saggi*, II, XII: Montaigne, 2012, p. 821).

Come un naturalista attento a ogni sorta di dettaglio, Montaigne scruta le infinite somiglianze e le infinite differenze tra uomo e animale: è da questa comparazione che nasce il suo riso scettico, e non più dogmatico: il filosofo ride perché, contrariamente alle più consolidate aspettative metafisiche, ha scoperto di non essere l'unico animale nel cosmo in grado di ridere e pensare (Montaleone, 2019). Come dimostrano i numerosi trattati di fisiognomonia che vengono pubblicati nel XVI secolo – di cui il più noto è il *De humana physiognomonia* (1586) di Giambattista Della Porta – il volto degli animali è capace di esprimere un'ampia gamma di intenzioni ed emozioni, che si configurano come un possibile metro di paragone per comprendere le attitudini e i temperamenti degli esseri umani. Il riso si configura in questo frangente come un oggetto di indagine fisiologica, preannunciando quello che accadrà nel XVII secolo con Cartesio e Cureau de La Chambre.

Nel 1649 Cartesio compone *Le passioni dell'anima*, un'opera che tratta le passioni umane non da una prospettiva etica (come qualcosa di contrario alla virtù), bensì fisica, ossia come una manifestazione di alcuni meccanismi inerenti al corpo, che di per sé non sono né giusti né sbagliati. Propriamente parlando il riso non è una passione, ma un'espressione del volto che accompagna alcune particolari emozioni: in misura minore la gioia e lo stupore, in misura maggiore l'odio, il disprezzo e lo scherno. In termini puramente fisiologici, il riso è innescato da un afflusso d'aria espulsa dai polmoni con una brusca spinta del sangue, il quale proviene dalla milza, che secondo Cartesio si dilata sotto l'effetto di un improvviso stupore (quando ci accorgiamo di ammirare o odiare qualcuno più del previsto). Questo afflusso d'aria verso l'esterno esercita una pressione sui muscoli della gola, del diaframma e del petto, che sono poi quelli che fanno muovere il viso: «il riso è semplicemente questa azione del viso e il suono squillante e disarticolato della voce» (*Le passioni dell'anima*, art. 127). In termini psicologici, però, il riso è sospetto, perché tradisce un sentimento di malevolenza e superiorità del soggetto che ride nei confronti del soggetto deriso. Inoltre, dalla prospettiva dualistica cartesiana, il riso segnala un preoccupante sopravvento della *res extensa* sulla *res cogitans*, poiché si presenta come un processo meccanico che sfugge al controllo della ragione e che si concretizza in smorfie e sogghigni privi di qualsiasi dignità filosofica: rido, dunque non penso; o forse penso solo a odiare.

Quando Cureau de La Chambre, consigliere del re di Francia e suo primo medico, pubblica nel 1663 *Les caractères des passions*, quasi una cinquantina di pagine sono dedicate alla descrizione dell'uomo che ride: un uomo che muore a forza di ridere, dato che La Chambre ritrae il riso come una crisi di isteria o epilessia, una specie di delirio di inaudita violenza capace di interrompere la stessa vita: «A volte questa agitazione arriva ad eccessi tali da produrre gli stessi effetti di una droga, liberando le ossa dalle giunture, causando sincopi e alla fine portando alla morte» (Minois, 2004, p. 508). Come Cartesio, La Chambre sottolinea che tanto più si ride quanto meno si pensa, ipotizzandone anche la causa: quando un uomo scoppia a ridere, è sempre inconsapevole del vero motivo per cui sta ridendo, perché un soggetto consapevole di quel che gli accade non ha mai voglia di ridere. Il riso viene qui descritto come un istinto esclusivamente umano, ma nel senso peggiorativo del termine, in quanto proprio di un animale deviato e incapace di autocontrollo.

Ad ogni modo è Hobbes a formulare la più decisa condanna del riso fondata su premesse filosofiche. Per Hobbes l'uomo è un animale egoista che, perennemente alla ricerca di ciò che gli dà piacere, non desidera altro che ottenerlo. Gli uomini migliori traggono piacere dal sentimento della loro grandezza; quelli peggiori, dal sentimento dell'altrui debolezza. Nel *Leviatano* (1651), Hobbes (1974, p. 48) afferma che un uomo ride se e soltanto se è un pusillanime, ossia se ha bisogno di paragonarsi con qualcuno che egli reputa inferiore a sé stesso per potersi, conseguentemente, sentire superiore agli altri: «Il gloriarsi repentino è la passione, che produce quelle smorfie chiamate riso». Il riso, dunque, deve essere bandito dalla società, perché tradisce il sentimento della vanagloria e del disprezzo verso il prossimo. Con la serietà di Hobbes siamo agli antipodi dello scetticismo di Montaigne: il riso non rivela più una comprensione adeguata della realtà, ma provoca una visione distorta e depravata del mondo. Per iniziare a capire, secondo Hobbes, bisogna smettere di ridere.

La concezione hobbesiana del riso, nel Settecento, sarà confutata in modo radicale da Francis Hutcheson, uno dei maggiori esponenti dell'Illuminismo scozzese. Secondo Hutcheson, noi ci consideriamo superiori alle ostriche, eppure non ridiamo di loro. Esempio provocatorio, che gli permette di osservare che solo in alcuni casi si ride per affermare la propria superiorità, dato che nella maggioranza dei casi il riso è provocato da altri motivi. Anticipando quella che verrà poi nominata *incongruity theory*, Hutcheson si focalizza sul riso in relazione all'umorismo e osserva che noi ridiamo in modo umoristico quando assistiamo a una congiunzione

inaspettata tra due concetti o fenomeni che abitualmente giudichiamo incompatibili: la causa del ridere si trova in contrasti come quelli tra «idee di grandezza, dignità, santità, perfezione, e idee di bassezza, mediocrità, o empietà» (Hutcheson, 2016, p. 50). Si tratta di una sintesi dialettica paradossale, che amplia la nostra concezione del possibile poiché coinvolge elementi della realtà che presumeamo escludersi a vicenda. Richiamandosi alla *Lettera sull'entusiasmo* (1708) di Shaftesbury – che aveva teorizzato la funzione antifanatica dell'umorismo –, Hutcheson mostra che il riso umoristico segnala uno scostamento da una norma altrimenti data per consolidata, che adesso è lecito mettere in discussione. Non c'è nulla di indiscutibile per chi si appropria al mondo con uno sguardo umoristico. Per questo il riso è un alleato del pensiero razionale e della tolleranza e un nemico del dogmatismo.

Nel contesto dell'Illuminismo europeo di fine Settecento anche Kant si occuperà del riso, definendolo «un'affezione che deriva da un'aspettazione tesa, la quale d'un tratto si risolve in nulla» (*Critica del giudizio*, § 54: Kant, 1974a, p. 194). Kant inserisce questa osservazione al termine dell'*Analitica del sublime*, e non casualmente, dato che descrive il riso come il *doppio parodico* del sentimento del sublime, che a sua volta era stato caratterizzato come un «un piacere negativo». Quando uno spettatore si trova al cospetto delle forze soverchianti della natura, argomenta Kant, egli assiste a uno spettacolo che eccede le forze della sua immaginazione: il sublime naturale è sproporzionato, o non conforme, rispetto alle nostre facoltà di rappresentazione, e provoca la rivelazione dell'impotenza del nostro intelletto. L'ammissione di tale impotenza, però, si traduce immediatamente nel suo opposto dialettico, in quanto è la condizione necessaria per pensare la totalità del senza-limite: l'uomo non può rappresentare il sublime, ma il pensiero del sublime gli rende intuitivamente presente la capacità del suo spirito di trascendere il sensibile. Nel sublime, dunque, si presenta alla coscienza ciò che non può essere rappresentato per concetti: questa impossibilità del concetto non implica un esilio della ragione, ma la consapevolezza che il limite della verità rappresentativa non può essere adeguatamente espresso da nessuna lingua o concetto. In questo senso, per Kant, il sublime costituisce un gioco serio che non ci fa ridere, bensì che ci offre «l'occasione a pensare molto» (ivi, p. 173). Viceversa, quando il soggetto ride, è perché assiste a una scena la cui conclusione non offre al pensiero nessun oggetto di riflessione, oltre a non essere traducibile in concetti: lo spettacolo comico, a differenza dello spettacolo sublime, rappresenta un inceppo al principio di causalità, un cortocircuito della logica, un'intro-

missione dell'assurdo nel reale. In questo senso Kant descrive il riso come la conseguenza di un'aspettativa *delusa* della ragione, perché a risolversi *in nulla* è proprio la nostra pretesa di una risposta logica e consequenziale, che soddisfi le esigenze dell'intelletto. Motivo per cui, non troppo consequenzialmente, Kant deduce che il riso, implicando un «dispiacere dell'intelletto», può spiegarsi soltanto come un piacere del corpo. E qui, nella scia della fisiologia cartesiana, Kant ipotizza che il riso sia una delle conseguenze che la rappresentazione oscillante della realtà provoca nel corpo, il quale, grazie al gesto della risata, si rilassa e favorisce la propria salute.

L'elemento di originalità portato da Kant consiste nel fatto che egli non contrappone riso e ragione, poiché interpreta il riso come la manifestazione di una frattura interna alla ragione medesima. Il *nulla* che emerge dal riso non è un puro non-senso, ma un orizzonte di senso paradossale verso cui la ragione si espone. Così perlomeno Kant verrà letto dai romantici, che vedranno nell'orizzonte aperto dal comico un paesaggio al contempo *sublime* e *grottesco*. In questo frangente, è importante menzionare *L'essenza del riso*, un saggio scritto da Baudelaire nel 1855, in cui egli esamina i rapporti tra il comico, l'arte delle caricature e il grottesco. Baudelaire specifica di voler trattare questo tema in quanto «filosofo e artista», poiché è interessato quel particolare genere di caricature che sanno introdurre «questo inafferrabile elemento del bello perfino nelle opere destinate a rappresentare all'uomo la sua particolare bruttezza fisica e morale» (Baudelaire, 1976, p. 526). Per Baudelaire non si può comprendere la bizzarra natura della bellezza umana se ci si ostina a ignorare l'inquietante ambivalenza dell'animale razionale e la proteiforme disarmonia del cosmo. Non esiste nulla di puro nell'universo e nell'esistenza umana, motivo per cui la difformità, l'ambiguità, l'inatteso, il duplice, l'irregolare, la distorsione sono tratti indispensabili della bellezza. Tratti che vengono manifestati in modo inequivocabile dalla più equivoca delle espressioni umane, ossia il riso: una smorfia del viso con cui l'uomo tradisce la propria consapevolezza di essere superiore alle bestie ma infinitamente inferiore al divino. Per questo, conclude Baudelaire, «il riso è *satanico*, e dunque profondamente umano. [...] in effetti, siccome il riso è essenzialmente umano, è essenzialmente contraddittorio, perché è nello stesso istante il segno di una grandezza infinita e di una miseria infinita» (ivi, p. 532).

Della miseria umana come faccenda ridicola si occuperà anche Kierkegaard, per il quale il riso si presenta come una questione metafisica (e non solo estetica), dato che egli interpreta l'umorismo in termini religiosi. Secondo Kierkegaard l'esistenza è un problema religioso perché è una faccenda essenzialmente comica, che riguarda, tra le altre cose, il rapporto con-

troverso tra l'interiorità dell'uomo quale creatura finita e l'assoluto quale orizzonte infinito. Nella sua tripartizione dell'esistenza in stadio estetico, etico e religioso, Kierkegaard pondera su come sia possibile per l'uomo *saltare* da uno stadio all'altro, convertendo la propria anima a forme sempre meno ingannevoli di essere. L'ironia e l'umorismo giocano qui un ruolo fondamentale perché non indicano semplicemente un espediente retorico, ma particolari «determinazioni d'esistenza» attraverso cui il soggetto scopre l'inganno della propria soggettività, *ne ride*, e se ne allontana per diventare *un altro*: per diventare migliore e scoprire, dunque, il suo «vero nome», quello con cui Dio stesso lo avrebbe chiamato al momento decisivo (Lippitt, 2000).

Ridere come disinganno: è Nietzsche che, in chiusura del XIX secolo, fa del riso il gesto metafisico per eccellenza, necessario per l'oltrepassamento della tradizionale dicotomia tra bene e male. Sono numerosi gli aforismi dedicati al riso nel pensiero di Nietzsche, che non vede in esso una mancanza di serietà, bensì il solo modo per accettare la tragicità della condizione umana. A ridere della vecchia morale e dei cosiddetti valori sacri della religione, infatti, è Zarathustra, che ordina agli uomini di «ridere dei loro grandi maestri di virtù e santi e poeti e redentori del mondo» (Nietzsche, 1976, p. 222). Non si tratta tanto di elaborare una filosofia del riso, quanto di ridere della filosofia, liberandosi in tal modo dell'illusione della verità: «Dovreste imparare a ridere, miei giovani amici, pur volendo rimanere assolutamente pessimisti; forse, sapendo ridere, un giorno manderete al diavolo tutte le consolazioni metafisiche, e prima fra tutte la metafisica stessa» (Nietzsche, 1972, p. 14). In questo senso il riso di Nietzsche inaugura l'epoca contemporanea, in cui tutte le certezze metafisiche dell'animale razionale sono messe alla berlina.

È probabilmente questo uno dei motivi per cui il comico e l'umorismo sono temi centrali del dibattito filosofico di inizio Novecento. Proprio nel 1900 Bergson pubblica *Il riso. Saggio sul significato del comico*, opera in cui il riso viene interpretato come un gesto sociale (e non individuale) attraverso cui si stigmatizza un comportamento anomalo potenzialmente minaccioso per il resto del gruppo (Le Breton, 2019). Il riso svolge una funzione correttiva: segnala al soggetto deriso che non si sta comportando nel modo dovuto, come il pedone che inciampa goffamente sul marciapiede e che viene deriso perché avrebbe dovuto camminare con più attenzione. Nel contesto della vita sociale, secondo Bergson, i comportamenti inadeguati tradiscono una certa rigidità del carattere o una certa incapacità del soggetto di adattare la sua volontà e i suoi movimenti ai cambiamenti della realtà circostante.

Noi ridiamo di una persona quando, invece di comportarsi *come una persona* capace di intendere e volere, si comporta *come una marionetta* priva di volontà. Bergson ipotizza che l'arte comica consista principalmente nell'esasperazione di questo principio, vale a dire nella rappresentazione di personaggi teatrali che mettono in scena la degradazione dello spirito umano a ingranaggio meccanico. Egli sostiene che i personaggi comici fanno ridere poiché offrono la visione di un essere umano totalmente dominato dai "fili" del proprio vizio caratteristico (avarizia, malizia, gelosia ecc.), al punto da essere ridotti alla condizione di un burattino costretto a ripetere meccanicamente lo stesso gesto, la stessa frase o lo stesso pensiero. Da qui la famosa formula del comico come «un meccanismo applicato al vivente» (Bergson, 2002, p. 35), che indica la possibilità per cui il personaggio comico non sia altro che una marionetta *travestita* da persona. A farci ridere, perciò, sarebbe la visione di questo bizzarro "travestimento", che implica un'inversione ontologica tra oggetto inanimato e soggetto spirituale. Si tratta di un dettaglio importante, poiché significa che noi ridiamo di qualcuno solo se lo trattiamo come un oggetto verso cui non è necessario mostrare empatia. Per questo Bergson deduce che il riso esiga «qualcosa come un'anestesia momentanea del cuore» (ivi, p. 6).

Da una prospettiva psicanalitica, il riso potrebbe allora essere paragonato a una momentanea anestesia del Super-Io. Perlomeno è in questi termini che sembra descriverlo Freud, quando sostiene che i motti di spirito liberano l'energia impiegata dalla coscienza nel reprimere sia il principio di piacere sia i sentimenti tendenziosi non ammessi in società: il riso è la manifestazione fisica di un sollievo provocata dalla liberazione di una pulsione psichica repressa. Facendo proprio il gergo scientifico del tempo, Freud concepisce la mente umana come una macchina a vapore nella quale l'energia mentale funziona come l'acqua, in grado di scorrere in alcuni condotti ma non in altri e costretta a cercare uno sbocco quando la pressione in una tubatura diventa eccessiva (Carroll, 2014, p. 46). In questo senso Freud vede nell'umorismo una reazione sovversiva dell'Io nei confronti delle pressioni del Super-Io, grazie a cui il soggetto riesce a convertire il dolore in una forma di piacere, mantenendosi padrone della realtà esterna. Questo, specifica Freud, vale anche in quelle circostanze in cui l'umorista si trova ad affrontare una situazione oggettivamente senza vie d'uscita, come il condannato a morte che, portato sul patibolo di lunedì mattina, commenta: «Comincia proprio bene questa settimana!».

Pirandello, nel 1908, pubblica *L'umorismo*, un saggio di letteratura in cui l'umorismo viene distinto filosoficamente dal comico, dato che i due

concetti vengono considerati come «il risultato di un atteggiamento opposto del soggetto verso l'oggetto di derisione» (Pirandello, 2001, p. 67). Il comico è ciò che suscita il riso e che, in qualche modo, ci allontana da coloro di cui ridiamo; l'umorismo, viceversa, non ci fa ridere dell'altro, ma ci fa *sorridere insieme all'altro*. Nell'umorismo, la derisione si tramuta in riflessione e riconoscimento, in quanto l'umorista non mira a criticare una specifica categoria di persone, valori o difetti, ma lo stesso sistema di giudizio con cui i difetti, i valori e le persone vengono definite e catalogate. L'umorista svela il lato farsesco delle certezze con cui gli uomini interpretano il mondo, mostrando nello stesso istante che ciascuno di noi è il protagonista di una farsa di cui è anche spettatore. Per questo il riso non si traduce in riso fragoroso, bensì in uno stato d'animo «di perplessità» e scetticismo, connotato da quello che Pirandello (2001, p. 191) definisce il «sentimento del contrario». Si tratta di quel sentimento in virtù del quale lo spettatore che ride si riconosce soggettivamente come un attore potenzialmente ridicolo. E dunque sorride, con empatia nei confronti degli altri interpreti sul palco.

Nel dibattito attuale sul significato del riso, una delle posizioni più originali è quella elaborata da Simon Critchley. Richiamandosi all'antropologia filosofica di Helmuth Plessner – che negli anni Quaranta aveva individuato nel riso una prova dell'*eccentricità* ontologica degli esseri umani rispetto agli animali – Critchley (2004, pp. 43-53) riflette sul rapporto tra riso e humor, ossia sul senso da attribuire alla capacità umana di ridere di sé e del proprio corpo. Il presupposto fenomenologico del discorso è la distinzione tra «essere un corpo» e «avere un corpo»: a differenza dell'animale, che semplicemente *è* il proprio corpo, l'uomo *ha* il proprio corpo, nel senso che riesce a percepirlo come una cosa separata dal sé psichico. L'uomo, in quanto *soggetto* cosciente di sé, può distanziarsi dal proprio corpo e relazionarsi a esso come un *oggetto* su cui riflettere, ma che non gli appartiene mai completamente. Il riso nascerebbe, allora, dalla rivelazione tragicomica di questa frattura o appercezione originaria, ossia dal fatto che noi in quanto animali razionali *non abbiamo* il corpo che *siamo*: «Lo humor opera sfruttando il divario fra essere un corpo e avere un corpo, cioè, per così dire, fra l'aspetto *fisico* e quello *metafisico* dell'essere umano» (ivi, p. 45). Riprendendo le riflessioni di Bergson sul tema, e confrontandole con quelle dell'artista e avanguardista Wyndham Lewis (fondatore del vorticism), Critchley nota che noi ridiamo sia di una persona che si comporta come una cosa sia di una cosa che si comporta come una persona. Un filosofo che si crede una rapa è altrettanto divertente di una rapa che consulta un volume di Plutarco. Apparentemente, la «persona-divenuta-cosa e la cosa-

divenuta-persona» creano lo stesso effetto comico. Da un punto di vista filosofico, però, la metamorfosi della cosa in persona complica la faccenda, perché rivela che i travestimenti comici hanno in primo luogo a che fare con i *corpi* dei protagonisti, e solo successivamente con le loro attitudini caratteriali. Se osservato dall'esterno, infatti, un uomo è semplicemente un corpo fisico che occupa più spazio di una rapa: seppur di dimensioni diverse, l'uomo e la rapa sono innanzitutto due *cose* che si offrono allo sguardo dello spettatore. Da questo punto di vista, un filosofo che legge un libro dovrebbe apparirci altrettanto ridicolo di una rapa che legge un libro, perché in entrambi i casi assistiamo alla medesima «anomalia fisica», ossia a due cose (cioè oggetti corporei) che si atteggiavano da persone (cioè soggetti razionali). Se non accade questo è perché noi, proprio come Bergson, presupponiamo solo nell'uomo una facoltà interna che dall'esterno non è osservabile: la ragione. «Questo pensiero imprime all'argomento una svolta interessante. Non è tanto una persona che si comporta da cosa o viceversa, che sta alla radice del comico, bensì – sorpresa! – *una persona che si atteggia da persona*» (ivi, p. 58). Un essere umano che si comporta come un essere umano, pretende necessariamente *di non essere una cosa*: per questo, agli occhi di Crichtley, risulta potenzialmente ridicolo, perché tutte le evidenze sono contrarie alle sue pretese di spiritualità.

Nel momento in cui ride, invece, l'uomo assomiglia a una persona che *non* si atteggia da persona. Quindi, paradossalmente, soltanto quando ride un uomo non dovrebbe apparire ridicolo. Ammesso che non cada in un pozzo, perché troppo impegnato a ridere con un altro compagno di viaggio.

Fonti

Baudelaire (1976); Descartes (2003b); Erasmo da Rotterdam (2014); Freud (1972); Hobbes (1974); Hutcheson (2016); Kant (1974a); Montaigne (2012); Nietzsche (1972; 1976); Platone (1991).

Bibliografia

Amir (2019); Bachtin (1979); Bergson (2002); Blumenberg (1988); Carroll (2014); Casertano (2020); Crichtley (2004); Culianu (2017); Descola (2021); Ginzburg (2002); Le Breton (2019); Lippitt (2000); Minois (2004); Montaleone (2019); Morreall (1987; 2009); Piaia (2015); Pirandello (2001); Prezzo (1994); Raskin (2008); Tagliapietra (2013b).

Rivoluzione

di *Alfonso Maurizio Iacono*

Sul piano storico-politico il concetto di rivoluzione, a differenza che sul piano astronomico, ha assunto il significato di un evento che produce rottura, mutamento violento, precipitazione, catastrofe. Esso tende a tradurre in senso laico la visione apocalittica dei profeti biblici, sostituendo alla fine del mondo e della storia un rinnovamento e una rinascita capaci di spezzare l'evolversi del progresso nel suo ineluttabile procedere attraverso un'accelerazione del tempo e un suo precipitare. Tutto ciò diventa paradigmatico con la Rivoluzione francese, che, a differenza di quella americana, da cui pure ha mutuato molte idee, ma che fu una battaglia contro la Gran Bretagna, ha carattere di uno scontro violento interno al popolo francese. Questo carattere di lotta interna si è poi affermato in tutte le successive rivoluzioni fino al Novecento (fallite o vittoriose) in tutta Europa e poi al di là dell'Europa.

Un punto filosoficamente rilevante è il rapporto tra la Rivoluzione francese e l'Illuminismo. Si prenderà qui come esempio la posizione di Kant.

I

L'Illuminismo e la Rivoluzione francese

Nella definizione che Kant dà dell'Illuminismo, il riferimento al tempo storico è esplicito ed evidente, ma esso si presenta in una connotazione particolare, come la possibilità offerta da un evento (l'esistenza di Federico II di Prussia e del suo governo illuminato), dopo il quale l'uscita dalla minorità, che per Kant è l'essenza dell'Illuminismo, si pone solo come una questione etica di volontà.

È la consapevolezza storica del non ritorno che delinea la cornice al cui interno deve esser fatta la scelta individuale. Sembra che per Kant vi sia un nesso assai significativo e importante fra la nozione di irreversibilità nella

storia e la nozione di eticità nell'agire sociale e individuale. C'è qualcosa, nella definizione di Kant, che riecheggia il problema storico del cristianesimo. Dopo Cristo gli uomini non sono più gli stessi, hanno la possibilità di scegliere. Salvarsi dipende da loro. Dopo Cristo non si torna indietro: l'idea di irreversibilità della storia di fronte a cui gli uomini sono chiamati in prima persona a decidere da che parte stare, impone e determina lo spazio dell'alternativa. Analogamente al modo in cui interpreta e definisce l'Illuminismo, Kant interpreterà la Rivoluzione francese nei termini dell'irreversibilità storica. A suo parere, infatti, quel che conta di un evento storico come la Rivoluzione francese è il modo di pensare degli spettatori che si rivela *pubblicamente* e che esprime una partecipazione universale e disinteressata, dunque morale, vicina all'*entusiasmo*, a favore di una parte degli attori contro un'altra. Un evento violento come la Rivoluzione francese ha a che fare con l'opinione pubblica che ne determina il senso morale, un'opinione pubblica che è fatta di spettatori esterni alla lotta e allo scontro. Se infatti il conflitto è interno alla Francia, ciò che tuttavia vi accade riguarda tutta l'Europa che vi assiste. Inoltre, non sono, per così dire, i fatti e i misfatti che l'hanno determinato, a dare il senso del progresso morale di tale evento. È evidente che se uno dovesse ripensare a quel che è accaduto, per esempio al Terrore, vorrebbe di certo ritornare indietro e togliere a quell'evento la partecipazione e l'entusiasmo. Ma per Kant non si tratta di questo. Al di là del successo o del fallimento della Rivoluzione dall'*interno*, decisivo è il punto di vista *esterno* degli spettatori riguardo a due momenti di fronte ai quali non si torna più indietro: il *diritto* di ogni popolo di darsi da sé una costituzione; il *fine* che è quello di rifiutare per principio la guerra di aggressione.

È il rapporto fra irreversibilità dell'evento e scelta esistenziale a far sì che il tempo storico-sociale si incroci con il tempo degli individui e a determinare il significato che Kant dà al concetto di progresso morale. Quest'ultimo sembra segnalare più il punto di non ritorno che non il passaggio in avanti, sembra rappresentare più un mettersi alle spalle che non il raggiungimento di una meta.

2

Esodo e Apocalisse tra liberazione e rivoluzione

Vi è una linea che separa e congiunge i concetti di *rivoluzione* e di *liberazione*. Anche se tale linea si è imposta soprattutto tra Ottocento e Novecento, essa tuttavia affonda le sue radici nella tradizione biblica.

Alle visioni apocalittiche viene opposto storicamente e idealmente un libro antimessianico come l'*Esodo*. E questa opposizione si era configurata come alternativa tra coloro che, scegliendo l'apocalittica, erano stati attratti da una visione di rivoluzione radicale, e coloro che, scegliendo l'*Esodo*, erano stati attratti da una visione di liberazione:

L'Esodo può al principio sembrare più semplice del messianismo. È stato spesso contrapposto al messianismo. Ma come è già evidente dal lavoro dei commentatori ebraici del Medioevo, non ci sono minori difficoltà per l'ideale dell'esodo che per quello dell'utopia alla fine del mondo. C'è però una differenza: che l'apocalissi si può lasciarla alla responsabilità di Dio, mentre, come si accorse Mosè, l'esodo è responsabilità dei capi di stato, anche se sono profeti (*Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo nella tradizione giudaica*, in Momigliano, 1987, p. 106).

Questa diversa attribuzione di responsabilità rappresenta indubbiamente una differenza di non poco conto fra la tradizione apocalittica e la tradizione dell'Esodo. Certamente non può essere trascurata o sottovalutata. La delega concessa ai capi di Stato, a differenza di quella concessa a Dio, può essere revocata. Si tratta di una differenza di non poco conto, che tuttavia ha un prezzo piuttosto alto, ma inevitabile: la contingenza. Quello stesso per cui la libertà e l'autonomia – Kant la chiamava l'uscita dallo stato di minorità – si acquistano al prezzo dell'insicurezza e dello smarrimento impliciti in una scelta siffatta. Da questo punto di vista l'*Esodo* sembra più vicino alla Cabala di Isacco Luria rispetto alla tradizione apocalittica, a cui invece questa si collega. Nella visione di Luria, che affascinò e influenzò tra gli altri Robert Fludd, Henry More, Newton (a proposito di Newton, è da vedere la nota di Pierre Coste traduttore di John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, IV, 10, chez Pierre Mortier, Paris 1742, quatrième édition, p. 253; trad. it. Locke, 2001, pp. 713-4. A questo riguardo, ha osservato Bréhier, 1965, p. 97: «Locke [...] ci fa conoscere la spiegazione curiosa che Newton offriva sul modo con cui Dio ha creato la materia: immaginava che essa venisse formandosi in quella parte della immensità divina da cui Dio si ritraeva, e proprio per il solo fatto del suo ritrarsi»), Schelling, Dio crea il mondo *contraendosi*, lasciando, di conseguenza, spazio alla storia che, come appunto disse Vico, è stata fatta dagli uomini. Lo spazio lasciato agli uomini è lo spazio lasciato alla loro responsabilità rispetto al male, ma anche, nello stesso tempo, alla loro possibilità di essere autonomi nelle loro scelte, alla loro facoltà di revocare i loro capi. E ancora, è uno spazio lasciato esposto alla contingenza della storia. Andando ancora più in là, si potrebbe immaginare che Dio, *contraendosi*, operi quell'atto di onnipotenza che è,

nello stesso tempo, una rinuncia all'onnipotenza. Hans Jonas (1999, p. 298) ha raccontato un mito alla maniera di Platone:

se Dio e il mondo sono semplicemente identici, allora il mondo, in ogni momento e in ogni condizione, presenta la sua pienezza, e Dio non può perdere e neppure vincere. Piuttosto, affinché il mondo sia, e sia per se stesso, Dio rinunciò al proprio essere; si spogliò della sua divinità per riottenerla dall'odissea del tempo, caricata del raccolto accidentale di una imprevedibile esperienza temporale, trasfigurata o forse deformata da tale odissea.

Da qui un primo movimento della vita e un nuovo linguaggio del mondo. L'eternità ottiene forza con l'autoaffermazione e il Dio che si risveglia può affermare che la creazione è buona. «Si badi però», continua Jonas, «che insieme alla vita venne la morte e che la mortalità è il prezzo che la nuova possibilità dell'essere ha dovuto pagare per sé» (*ibid.*). Hans Jonas cerca l'immortalità e la trascendenza entro questo gioco rischioso di un Dio che, nel processo dell'evoluzione, pencola tra il bene e il male, tra il successo e il fallimento.

E poi trema, perché l'urto dell'evoluzione, retto dal proprio slancio, oltrepassa la soglia dove finisce l'innocenza e un criterio completamente nuovo di successo e fallimento prende possesso della posta divina. L'avvento dell'uomo significa l'avvento del sapere e della libertà e con questa dote, estremamente a doppio taglio, l'innocenza del mero soggetto della vita che realizza se stessa fa posto al compito della responsabilità disgiungendo bene e male (*ivi*, p. 300).

Ma, si cerchi o no un Dio, l'autonomia è un saperne fare a meno. Gli uomini si sentirebbero assai meno protetti nelle loro azioni da un'autorità che dall'alto desse senso a ciò che essi fanno, ma, nello stesso tempo assai più liberi, autonomi e responsabili nel confrontarsi con il male e con la verità, e nel fare la storia. Anche in questo senso, un senso che non può togliere il dolore e la paura dal cuore degli uomini, la via esiste man mano che viene percorsa. Del resto, la scuola di Isacco Luria stava a Safed, in Oriente, dove i cabalisti arrivarono in seguito alla diaspora del 1492. La strada che dalla Spagna porta a Safed va da Occidente a Oriente.

3

Rivoluzione come lotta per l'autonomia e la libertà collettive

La rivoluzione è una delle possibili affermazioni e realizzazioni dell'autonomia e della libertà di un popolo. Kant aveva visto nell'opinione pubblica

un elemento importante di partecipazione dei popoli non direttamente coinvolti nella lotta. A partire dalla seconda metà del XIX secolo, l'opinione pubblica si fa sempre più importante, ma, nello stesso tempo, comincia a confondersi con lo spettacolo che coinvolge persone e cose. Le esposizioni universali diventano lo spettacolo delle merci. Ma, in generale, lo spettacolo è costituito da spettatori che sono soli anche quando si trovano insieme agli altri, ma nella folla. L'*audience* del teatro prospettico palladiano e del cinema è fatta da un insieme di individui soli che assistono allo spettacolo come se fossero dentro la caverna di Platone. Lo spettacolo, in questo senso, è l'opposto della cooperazione pianificata con altri che permette lo sviluppo della facoltà della specie umana, ma che è anche un potente mezzo di sfruttamento. Riconquistare l'autonomia e la libertà del cooperare, liberandosi del dispotismo del capitale che comanda il lavoro, è l'obiettivo della rivoluzione proletaria che trasforma gli spettatori passivi in attori della vita collettiva.

Ma la riduzione della politica a spettacolo è la condizione dei prigionieri incatenati che vi assistono passivamente. Anche se, come scrissero Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista*, i proletari non hanno che da perdere le loro catene, la seduzione dello spettacolo li tiene fermi. Come aveva osservato poco meno di un secolo prima Diderot, raccontando il suo sogno di essere nell'antro di Platone, i prigionieri che cercavano di liberarsi dalle catene erano più di uno, e tutti correivano il rischio di essere emarginati e di diventare capri espiatori, perché tra i prigionieri si erano infiltrati «re, ministri, preti, dottori, apostoli, profeti, teologi, politici, bricconi, ciarlatani, artisti facitori di stupefacenti illusioni e tutta la genia dei mercanti di speranze e di paure» (Diderot, 2009, p. 27), insomma tutti quei ciarlatani i quali, come avrebbe detto Kant qualche anno dopo, erano pronti a prendersi cura degli uomini fino a rendere loro impossibile quell'autonomia che egli identificava con il "pensare da sé" e con l'Illuminismo.

4

Dopo le rivoluzioni: liberazione e pratiche di libertà

In uno dei suoi ultimi interventi, una lunga intervista, Michel Foucault suggerisce due tipi di distinzione: la prima è quella fra liberazione e pratiche di libertà, la seconda è fra stati di dominio e relazioni di potere. Si tratta di distinzioni che emergono dall'esperienza delle rivoluzioni e delle lotte di liberazione di questo secolo, ma che vanno estese alle condizioni di vita

politica di uno Stato democratico odierno. Dopo che le rivoluzioni si sono compiute e le lotte di liberazione sono terminate con una vittoria, dopo che un'azione liberatrice ha raggiunto lo scopo, non soltanto il problema del dominio e di chi lo esercita si presenta di nuovo, ma vi si aggiunge qualcosa in più: l'autorevole legittimazione di uno stato che porta con sé anche il dominio della parola "libertà", ormai segnata dal processo rivoluzionario o liberatorio e resa *sacra*. Criticare il riprodursi di uno stato di dominio entro un contesto dove la libertà è stata resa sacra da un processo rivoluzionario o liberatorio, diventa allora assai difficile, se non impossibile. Si è spossessati anche del nome e della parola. Il dominio affermato in nome della libertà, in seguito a un atto storico che *è stato effettivamente liberatorio*, tende a rendere inefficace ogni critica che ha per scopo l'uscita dalla minorità e l'autonomia. A differenza di ciò che pensava Kant due secoli fa, oggi il problema non è *soltanto* quello di realizzare, grazie alla volontà, ciò che è già stato posto potenzialmente dalla storia, cioè un contesto di libertà oggettiva a partire dal quale si rende possibile l'uscita dalla minorità. Oggi si è aggiunta una complicazione: ottenute le condizioni di libertà grazie a una rivoluzione o a una lotta di liberazione, queste, come in una sorta di metamorfosi, finiscono con il convivere con nuovi modi di essere del dominio. Il dominio risorge sotto le spoglie della libertà. Tutto ciò non ha niente a che vedere con filosofie del potere che ci raccontano una storia senza storia dove il dominio appare immutabile ed eterno, e ci invitano a desistere da ogni lotta perché tanto sarebbe inutile.

A proposito di liberazione e di pratiche di libertà, Foucault (1998c, p. 274) afferma:

sono sempre stato un po' diffidente nei confronti del tema generale della liberazione, nella misura in cui, se non lo si tratta con qualche precauzione e all'interno di certi limiti, rischia di riportare all'idea che esiste una natura o un fondo umano che, in seguito a alcuni processi storici, economici e sociali, si è trovato mascherato, alienato o imprigionato dentro meccanismi, e da meccanismi di repressione. In base a quest'ipotesi, basterebbe far saltare i chiavistelli repressivi perché l'uomo si riconcili con sé stesso, ritrovi la sua natura o riprenda contatto con la sua origine e restauri un rapporto pieno e positivo con sé stesso.

Il ritrovar sé stessi dunque non va inteso come la scoperta di qualcosa di sé che era nascosto, non è un ricongiungersi con sé stessi. Anzi, secondo Foucault, è illusorio pensare a una liberazione come risposta definitiva al problema del potere e del dominio, presupponendo utopisticamente un mondo nascosto da svincolare, luogo della pienezza dei rapporti, dove po-

tere e dominio in qualche modo scompaiono. È proprio negando alle relazioni di potere il diritto di esistenza in una società liberata dalla repressione che si finisce con il consentire l'affermarsi di uno stato di dominio paradossalmente legittimato dalla liberazione.

Non voglio dire che la liberazione o questa o quella forma di liberazione non esistano: quando un popolo colonizzato cerca di liberarsi dal suo colonizzatore, si tratta certamente di una pratica di liberazione. Ma sappiamo benissimo che [...] la pratica di liberazione non basta a definire le pratiche di libertà che saranno in seguito necessarie affinché quel popolo, quella società e quegli individui possano definire in modo autonomo delle forme ammissibili e accettabili della loro esistenza o della società politica. È per questo motivo che insisto sulle pratiche di libertà piuttosto che sui processi di liberazione, i quali, lo ripeto, hanno un loro posto, ma non mi sembra che possano definire da soli tutte le forme pratiche di libertà (ivi, pp. 274-5).

Perché i processi di liberazione hanno bisogno delle pratiche di libertà? E ancora, perché è necessario il mantenimento della tensione fra processi di liberazione e pratiche di libertà? La risposta è semplice: ogni processo di liberazione che esaurisca in sé tutte le pratiche di libertà finisce con il trasformare le relazioni di potere in stati di dominio.

Questo è il tema con cui devono continuare a misurarsi concetti come *rivoluzione e liberazione*.

Fonti

Diderot (2009); Kant (1994b; 2013a); Locke (2001); Marx, Engels (1968); Schelling (1991).

Bibliografia

Benjamin (2002); Bréhier (1965); Busi (1998); Foucault (1998c); Habermas (1973); Hutin (1979); Jonas (1999); Momigliano (1987); Raulet (1996); Scholem (1986; 1998); Tsel (1990).



Scetticismo

di Marco Sgattoni

1. Il recupero dello scetticismo nel quadro della filosofia moderna avviene nell'autunno del Rinascimento, tardi rispetto al rifiorire di tutte le maggiori opere della Grecia antica. La pubblicazione della prima traduzione latina di Sesto Empirico (*Pyrrhonianarum hypotyposewn libri III*) risale al 1562 per mano del celebre tipografo calvinista Henri Estienne II, figlio d'arte; poi, nel 1569 viene ripubblicata insieme ai sei libri *Adversus mathematicos* ma, questa volta, a cura del cattolico Gentian Hervet: una curiosa vicenda editoriale che nasconde, almeno superficialmente, un coinvolgimento diretto dell'opera con l'inasprirsi dei conflitti religiosi che faranno proprio della Francia un teatro di guerra.

Anche altre ragioni hanno contribuito alla rinascita dello scetticismo. Proprio nella traduzione dal greco al latino il movimento umanistico aveva affinato la sua *ratio* lungo tutto il Quattrocento seppure secondo un principio paradossale che vizia la sfida dei cultori dell'antico: lo sforzo filologico esercitato su codici *mendosi et corrupti* è sempre destinato all'insoddisfazione seppure nel puntuale ripristino di una corteccia comunque ormai vuota, perché la parola è nel tempo e imprescindibile si impone la necessità di coglierne la mutevolezza cosicché non rimanga presenza inerte e vana. Un'amara esperienza che si potrebbe compendiare nella lettura scettica del motto *veritas filia temporis*, che genera una tensione agonistica in cui lo scrittore moderno rivendica la legittimazione del proprio tempo se non addirittura la necessità di imporre una dimensione esistenziale e individuale all'interpretazione. Si tratta di tradurre nella precisa consapevolezza che ogni cultura è continua trascrizione, traduzione di precedenti esperienze che, trasferite in altri contesti, portano nuovi frutti e permettono di scoprire nuovi orizzonti. In questo senso si stava imponendo anche l'uso del volgare, per scongiurare che la filosofia antica «sterile divenisse» (*Dialogo sulle lingue*, in Speroni, 1542, p. 35). La difesa del valore delle traduzioni si viene a inserire in una visione della storicità delle lingue, del loro valore convenzionale e strumentale,

per esprimere i più raffinati concetti della speculazione razionale, la quale non vuole «parolette e ciance» ma la «cognizione delle cose» (*ibid.*). In ragione dell'oggetto, storici e filologi si dimostrano meno preoccupati di restituire il dettato originario della dottrina scettica, anche laddove le lacune dei testi e le incertezze della traduzione sembravano aver causato guasti insanabili e provocato un tale stravolgimento dell'immagine dei protagonisti da offendere, almeno in apparenza, il buon senso dei lettori moderni.

La tragica visione che riduce la moderna filosofia a ritratto dell'antica, che adora corpi e reliquie di santi, inseguendo le favole delle parole, sogno e ombra della vera materia dell'intelletto, mal si adatta all'atteggiamento scettico e, in questo senso, è quanto mai emblematica la suggestione esercitata dal ritrovamento dell'opera di Sesto nel racconto introduttivo di Estienne, che descrive una sorta di intima metamorfosi. Nel recupero del compendio dedicato a Pirrone di Elide, capostipite del movimento scettico, alcuni studiosi hanno individuato una delle più forti ragioni di discontinuità tra Medioevo e Rinascimento, altri l'hanno ridimensionato relegandolo a ultimo capitolo del lavoro filologico degli umanisti, impegnati a misurarsi con la ricerca, trascrizione e commento di ben più preziosi reperti dell'epoca classica, in una sorta di ordine valoriale. Resta comunque innegabile una imponente storia degli effetti anche nella manualistica filosofica moderna ascrivibile a ferventi lettori (*nouveaux pyrrhoniens*) e detrattori dello scetticismo. Così Estienne diventa suo malgrado il capostipite non riconosciuto di un gruppo composito di autori che non si sono accontentati soltanto dei riferimenti scettici presenti nelle opere di Aulo Gellio, Diogene Laerzio, Cicerone e Agostino.

Tutto prende forma in un'epoca assiale come il Cinquecento che segna la fine di un mondo di conoscenze e valori tradizionali messi in crisi dall'emergere di realtà diverse. La scoperta degli indigeni delle Americhe, di nuove terre e nuovi cieli, con l'affermarsi di concezioni astronomiche ispirate alle teorie copernicane e in contraddizione con le Scritture, non comporta la sola frantumazione di un antico, organico e ordinato sistema cosmologico e spirituale, ma la lacerazione della stessa unità cristiana, compromessa per sempre dall'atrocità di guerre sanguinarie tra cattolici e protestanti (*huguenots*). E non può essere un caso se sono proprio francesi i due curatori di entrambe le traduzioni latine del *corpus* sestano che per la prima volta impegnano i torchi tipografici, in una cornice storica segnata a fuoco dalle istanze riformiste e controriformiste.

Nella prefazione alle *Hypotyposes* – dedicata al suo sodale Henri de Mesmes –, Estienne fa da subito esplicito riferimento alla parola σκέψις per

annoverarsi tra gli epigoni dello scetticismo. Racconta di una febbre quarantana che lo avrebbe allontanato dagli studi, e condannato ad aborrire i libri al punto che non solo la vista ma addirittura il loro pur minimo pensiero lo nauseasse; poi, come di fronte a una imprevista epifania, ritrova e rivaluta le pagine di Sesto e si dedica con rinnovata solerzia a portarne a compimento la traduzione in latino per combattere ogni forma di fanatismo. Attraverso la filosofia pratica di Sesto, Estienne prende le distanze dai pregiudizi e scherza sui dogmatici, sulle loro presunte verità, che sono la vera materia dello scetticismo antico, per poi tornare all'attualità e alla questione delle questioni: «Nos autem ut ludicris omissis ad seria veniamus, Dogmaticos cum Scepticis in Dei notitia comparemus» (Estienne, 1562, p. 6). Dal momento che Sesto sostiene chiaramente di essere indotto all'ἐποχή anche al cospetto delle dispute teologiche, Estienne si sente costretto ad ammettere di non poter condividere la medesima posizione e lo attesta chiaramente: «Quae quamvis ita sint, Sceptices tamen nec ipse fautor esse nec alios fautores efficere velim» (ivi, pp. 6-7). Di qui sorge spontanea la domanda: perché pubblicare questo compendio della filosofia scettica? Estienne finge di non saper rispondere, ribadendo il principale obiettivo del suo studio: combattere empietà e dogmatismo – «Primum ut nostri seculi Dogmaticos impios philosophos ad insaniam redigam» (ivi, p. 7). Del resto, così nasce lo scetticismo, per opposizione: ogni cosa costituisce il rimedio del suo contrario; ma se storicamente non se ne può parlare senza coinvolgere stoicismo ed epicureismo nel più ampio quadro della filosofia ellenistica, nel Cinquecento, l'arsenale pirroniano viene scagliato contro rivali incidentali, piegato e interpretato per usi diversi su fronti incompatibili. L'esempio chiave è dato da Gentian Hervet, cattolico intransigente, che riprende il lavoro di Estienne e lo arricchisce con la traduzione dei sei libri che Sesto compone *Adversus mathematicos*.

2. Nella sua breve introduzione, Hervet radicalizza le posizioni del suo predecessore, orientando il potenziale antidogmatico dell'arsenale scettico contro *Calvinistis nostris*, colpevoli di sfidare l'autorità del vescovo di Roma, successore dell'apostolo Pietro, come gli abitanti di Cafarnao (*Capharnaitarum*) che per empietà non hanno semplicemente prestato fede alla parola. Hervet rivolge agli ugonotti la medesima maledizione che si legge nel Vangelo di Matteo (*Mt* 11, 23). A differenza dei pagani, ai protestanti si rimprovera di aver conosciuto e rinnegato. *Mutatis mutandis*, Sodoma esisterebbe ancora se avesse avuto il privilegio di assistere ai miracoli compiuti a Cafarnao.

Le lacerazioni della Chiesa, indebolendola, sottraggono dignità ed efficacia ai suoi comandamenti anche nelle attività missionarie. In questo senso, il ricorso allo scetticismo diviene strategico *intus* per ristabilire un ordine e governare i fedeli, ma soprattutto *foris*, come tecnica per sollevare dubbi e discordia al di là della propria giurisdizione, screditando la Babele della filosofia pagana per esortare all'unica fede cristiana.

Con l'esplicito richiamo all'*Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* di Gian Francesco Pico della Mirandola – «Quanto usui autem esse possit Sexti Empirici commentarius ad tuenda Christianae religionis dogmata adversus externos philosophos, pulchre docet Franciscus Picus Mirandulanus in eo libro quo Christianam tuetur philosophiam adversus dogmata externorum philosophorum» (Hervet, 1569, f. 2v) –, Hervet rilancia un'urgenza sentita viva ancor prima della Riforma, un'urgenza che si sostanzia nel rigido conformismo controriformistico, che risulta profondamente distante dalle aspirazioni antidogmatiche del cristiano riformato Estienne, che interpreta lo scetticismo non solo in chiave apologetica, ma anche come strumento di progresso e di avanzamento nella conoscenza. In Hervet permane invece un atteggiamento dogmatico, evidente nel suo leggere la filosofia pirroniana come totalmente asservita alla centralità della tematica religiosa: «Quo magis miror esse nostris temporibus exortos novos quosdam Academicos, qui gloriae sibi fore ducunt, si veteri et vera Christi spreta religione, novae et adulterinae haeresis sint sectatores» (ivi, f. 3v). Nello scetticismo, Hervet trova conferma che non esiste alcun sapere umano che possa dirsi fondato al punto da rimanere incrollabile né alcuna scienza tanto certa da poter durare stabilmente se assediata da speculazioni e argomenti ostili. Di qui, il savonaroliano invito a deporre quelle *humanae litterae* che si limitano solo a gonfiare l'orgoglio senza edificare altro; e lo scetticismo può contribuire a promuovere il falò delle vanità per abbracciare con umiltà i precetti propri della cristianità: la fede nella rivelazione, la speranza nei beni promessi e l'obbedienza ai dettami della religione che si è imposta nei secoli. L'opera di Sesto (suo malgrado) fornisce un enorme sostegno nel confutare i filosofi cosiddetti gentili (*gentiles et externos philosophos*) estranei alla verità cristiana, e offre diversi argomenti contro gli eretici del tempo (*copiam argumentorum adversus nostri temporis haereticos*), che cercano di ponderare con risorse naturali ciò che, al contrario, *selon* Hervet, si colloca al di sopra della natura, e che può essere percepito e appreso solo per mezzo della fede: «non intelligunt, quia non credunt» (ivi, f. 2r). L'idea che l'umano intelletto (*ingenii humani*), cui sfugge per forza di cose la dimensione soprannatura-

le, si dimostri deficitario anche nel mondo sublunare viene volto a favore della fede nelle Scritture. Riconducendo gli argomenti di Sesto nel contesto dell'apologetica cattolica, in difesa dei «*Christianae religionis dogmata*» e contro i filosofi pagani, Hervet si stupisce dell'avanzata di «*novos quosdam Academicos*», che credono di acquisire gloria diventando seguaci di una nuova e falsa eresia, in spregio all'antica e autentica fede in Cristo. Solo come estrema concessione riconosce che il commentario di Sesto possa rivelarsi utile anche per la comprensione e l'apprendimento delle *humanae litterae* (*ibid.*). L'intento di rileggere il *corpus* sestano in chiave apologetica lo spinge fino alla considerazione che l'ἐποχή stessa non si scosti dai fondamenti inconcussi dell'autentica dottrina di Cristo, ed è proprio a partire dall'ἐποχή che devono essere perseguiti. Laddove Sesto invitava alla sospensione dell'assenso circa le capacità probatorie della ragione umana, e rifiutava la necessità di alternative che vantassero una maggiore consistenza epistemologica, Hervet, sulla scorta di Gian Francesco Pico e Savonarola, esorta invece all'esaltazione della verità rivelata proprio per un principio di superiorità manifesta, difendendo la disciplina cristiana come unico ideale regolativo.

Appare paradossale che, perseguendo l'interesse di piegare lo scetticismo a finalità apologetiche, si corrompa il suo principio al punto da farne uno strumento per censurare quelle filosofie pagane tra le quali andrebbe annoverato lo scetticismo stesso, seppure irriducibile e incomparabile per mezzi e fini alle altre. Effettivamente, per quanto suscettibile della stessa condanna pregiudiziale riservata ai prodotti della *doctrina gentium*, lo scetticismo si può propriamente tradurre in una indefessa constatazione dell'inermità degli sforzi conoscitivi dei mortali – seppure nella legittimazione della scepsti, che presuppone comunque la ricerca di una qualche inafferrabile verità. La condanna dell'umana debolezza è la cornice comune entro cui il Quattrocento e il Cinquecento immaginano di potersi servire dello scetticismo ed Hervet insiste su questo asse – così come Gian Francesco Pico e il suo mentore ferrarese, o come Agrippa di Nettesheim (definito «mago scettico» per il suo *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* del 1530), e da ultimo Juan Páez de Castro –, perché si smetta di dedicare tempo e spazio alla *mundana scientia*, per votarsi totalmente alla sedicente inconcussa verità della religione.

3. Le traduzioni latine di Sesto sono indubbiamente entrate a far parte della biblioteca di Michel de Montaigne che, per certi versi, può considerarsi il primo dei moderni ad aver restituito in volgare una versione orga-

nica di diversi τρόποι dello scetticismo. L'autore degli *Essais* non fa alcun riferimento diretto a Estienne – di cui possedeva anche il *Ciceronianum lexicon graecolatinum* (1557), una cui copia munita della sua *signature* è stata recentemente ritrovata (Pistilli, Sgattoni, 2014) – né a Hervet, pur servendosi delle loro edizioni, a conferma della discordanza tra gli approcci ermeneutici dei tre studiosi francesi.

Nonostante si fosse sempre professato cattolico, diversi interpreti hanno ritenuto il pensiero di Montaigne avulso dalla lettura dello scetticismo di carattere propedeutico all'adesione al credo cristiano, e tantomeno votato al ricorso al superiore piano delle sacre Scritture o all'esibizione dei conflitti tra i filosofi per un appello generico alla verità della rivelazione. Attraverso un attento esame delle opere in questione, si registra una ostinata inconciliabilità tra l'interpretazione del filosofo di Bordeaux e quella savonaroliana, che non accorda nessuna fiducia alle filosofie pagane, considerate latrici di insanabili divergenze. Al contrario, gli *Essais* ne sono intrisi in maniera consustanziale. Del resto, manca anche l'atteggiamento concordistico del più celebre Giovanni Pico che riconosceva nella sapienza antica, *in nuce*, un nucleo di verità pur sempre vicine al cristianesimo.

Prima di Montaigne, gli argomenti degli scettici, *a parte obiecti*, non hanno funzionato propriamente da movente forte verso la religione ma, quantomeno, da deterrente nei confronti della filosofia, umana e fallibile, forzata ad arrendersi al cospetto della teologia, con un puntuale contrappeso rappresentato dalla certezza della fede. E seppure lo scetticismo greco si è prestato a essere piegato in chiave strumentale e apologetica, soprattutto dal mirandolano Gian Francesco che lo ha studiato e gli ha dedicato ampio spazio nell'*Examen*, ma anche da Estienne ed Hervet che hanno cercato di recuperarlo nella sua originalità, Montaigne è il primo autore moderno a rispettarne la coerenza testuale, *a parte subiecti*, anche attraverso la riproposizione addizionale di tanti degli argomenti propri delle altre correnti ellenistiche – al punto da generare tra i critici pareri dissonanti sulla sue sincere intenzioni. Lo scetticismo di Montaigne gioca comunque un irriducibile ruolo storico, accompagnato ad altri temi che definiscono il suo autentico apporto filosofico. Il suo fideismo in materia di religione, fondato sulla rinuncia alla scienza teologica e sul riconoscimento dell'autorità della tradizione e della Chiesa – che rientra in un più ampio atteggiamento di rispetto della *coutume* del proprio paese –, si connette alla critica della ragione dogmatica che vorrebbe edificare un sapere assoluto, e alla difesa di un più utile e critico uso della ragione, problematico e scettico, premessa di un'autentica libertà spirituale. In questa prospettiva assume pieno significa-

to la valorizzazione del dubbio a dispetto delle sedicenti indiscutibili verità dei dogmatici. Questa positiva valutazione della sospensione del giudizio rende del tutto improprio ricondurre la posizione di Montaigne a quella del più tradizionale scetticismo fideistico di certa apologetica cristiana (Popkin, 1960; 1979; 2003) che condannava senza appello ogni uso della ragione per ritrovare nell'autorità un pacifico riparo dal dubbio.

La ragione è pur sempre sotto accusa: Montaigne istituisce un vero e proprio tribunale della ragione in cui, però, l'imputata dovrà comparire anche nelle vesti di giudice. Nell'estremo tentativo di recuperare il valore autentico della ragione umana come principio di una morale autonoma, al di là delle corruzioni e sovrapposizioni degli usi e dei costumi, viziati dal pregiudizio antropocentrico che è alla loro radice, Montaigne denuncia la tentazione più tipica della cultura tradizionale di considerare l'uomo signore e centro dell'universo. Con compiaciuta insistenza analizza e stigmatizza vanità, debolezze, incostanza, miseria e presunzione dei mortali – «La plus calamiteuse et fraile de toutes les creatures, c'est l'homme» (Montaigne, 1588, II, 12, ff. 190^{rv}) – e ricorre al paragone con gli animali per negare la gerarchia della solenne scala degli esseri (*passim*).

4. Il tema *de miseria hominis* suona tutt'altro che nuovo nel tardo Cinquecento ma condiviso nelle opere degli apologeti e nei sermoni dei predicatori che insistono sul peccato originale, traendone un richiamo alla legge divina come la sola capace di rimediare alle colpe dell'uomo. Montaigne, invece, che si muove fuori da ogni richiamo teologico, trova la radice di questa miseria nel dogmatismo dei pedanti e nella debolezza del volgo che accoglie come vere le più stolte tradizioni e credenze. Così la critica all'antropocentrismo diviene frutto maturo dello scetticismo del Bordolese, in polemica con la cultura scolastica, lo zelo religioso e il sapere libresco, presupponendo il rifiuto di qualsivoglia pretesa di assolutizzare i valori di una determinata civiltà o di un determinato ambiente storico, considerando *barbarie* quanto è estraneo alla propria area culturale e rinunciando così a comprendere valori diversi perché misurati con canoni estranei o stranieri.

Anche il prezioso concetto di tolleranza elaborato da Sébastien Castellion potrebbe essersi alimentato dello scetticismo greco. La redazione (a Basilea) del *De arte dubitandi et confidendi ignorandi et sciendi* risale ai tempi della traduzione di Estienne a Ginevra, 1562, meno di dieci anni dopo il rogo di Serveto e della pubblicazione del *De haereticis, an sint persequendi* (1554). Qui l'autore, nel cercare una definizione di eretico, senza limitazioni o riserve, esprime un concetto vituperato di tolleranza – «Equidem cum

quid sit hereticus, saepe quae siverim, nihil aliud deprehendi, nisi haeticum haberi, quisquis a nobis dissentit» (Castellion, 1554, p. 19) –, e lo stesso riecheggia nelle parole che Montaigne (1588, I, 31, f. 85^v) dedica alla conquista dell'America: «chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage». In luogo dell'eresia, Montaigne adotta la *barbarie* ma, *mutatis mutandis*, eretico o barbaro è chi sostiene una diversa verità e non si attiene alla condivisione di quella verità che si vorrebbe unica. La prospettiva del potere (prima cattolico, poi protestante) si fa assoluta al punto da denunciare ogni nota di dissenso che potrebbe rompere l'apparente armonia. Lo scetticismo rappresenta l'arma ideale contro ogni forma di assolutismo, professando la relatività di ogni cosa e, per quanto sbandierato contro il fronte opposto, finisce per infettare ogni pretesa di autorità che intenda garantirsi il riconoscimento di legittimità. Religioni, leggi, costumi, tutto si relativizza e non c'è valore che sfugga a determinati canoni di giudizio o a opinioni proprie di un determinato luogo e tempo.

Nel rispetto dell'antica tradizione scettica, è Montaigne a coinvolgere anche la religione per restituire autonomia a un istinto morale soffocato e massacrato con il largo concorso dei conflitti teologici: «Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans» (Montaigne, 1588, II, 12, f. 187^r). Al tempo in cui vigeva una sorta di consenso nell'intolleranza, Castellion e Montaigne rappresentano degnamente un'alternativa, insieme a pochi altri (Étienne Pasquier *in primis*). Svelano la contingenza dei credi religiosi e la variabilità delle *lois de la conscience* affermando la loro origine geografica o eminentemente culturale. Gli uomini aderiscono a norme o leggi culturali che ricevono da tradizioni acquisite e trasformano ideologicamente in leggi generali e naturali. Sotto questo profilo, lo scetticismo si configura come una strategia intellettuale che agisce contro i processi di assolutizzazione o comunque di sacralizzazione religiosa, invertendo completamente la prospettiva di Savonarola *et alii*.

A buon diritto, gli *Essais* entrano a far parte della biblioteca del liberatismo in congiunzione agli argomenti aristotelici contro ogni intervento soprannaturale (creazione, Provvidenza, immortalità dell'anima), conferendo una venatura scettica alla denuncia di santi, demoni, miracoli e profezie. Tutto concorre a sancire l'incapacità della ragione nella fondazione delle verità centrali della tradizione cristiana. Lo scetticismo di matrice montaigneana non solo alimenta lo sforzo della cultura moderna (Charron, Vanini, La Mothe le Vayer, Gassendi, Naudé *versus* Descartes e Pascal) di uscire dalla sfera del sacro e liberarsi dalla teologia, dalle metafisiche e dall'inquietante presenza del soprannaturale, ma offre l'antidoto alla deri-

va filosofica del gigantismo scientifico attraverso una insuperabile apologia della natura. L'idea di natura (φύσις), che sopravvive allo scetticismo (per quanto anch'essa prodotto culturale), rappresenta quello sfondo assoluto (e naturale) che rilancia l'inesauribile dialettica con la relatività (umana troppo umana), formando un'unità di opposti in essenziale correlazione. Sep-pure nella sua goffa polemica antilibertina, Garasse (1623, pp. 675-6, 683) indica chiaramente le coordinate entro cui prende forma il deismo – «il n'y a point autre Divinité ny puissance souveraine au monde, que la Nature» – e l'ateismo di Spinoza: «Dieu est la Nature et la Nature est Dieu».

Fonti

Agrippa di Nettesheim (1530); Castellion (1554); Charron (1601); Estienne (1560 ca.; 1562); Garasse (1623); Hervet (1569); Montaigne (1588); Páez de Castro (1570 ca.); Pico della Mirandola (1520); Speroni (1542); Vanini (1615; 1616).

Bibliografia

Battista (1966); Bouton-Touboul, Lévy (2016); Busson (1922); Carraud, Marion (2004); Cassirer (1906-07); De Caro, Spinelli (2007); Floridi (1995); Gregory (1961); Gregory *et al.* (1981); Paganini (2008a); Paganini, Maia Neto (2009); Pappalardo (2014); Pintard (1943); Pistilli, Sgattoni (2014); Popkin (1960; 1979; 2003); Popkin, Schmitt (1987); Schmitt (1972); Sgattoni (2018).



Scienza

di *Oreste Trabucco*

C'è una lettera dell'ultimo Galileo celeberrima, anche perché ripetutamente misinterpretata, pur da autorevolissimi esegeti. Galileo la indirizza da Arcetri nel settembre 1640 a uno dei contemporanei principi del Peripato, a Fortunio Liceti:

mi rendo sicuro che se Aristotele tornasse al mondo, egli riceverebbe me tra i suoi seguaci, in virtù delle mie poche contradizioni, ma ben concludenti, molto più che moltissimi altri che, per sostenere ogni suo detto per vero, vanno espiscando da i suoi testi concetti che mai non li sariano caduti in mente. E quando Aristotele vedesse le novità scoperte novamente in cielo, dove egli affermò quello essere inalterabile et immutabile, perché niuna alterazione vi si era sino allora veduta, indubitamente egli, mutando opinione, direbbe ora il contrario; ché ben si raccoglie, che mentre ei dice il cielo esser inalterabile, perché non vi si era veduta alterazione, direbbe ora essere alterabile, perché alterazioni vi si scorgono (Galilei, 1906b, pp. 249-50).

È questo brano epistolare uno dei più espliciti documenti del cambiamento epocale di cui è foriera la nuova scienza del Seicento. Documento perspicuo e altrettanto denso – e chiaramente irriducibile alle ragioni di chi ha amato riconoscer vi una qualche perdurante vitalità di Aristotele affermata da Galileo, che invece ne proclama ineluttabilmente il tramonto. Il passo galileiano ha finissima tessitura retorica; i campi semantici ruotanti attorno alla novità e al mutamento si stagliano grazie all'abilmente calcolata concentrazione lessicale: «*novità scoperte novamente in cielo*», «*mutando opinione*» di fronte al tema fisico e cosmologico, tutto poggiato sull'antitesi protratta *inalterabile (immutabile)/alterabile, alterazione*. L'inalterabilità dei cieli asserita da Aristotele e ora confutata dalla scienza di Galileo armata di cannocchiale indurrebbe Aristotele stesso a riconoscere l'alterabilità dei corpi sopralunari e a mutare la propria tesi: a mutare dunque la propria cosmologia. Il nuovo cosmo galileiano manda in frantumi il cosmo aristotelico-tolemaico. E questo è mutamento davvero epocale.

Il *Sidereus nuncius* di Galileo del 1610 era venuto a mostrare un nuovo cielo intessuto di mirabili novità, «magna longeque admirabilia spectacula» (Galilei, 1892, p. 53); lo faceva grazie al telescopio, «perspicilli nuper a se reperti beneficio» (*ibid.*), che metteva sotto gli occhi dei contemporanei quanto Galileo aveva antiveduto con gli occhi della mente – «già da molti anni ho aderito alla dottrina di Copernico» (Galilei, 1900, p. 68), aveva scritto a Keplero nel lontano agosto 1597 – e dunque veduto con gli occhi propri. La novità della scienza di Galileo s'imprimeva nell'immaginario contemporaneo con rapidità trionfante: nella *Galeria* (1620) di Giambattista Marino Galileo era il nuovo Colombo, protesosi eroicamente «a spiar de lo stellato mondo / [...] novi orbi, novi lumi, e novi moti» (Marino, 1620, p. 193). Ma le novità celesti non generavano solo sensuale meraviglia. Esse recavano anche l'inquietudine che seguiva il crollo delle antiche certezze; l'immagine del mondo irrimediabilmente mutata poteva rapprendersi al contempo nelle angosciose metafore di *Sickness of the World*, di *Decay of Nature*. Appena un anno dopo l'apparizione del *Sidereus nuncius* galileiano, John Donne stampava *An Anatomy of the World*, dove sono i versi famosissimi: «Così il mondo della prima ora decadde / [...] E la nuova Filosofia mette tutto in dubbio [...] È tutto in pezzi, sparita ogni coerenza / ogni giustizia e ogni relazione» (Donne, 2013, pp. 19, 21).

La Terra non più al centro del cosmo, l'uomo non più avvinto a questo centro; disgregata la *harmonia mundi*, visione e ideale ancora di tanto Cinquecento, disfatto il vincolo che stringeva microcosmo e macrocosmo, uomo e natura. La Terra del cosmo galileiano è pianeta tra gli altri pianeti, e nei cieli vige altrettanta generazione e corruzione; la natura mondana è retta da leggi inflessibili che nulla concedono alle attese dell'uomo. È questa la natura di Galileo nel *Saggiatore* (1623), dove le parole polemiche rivolte al gesuita Orazio Grassi (Sarsi), e ancorate alla base rocciosa dell'esperienza, travolgono le antiche autorità e costringono a «mut[are] opinione» – qui evidente il motivo che ritornerà nella succitata lettera a Liceti:

L'addur tanti testimoni [...] non serve a niente, perché noi non abbiamo mai negato che molti abbiano scritto e creduto tal cosa, ma sì bene abbiamo detto tal cosa esser falsa [...] Voi contrastate coll'autorità di molti poeti all'esperienze che noi produciamo. Io vi rispondo e dico, che se quei poeti fossero presenti alle nostre esperienze, muterebbono opinione [...]; e così vi chiarirete quanta sia la forza dell'umane autorità sopra gli effetti della natura, sorda ed inesorabile a i nostri vani desideri (Galilei, 1896b, p. 337).

Muta l'immagine del mondo, muta la concezione della conoscenza, muta lo statuto della filosofia. Ancora Galileo, a un dipresso dal *Sidereus nuncius*, si rivolge fieramente ai tradizionalisti suoi avversari, rivendicando il valore dell'instaurato connubio di geometria e filosofia:

già parmi di sentir intonar negli orecchi che altro è il trattar le cose fisicamente ed altro matematicamente, e che i geometri doveriano restar tra lor girandole, e non affratellarsi con le materie filosofiche, le cui verità sono diverse dalle verità matematiche; quasi che il vero possa esser più d'uno; quasi che la geometria a i nostri tempi progiudichi all'acquisto della vera filosofia, quasi che sia impossibile esser geometra e filosofo, sì che per necessaria conseguenza si inferisca che chi sa geometria non possa saper fisica, né possa discorrere e trattar delle materie fisiche fisicamente (Galilei, 1894, p. 49).

La struttura profonda della realtà ha carattere matematico, afferma vigorosamente Galileo; scienza è scienza di proposizioni nutrite del linguaggio della matematica:

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto (Galilei, 1896b, p. 232).

La divaricazione aristotelica tra fisica e matematica è infirmata dalle fondamenta; la conoscenza del mondo fisico deve ridursi alle verità matematiche, che sono le uniche verità della filosofia naturale, «i [cui] discorsi hanno a essere intorno al mondo sensibile, e non sopra un mondo di carta» (Galilei, 1897, p. 139). Il mondo plurisecolare degli elementi è illusorio, e la fisica qualitativa che vi è correlata non vale che per l'esperienza soggettiva e non è dunque oggetto di scienza; la nuova scienza è scienza di grandezze, di movimenti, di rapporti misurabili:

Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla

mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata; anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe mai. Per lo che io vo pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità (Galilei, 1896b, pp. 347-8).

Se la trama originale della realtà mondana obbedisce alla legalità matematica, muta lo stesso rapporto tra premesse ed esperienza nella costruzione del discorso scientifico. Esse devono sì procedere rigorosamente congiunte, e tuttavia ora l'indagine, se rettamente condotta, deve rimuovere i fattori perturbanti l'ordine che soggiace alla superficie fenomenica. Il fenomeno è interamente ripensato, il mondo fisico tutto ritrascritto su altro piano mediante uno scarto epistemologico; osservare e spiegare impongono l'elisione degli accidenti non assoggettabili alle leggi formulate nel linguaggio matematico, esso solo garante di conoscenza certa:

Quanto poi al perturbamento procedente dall'impedimento del mezzo, questo è più considerabile, e, per la sua tanto multiplice varietà incapace di poter sotto regole ferme esser compreso e datone scienza [...] De i quali accidenti di gravità, di velocità ed anco di figura, come variabili in modi infiniti, non si può dar ferma scienza: e però per poter scientificamente trattar cotal materia, bisogna astrar da essi, e ritrovate e dimostrate le conclusioni astratte da gl'impedimenti, servircene, nel praticarle, con quelle limitazioni che l'esperienza ci verrà insegnando (Galilei, 1898, p. 275).

Inesorabile, irriducibile a fini abusivamente impostile dall'uomo, ora protervo ora inconsapevole, alla natura è compatibile il suo solo, proprio alfabeto matematico, incommensurabile con l'alfabeto peculiare della Sacra Scrittura, aperto ad «accomodarsi all'incapacità del vulgo» (Galilei, 1895, p. 282). È Dio stesso ad aver scritto in caratteri matematici il libro della natura; «il mondo dunque son le opere, e la Scrittura son le parole, del medesimo Dio» (Galilei, 1904, p. 24):

essendo la natura inesorabile e immutabile e nulla curante che le sue recondite ragioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità de gli uomini, per lo che ella non trasgredisce mai i termini delle leggi imposteli; pare che quello de gli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone innanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio per luoghi della Scrittura ch'avesser nelle parole diverso sembiante (Galilei, 1895, p. 283).

Scienza e teologia sono perciò intese da Galileo assolutamente autonome, né dunque la scienza, se entro i propri limiti, può in alcun modo subordinarsi alla teologia. Parole scritte in una congiuntura drammatica, a ridosso della capitale condanna del copernicanesimo venuta dalla Chiesa di Roma nel 1616. Ma tanto più la scienza galileiana rivendica con urgenza, su di una base che ha la forza del suo rigore, la radicale necessità di mutamento della relazione tra sapere scientifico e ortodossia religiosa. Nel 1643, difendendo con acuminata fermezza la propria filosofia di fronte all'attacco dell'influente teologo gomarista Voetius, Descartes agiterà orgoglioso la bandiera del rinnovamento imposto dalla natura stessa del sapere verace; il cambiamento del rapporto tra scienza e fede connota la filosofia dei moderni, che è filosofia sostanziata di *libertas philosophandi* ribelle alle catene del dogmatismo, sicché «niente è più degno di lode dell'essere un novatore» per chi sia filosofo autentico:

La filosofia che io e tutti gli altri suoi proseliti siamo soliti ricercare non è nient'altro che la conoscenza delle verità che possono essere percepite con il lume naturale e che possono giovare all'umanità [...]. Al contrario, la celeberrima filosofia ordinaria, che viene insegnata nelle scuole e nelle accademie, è soltanto una congerie di opinioni, per la maggior parte dubbiose, come mostrano le continue dispute dalle quali tali opinioni finiscono sempre per essere ribaltate; inutili, anche, come una lunga esperienza ormai insegna [...] per quel che concerne la religione, è inopportuno voler introdurre delle novità: infatti, tutti sostengono di credere che la religione che abbracciano sia stata istituita da Dio, che non può sbagliare: e di conseguenza tutti credono che niente di nuovo possa essere introdotto in essa, che non sia pericoloso. Ma, riguardo alla filosofia, che proprio tutti riconoscono non essere ancora ben conosciuta dagli uomini, e poter essere accresciuta da molte egregie scoperte, niente è più degno di lode dell'essere un novatore (Descartes, 2009b, p. 1519).

Per Galileo «Natura prima fece le cose a modo suo, e poi fabricò i discorsi de gli uomini, abili a intenderle» (Galilei, 1897, p. 289); ma, come già visto, il soggetto conoscente, al modo galileiano, non si limita ad adeguare l'intelletto all'oggetto da conoscere; perché possa esattamente conoscere, il soggetto deve operare attivamente, svestendo l'oggetto di quanto accidentale e perciò impediente il processo valido a conseguire «ferma scienza». Il mondo della scienza galileiana è sottratto all'esperienza ordinaria; conoscere veridicamente comporta la traduzione dei fenomeni nell'originale alfabeto della natura, i cui caratteri sono matematici.

Questo mondo geometrizzato è oggetto che Descartes ritiene di dover spiegare ricorrendo alla *fable*. La *fable du monde* è il racconto del pensiero,

che vi si sporge, di un mondo altro da quello empirico; dinanzi al pensiero un nuovo mondo, la cui materia costitutiva è diversamente organata da come i sensi la percepiscono. «Lasciate dunque che per un poco il vostro pensiero esca da questo mondo per venirne a vedere un altro, nuovissimo», esorta Descartes (1986, p. 143); questo mondo nuovissimo non è altro che estensione, la sua essenza coincide con «la sua proprietà di occupare spazio» (ivi, p. 146):

io suppongo che la quantità della materia da me descritta non differisca dalla propria sostanza più di quanto il numero differisca dalle cose numerate, e [...] considero la sua estensione, cioè la sua proprietà di occupare spazio, non come un accidente, ma come la sua vera forma e la sua essenza [...]. E il mio intento non è di spiegare [...] le cose che in effetti si trovano nel mondo vero, ma solo di fingere un mondo a piacere, dove non sia niente che gli spiriti più grossolani non siano capaci di concepire, e che possa tuttavia esser creato proprio come l'avrò immaginato (*ibid.*).

Galileo aveva opposto il mondo matematizzato al «mondo di carta» dei filosofi inerzialmente partigiani di Aristotele; la *fable du monde* di Descartes ha il suo tema nel mondo che il soggetto, che è sostanza pensante, *res cogitans*, giunge a narrare grazie all'esercizio della *méthode*, mediante cui ciascuno può correttamente dirigere *sa raison*. È un mondo amputato di quanto oscuro, indistinto, fallace reca l'immediata empiria; «le percezioni dei sensi non ci insegnano cosa c'è davvero nelle cose». Occorre «spogli[arsi] [...] dei pregiudizi dei sensi e far[e] [...] uso del solo intelletto, che presta diligentemente attenzione alle idee che la natura ha posto in esso» (Descartes, 2009b, p. 1775): si conoscerà per questa via «che la natura della materia, ossia del corpo considerato in generale, non consiste nell'essere una cosa dura, o pesante, o colorata, o che colpisca i sensi in qualche altro modo, ma solo nell'essere una cosa estesa in lunghezza, larghezza e profondità» (*ibid.*). Principio cardinale della fisica è dunque «non riconoscere nessun'altra materia delle cose corporee, se non quella [...] che i geometri chiamano quantità, e assumono quale oggetto delle loro dimostrazioni; e di non considerare nulla in essa, al di fuori di [...] divisioni, figure e movimenti» (ivi, p. 1835).

Il pensiero di fronte al mondo: due sostanze distinte, la sostanza pensante e la sostanza estesa:

Il pensiero e l'estensione si possono considerare come costituenti la natura della sostanza intelligente e della corporea; e allora non devono essere concepiti in altra

maniera, che come la stessa sostanza pensante e estesa, cioè come la mente e il corpo; e in questo modo sono intesi nel modo più chiaro e distinto (ivi, p. 1757).

Ciò posto, Descartes, fatta salva «quella parte distinta dal corpo la cui natura [...] si risolve nel pensiero» (Descartes, 1986, p. 321), ritiene l'uomo dotato di un corpo del tutto uguale a quello degli animali inferiori. Valorizzando la scoperta della circolazione del sangue – annunciata da William Harvey nel *De motu cordis et sanguinis* (1628) –, Descartes concepisce il corpo umano come una macchina idraulica, entro cui corre un fluido – il sangue – capace di serbare con il proprio movimento il calore necessario a conservare la vita:

mi sono accontentato di supporre che Dio abbia formato il corpo di un uomo del tutto simile a uno dei nostri, tanto per quanto riguarda la forma esteriore delle sue membra che per quanto riguarda la conformazione interiore dei suoi organi, senza comporlo di altra materia rispetto a quella che avevo descritto e senza mettere in lui, all'inizio, nessuna anima razionale, né altro che potesse servire da anima vegetativa o sensitiva, ma solo eccitando nel suo cuore uno di questi fuochi senza luce [...] esaminando le funzioni che potevano in seguito a ciò essere in questo corpo, vi trovavo esattamente tutte quelle che possono essere in noi senza che vi pensiamo e senza che, di conseguenza, la nostra anima – vale a dire quella parte distinta dal corpo di cui si è parlato sopra e la cui natura consiste solo nel pensare – vi contribuisca, e che sono le stesse per le quali si può dire che gli animali privi di ragione ci assomigliano (Descartes, 2009b, p. 77).

Sia pure con altra cautela espressiva a fronte della perentorietà prerogativa di Galileo, anche Descartes dice il mondo non esser fatto per l'uomo, quando s'impugni la lente della fisica, che esige autonomia dall'etica (e dalla teologia):

sebbene in etica sia cosa pia dire che tutte le cose sono state fatte da Dio per noi, in modo che così siamo tanto più portati a rendergli grazie infiammati di amore per lui; e sebbene ciò in un certo senso sia anche vero – nel senso cioè che da tutte le cose possiamo ricavare una qualche utilità, per lo meno al fine di esercitare la nostra intelligenza nel considerarle e, così, grazie alle sue ammirevoli opere, elevare lo sguardo a Dio –, tuttavia non è assolutamente verosimile che tutte le cose siano state fatte per noi in modo tale da non avere altra utilità che questa; e sarebbe del tutto ridicolo e inopportuno supporlo in fisica; poiché non dubitiamo che esistano, o siano esistite un tempo e oramai abbiano cessato di esistere, molte cose che non sono mai state viste o intese da nessun uomo e che non sono mai state di una qualche utilità a nessuno (ivi, pp. 1837-9).

La nuova scienza seicentesca, che si è esemplificata su Galileo e Descartes, afferma dunque una nuova idea di natura: natura ridotta a materia percorsa dal moto. È *natura matematizzata*, natura di grandezze e di rapporti traducibili in numeri, *natura misurabile*. Natura obbediente a *leggi* inderogabili, le medesime che governano il funzionamento delle macchine; Descartes arriva a concepire il «mondo visibile come se fosse una macchina, senza nulla considerare in esso oltre alle figure e ai movimenti» (ivi, p. 2189). La nuova scienza è pure scienza di *macchine* e di *strumenti*, il telescopio di Galileo è emblema dell'età nuova. La nuova immagine del mondo, il *meccanicismo* che la nutre rifiuta però il macchinismo ingenuo, denunciando come deteriore la propensione a «ingannarsi l'universale dei meccanici, nel volere a molte operazioni, di sua natura impossibili, applicare machine» (Galilei, 1891, p. 155; trad. in Camerota, 2017, p. 67). Il mondo meccanizzato è adeguatamente conoscibile solo se disposto sotto il dominio della legalità matematica: la nuova scienza – si è visto – esige la *ristrutturazione del processo conoscitivo*: *conoscenza* è procedere per *dimostrazioni vere e necessarie*, che hanno il proprio correlativo nelle *sensate esperienze*, condotte purgando i fenomeni da quanto accidentale e non suscettibile di trascrizione matematica.

Manifesta è la cesura che divide la scienza seicentesca dalle filosofie, anche le più progredite, che compongono la multiforme cultura cinquecentesca, attraversata da aristotelismo, naturalismo, vitalismo, magismo. Il «gran Telesio, ch'uccide Aristotele, tiranno degli ingegni umani» (Campanella, 1998, p. 278), come lo dice Campanella celebrandolo pioniere della nuova filosofia, impernia il suo *opus magnum*, il *De natura rerum iuxta propria principia* (la cui edizione finale è del 1586) sul senso, sui principi di caldo e freddo, così solo assai parzialmente distaccandosi dall'Aristotele e dagli aristotelici che dichiara di combattere: «bisogna porre tre principi [degli] enti: due nature agenti, cioè il caldo e il freddo, e una massa corporea» (Telesio, 1586, p. 7; trad. in Colombero, 1976, p. 256); la fisica telesiana rilutta programmaticamente al linguaggio matematico, alla misurazione dei fenomeni: «Per quanto le conclusioni di tipo matematico si traggano sulla base della somiglianza, allo stesso modo di quelle naturali, quest'ultime sembrano indubbiamente più certe in quanto derivano dai propri principi e dalle proprie cause, mentre quelle matematiche derivano tutte da segni» (Telesio, 1586, p. 318; trad. in Colombero, 1976, pp. 271-2). Campanella è contemporaneo di Galileo e di Descartes; e, incombendo la capitale proibizione del *De revolutionibus* di Copernico, sente di intervenire a sostegno di Galileo, la cui scienza astro-

nomica è identificata con la teoria copernicana. Lo fa con l'*Apologia* che vedrà la luce solo nel 1622; per Campanella non è in questione in primo luogo la veridicità dell'ipotesi copernicana, ma la *libertas philosophandi* conculcata da una teologia cattolica che resta avvinta alla tirannia di Aristotele. Fondare una nuova filosofia, come vuole Galileo – che, dopo il *Sidereus nuncius*, vorrà definirsi «filosofo e matematico», come a dire che nerbo della filosofia è la matematica –, contro Aristotele, si può e si deve – «lic[e]t novam cudere philosophiam et peripateticismum autoritate spoliare» (Campanella, 2006b, p. 106) –, afferma Campanella, e grave errore è aggiungere la teologia alla filosofia aristotelica. Ma Campanella, a testimoniare quanto di diverso e distantissimo dalla nuova scienza nel primo Seicento coesista, avendo radici ampie e ramificate, fonda la sua fisica e metafisica sull'idea di un mondo quale grande animale senziente, così unificando a proprio modo uomo e natura per estensione analogica del senso peculiare dell'uomo: «Or se gli animali, per consenso universale, hanno sentimento, e da niente il senso non nasce, è forza dire che sentano gli elementi, lor cause, e tutte, perché quel che ha l'uno all'altro convenire si mostrerà. Sente dunque il cielo e la terra e il mondo» (Campanella, 2007b, p. 4).

Non sulla sola relazione uomo-natura si ripercuote l'affermazione della nuova scienza seicentesca; essa investe l'intera serie *uomo-natura-società*. Valicata la metà del secolo, Hobbes riassume il percorso del sapere scientifico moderno da Copernico a Galileo, da Harvey a Gassendi, facendo leva sul suo distintivo carattere di *novità*; rivolgendosi a «un lettore attento e ben versato nelle dimostrazioni matematiche», Hobbes afferma che «la fisica [...] è una novità. Ma la filosofia civile lo è ancor di più» (Hobbes, 1972a, p. 63). La dottrina politica hobbesiana esporta il meccanicismo nel dominio della politica; macchina è il corpo umano per Descartes, macchina è lo Stato per Hobbes:

La natura, ossia l'arte per mezzo della quale Dio ha fatto e governa il mondo, viene imitata dall'arte dell'uomo, oltre che in molte altre cose, anche nella capacità di produrre un animale artificiale. Infatti, poiché la vita non è altro che un movimento di membra, l'inizio del quale sta in qualche parte interna fondamentale, perché non potremmo affermare che tutti gli automi [...] possiedono una vita artificiale? Che cos'è infatti il cuore se non una molla e che cosa sono i nervi se non altrettante cinghie [...]? L'arte si spinge anche più avanti attraverso l'imitazione di quel prodotto razionale che è l'opera più eccellente della natura: l'uomo. Viene infatti creato dall'arte quel grande Leviatano chiamato Repubblica o Stato [...] che non è altro che un uomo artificiale (Hobbes, 1989, p. 5).

L'accento realistico, a tratti drammatico, dell'antropologia hobbesiana – «guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo [...] triste condizione in cui l'uomo è realmente posto dalla nuda natura» (ivi, p. 103) – echeggia la complessa polifonia di cui partecipa la nuova scienza. Questa è solo una delle voci di quel vasto coro in cui si esprime la cultura moderna.

Per la scienza di Galileo – e la *méthode* di Descartes è rivolta a *chercher la vérité dans les sciences*, *vérité* disponibile a chiunque sappia *bien conduire sa raison* – la verità è una e innegabile e scritta nell'alfabeto matematico della natura: «quanto alla verità di che ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina» (Galilei, 1897, p. 129). A fronte di ciò, uno dei testi più rappresentativi della morale seicentesca, l'*Oráculo manual y Arte de prudencia* (1647) del gesuita Baltasar Gracián – persuaso che «la linearità logica è inadatta a render conto di un mondo sfaccettato e paradossale, in cui la più rigida rettitudine deve saper curvare e la virtù più salda saper cambiare faccia» (Fumaroli, 2020, p. 356) – insegna l'utilità di *Senza mentire, non dire tutta la verità*: «Non c'è cosa che richieda più cautela della verità [...]. È importante tanto saperla dire, quanto saperla tacere [...]. Non tutte le verità si possono dire» (Gracián, 2020a, p. 93).

Alle soglie della condanna da parte cattolica del copernicanesimo, Federico Cesi, fondatore e principe dell'Accademia dei Lincei, avveduto conoscitore delle pratiche intrinseche alla curia pontificia, invitava il *confrère* Galileo a osservare cautela nell'asserire la verità della teoria copernicana; la congiuntura induceva ad esprimersi non più che *ex hypothesi*:

Cautela necessaria sarà [...] usar silenzio [...] per non stuzzicare [...] la passione de' potentissimi Peripatetici; e trattandone [...] dir che non si tratta della verità e realtà d'essa, ma [...] si usa solo *ex hypothesi*, per salvar più commodamente e semplicemente tutte le apparenze (Galilei, 1902, p. 190).

Ma la verità di Galileo non poteva piegarsi a «salvar più commodamente [...] le apparenze».

Fonti

Camerota (2017); Campanella (1998; 2006b; 2007b); Colombero (1976); Descartes (1986; 2009b); Donne (2013); Galilei (1891; 1892; 1894; 1895; 1896b; 1897; 1898; 1900; 1902; 1904; 1906b); Gracián (2020a); Hobbes (1972a; 1989); Marino (1620); Telesio (1586).

Bibliografia

Bucciantini, Camerota, Giudice (2012); Camerota (2004); Cavallé (1991); Clavelin (1968); Dear (1995); Foisneau (2016); Fumaroli (2020); Galluzzi (1979); Garber (2001); Garin (1989a); Gregory (2016a); Koyré (1957; 1967); Kuhn (1969; 1972); Grimaldi, Marion (1987); Lenoble (1943); Méchoulan (1988); Porter (1986); Rossi (1989); Schmitt (2001); Zarka, Bernhardt (1990).



Secolarizzazione

di Edoardo Tortarolo

Nel vocabolario del commento sociologico e storico alla realtà moderna “secolarizzazione” è un termine recente. Nonostante la sua tardiva integrazione nei vocabolari delle maggiori lingue europee, “secolarizzazione” ha assunto una varietà di significati che ne hanno fatto l’attrattiva e l’ambiguità (Joas, 2011). Il termine di partenza è *saeculum*, che indicava tanto il lungo periodo di tempo sia, negli scrittori cristiani, il mondo della vita pratica (Bremmer, 2008). Dal primo significato *saeculum* derivò la proiezione verso la durata temporale indefinita, come nella formula ecclesiastica in *saecula saeculorum* (1 Tim 11, 17) per indicare una durata di imperscrutabile profondità. Dal secondo significato provenne l’indicazione dell’esistenza esterna al chiostro: *saecularis* e *mundanus* tendevano a convergere. Nel Codice giustiniano (VI secolo) *saecularis* esprimeva sia l’opposizione concettuale alla vita clericale sia, all’interno del mondo ecclesiastico, la distinzione rispetto alla vita monastica. L’apparente nettezza della dicotomia tra sacro e profano era quindi smentita anche nel lessico. Nell’Europa premoderna «esisteva infatti un ampio margine di ambiguità, flessibilità e permeabilità, nonché una certa confusione nella definizione dei confini tra le due sfere. [...] Il dualismo religioso-secolare era istituzionalizzato nell’intera società, cosicché il sistema sociale risultava esso stesso strutturato in modo dualistico» (Casanova, 2000, p. 26). Una notevole flessibilità semantica è rimasta ineliminabile nei concetti che più direttamente ne derivarono nell’età moderna. Quando con la Riforma si pose l’esigenza, avvertita da molti, di restituire la Chiesa alla sua povertà originaria, oppure si riaffermò la convinzione di dover conservare alla Chiesa l’amministrazione indipendente delle sue proprietà, entrò nella discussione europea il riferimento al *saeculum* come alla dimensione cui riferirsi. Se anche il termine *saecularisatio* comparve nella produzione giuridica francese di fine Cinquecento (Strätz, 1984; Marramao, 1994), un uso descrittivo condiviso del termine, al di fuori del linguaggio tecnico canonistico, iniziò a consolidarsi con la

Guerra dei Trent'anni. Nel 1646 il verbo *seculariser* fu usato dal legato francese Longueville nel corso delle trattative per la pace di Westfalia allo scopo di indicare il passaggio di proprietà cattoliche nelle mani dei protestanti. Il giurista tedesco luterano Erich Mauritius sistematizzò negli anni Sessanta del Seicento questo significato nel saggio *De Secularisatione B. [onorum] E.[cclesiasticorum] ipsa, quid sit & quotuplex* (Mauritius, 1724, pp. 422-60):

Descendit vox *secularisatio* a verbo *secularisare*, quod vi vocis idem est ac *seculare* reddere, hoc est, illud quod Ecclesiae dicatum est, in alios seculi usus transferre. *Seculare* enim opponitur hic *Ecclesiastico*, et nihil est aliud, quam mundanum, profanum, temporale, quemadmodum *Litterae seculares*, id est, profanae et *viri seculares*, mundanis curis negotiisque dediti passim Hieronymo, et aliis dicuntur. Alio nomine *secularisatio* vocatur *incorporatio bonorum Ecclesiasticorum*.

Dopo una dettagliata analisi delle varie fattispecie giuridiche del passato più e meno recente, Mauritius, da interprete di Hobbes e Pufendorf, sottolineava che «Quicumque igitur superioritate territoriali gaudet, gaudet etiam jure secularisandi». Al significato tecnico-giuridico, che rimase molto presente nelle controversie sei-settecentesche, si aggiunse una venatura valutativa che incorporava le attese insite nel processo di passaggio dal mondo della Chiesa al mondo degli affari, appunto, mondani. Nella sua fortunata replica a Calvino, *Institution catholique* (1610), il gesuita Pierre Coton, figura eminente della politica francese, usava la *secularisation* dei religiosi per definire l'attacco calvinista al cattolicesimo, parte di un progetto che mirava all'annientamento di ogni disciplina ecclesiastica, sia regolare sia secolare (Coton, 1610, p. 942). Qualcosa cambiava evidentemente nella percezione del concetto. Nel 1683, in forma anonima, usciva un dialogo intitolato *Le Jésuite sécularisé*, che si riferiva a un gesuita che usciva dal mondo chiuso dell'ordine per vivere, come si scriveva, «con onore e stima» di tutti nella società civile (Bietenholz, 2001). In altre parole, al significato tecnico-giuridico si stava affiancando un'accezione culturale, meno specifica ma più elastica e attraente, che indicava un progetto di società mondanizzata: la società europea sarebbe stata migliore se si fosse appunto «secolarizzata», avesse cioè ridotto gli spazi di autonomia ecclesiastica. Accanto alla divulgazione di idee *philosophiques*, l'ampio e pervasivo processo delle riforme settecentesche può essere legittimamente ricondotto a questo progetto di riacquisizione di agenzie, culture e pratiche all'ambito civile che è loro proprio, secondo la ragione illuminista. La laicizzazione della censura, la riduzione degli enti ecclesiastici non direttamente impegnati nella società, la distinzione tra la nozione di crimine e quella di peccato, l'abolizione

dell'ordine dei gesuiti nel 1773, la critica razionalista contro le verità rivelate sia scientifiche sia storiche, l'accentuazione della superiorità gnoseologica delle filosofie empiriste e naturaliste, la riduzione della rievocazione del sacro nel calendario, gli editti di tolleranza verso ebrei e protestanti sotto Giuseppe II, furono alcuni degli aspetti, assai eterogenei, di questa strategia di adeguamento della realtà religiosa a una nuova prospettiva nella quale le istituzioni civili si rendevano autonome dai vincoli ecclesiastici (Gaddo, Tortarolo, 2017). Le riforme settecentesche portarono alla luce le tensioni connaturate alla "concorrenza simbiotica" che aveva unito il potere spirituale e quello secolare per secoli. La separazione tra la sfera spirituale e la sfera temporale negli Stati dell'Europa continentale si acui quando i sovrani affrontarono con decisione il campo dell'amministrazione dei beni e dei diritti reclamati dalla Chiesa cattolica e intervennero energicamente, mossi da un evidente interesse diretto (Schlögl, 2017, p. 29). L'articolo *Sécularisation*, pubblicato nell'*Encyclopédie* di Diderot nel 1765, mostra questa torsione del significato. Prendendo spunto dalla situazione del Sacro romano impero ma alludendo chiaramente all'intera situazione europea, si diceva che secolarizzare le proprietà ecclesiastiche avrebbe giovato alla pace nella società. «Si vorrebbe che si facesse ricorso alla secolarizzazione per strappare dalle mani degli ecclesiastici beni che l'ignoranza e la superstizione hanno un tempo assegnato a uomini che il potere e il lusso temporali distolgono dalle funzioni del sacro ministero cui esclusivamente devono dedicarsi» (Diderot, d'Alembert, 1765c, p. 883).

I due snodi storici maggiori si verificarono in Francia e in Germania. Durante la Rivoluzione francese le misure rivoluzionarie passarono dalla nazionalizzazione dei beni della Chiesa gallicana per salvare la monarchia dal crollo finanziario alla definizione di una Chiesa parrocchiale sotto il controllo e con la garanzia dello Stato, a uno scontro aperto tra Roma e la Rivoluzione con la Costituzione civile del clero. Il conflitto portò all'esperimento di decristianizzazione durante il Terrore (1793-94) e di creazione di religioni rivoluzionarie, razionaliste, deiste e coerenti con gli obiettivi politici dello Stato rigenerato dalla Rivoluzione, tra cui l'istituzione della festa dell'Essere supremo proclamata il 20 pratile anno II (8 giugno 1794). La separazione tra Stato e Chiesa e quindi la piena attuazione anche della visione settecentesca di autonomia della sfera civile da quella religiosa avvennero, come breve episodio rapidamente riassorbito, con la legge del 3 ventoso anno III (21 febbraio 1795), che fissò sia l'indipendenza della Chiesa sia la rinuncia dello Stato alla responsabilità di provvedere al mantenimento del clero. Il riavvicinamento alla Chiesa che portò al Concordato,

sottoscritto nel 1801 e promulgato l'anno successivo, ripristinò una forma di vincolo reciproco tra lo Stato napoleonico e la Chiesa di Pio VII, pur nel mantenimento dei due principi fondamentali della libertà religiosa e dell'autonomia dello Stato dai dogmi religiosi.

Nel Sacro romano impero la rottura dell'intreccio tra la sfera ecclesiastica e statale avvenne in parallelo alle grandi secolarizzazioni dell'età napoleonica in tutta Europa. Ebbe nel mondo tedesco la conseguenza non solo di espropriare i possedimenti della Chiesa imperiale a partire dal 1803 a favore dei principi territoriali, ma di portare alla perdita per la Chiesa cattolica delle prerogative di sovranità statale con la creazione di una nuova entità, la Confederazione del Reno, e la conseguente dissoluzione del millenario Sacro romano impero nel 1806. I principati ecclesiastici furono aboliti. A questo processo di diritto pubblico fu associata la nozione di secolarizzazione (in tedesco, in questo senso, come *Säkularisation*). E in conseguenza di quest'accezione, tecnico-giuridica, ma anche di ampia rilevanza pubblica e diplomatica, "secolarizzazione" assunse con chiarezza il valore di un processo epocale di decristianizzazione culturale e sociale, di ritiro della sfera religiosa dall'ambito pubblico, di subordinazione delle considerazioni spirituali a priorità di ordine esclusivamente mondano, di indipendenza del pensiero scientifico da verità rivelate. Nel paese che più violentemente aveva avuto esperienza dello scontro tra la Chiesa e lo Stato, nel 1829 Victor Cousin tradusse il manuale di storia della filosofia di Wilhelm Gottlieb Tennemann, uscito in prima edizione nel 1812 (*Grundriss der Geschichte der Philosophie. Für den akademischen Unterricht*), cui aggiunse una introduzione. Il kantiano Tennemann non usava i termini collegati alla secolarizzazione ma insisteva sulla caratteristica fondamentale della filosofia moderna come attività autonoma, indipendente dall'influsso di un principio esterno alla ragione. Per il teorico dell'ecletticismo Cousin questo movimento si poteva esprimere come «l'indipendenza e, per così dire, la secolarizzazione del pensiero» (Tennemann, 1829, p. 1). Secolarizzazione significava così indipendenza di giudizio, rifiuto di essere aggiogati all'abitudine e all'autorità. Era il nucleo stesso della storia del pensiero umano che rifletteva «il progresso generale dello spirito umano e la secolarizzazione di ogni cosa, stato, scienza, arte, industria». A cavallo tra la filosofia tedesca e francese la parola consolidava il suo significato che ci è divenuto più consueto. Poco dopo, nel 1837, lo storico della religione e hegeliano Richard Rothe usò *Säkularisierung* e *Verweltlichung* (propriamente "mondanizzazione") come elementi di una filosofia della storia che riconosceva la crescente razionalità dell'uomo, la

rinuncia alla passionalità e l'assunzione di responsabilità etiche da parte dello Stato. Ian Hunter ha di recente ripreso la discussione su quest'uso del termine (Hunter, 2015) per sottolineare che si tratta di un aggressivo concetto militante, assai più che descrittivo di una reale evoluzione sociale nel corso del XIX secolo. La discussione sulla secolarizzazione fu un elemento della battaglia politico-culturale mossa contro fenomeni di confessionalizzazione e revival religioso in tutta Europa. La tesi di Hunter è rappresentativa di un filone di studio sulla presenza confessionale nell'Europa ottocentesca che ha reagito all'appiattimento della storia dell'Europa ottocentesca sullo stereotipo della decristianizzazione – come secolarizzazione, un termine entrato nell'uso corrente prima della metà dell'Ottocento (cfr. ad esempio Borutta, 2010). Nel caso italiano e delle culture politiche dell'area mediterranea, per citare un solo esempio, si è recentemente ripreso il tema della religione cattolica come elemento nell'età postnapoleonica indispensabile a rendere credibili i progetti di unificazione nazionale. L'identità definita in primo luogo dall'esercizio della medesima confessione religiosa è stata messa in risalto come un presupposto della nazione, ad esempio nelle carte costituzionali ispirate al modello spagnolo sino allo Statuto albertino del 1848 (Isabella, 2018). È difficilmente contestabile che le preoccupazioni legate alla tutela e all'aumento di efficacia della religione in quanto cultura e gerarchia di potere conservarono un ruolo molto rilevante in Europa. A questo contesto è da riportare, tra l'altro, il rilancio dell'attività missionaria delle diverse confessioni al seguito e talvolta precedendo le imprese coloniali: il cristianesimo si è globalizzato senza diventare la religione dominante nel mondo, ma acquisendo una forte presenza anche in aree dove era stato lungamente assente. Queste e altre riflessioni hanno portato a formulare la tesi che laddove si pongano secolarizzazione e modernizzazione come perni fondamentali della storia recente ci si consegna a un fallimento interpretativo (Clark, 2012). Alla tesi di Clark si può attribuire la funzione salutare di una provocazione che costringe a rivedere formulazioni troppo facili, inadeguate alla complessità degli avvenimenti. Tuttavia, pare chiaro che aspetti caratteristici di un processo di secolarizzazione (nel senso di Cousin e Rothe) divennero visibili e irreversibili nell'Ottocento. La tolleranza e la libertà religiosa furono dalla fine del Settecento accolte tra i presupposti delle riforme, protetti da quelle stesse carte costituzionali che pure riconoscevano la funzione identitaria della confessione. Nel corso del secolo anche le confessioni non cristiane vennero equiparate dal punto di vista dell'esercizio dei diritti civili a quelle cristiane. Buon

ultimo, l'impero zarista promise libertà di coscienza nel 1905. Ma, forse ancora più significativamente per segnare la realtà della parabola della secolarizzazione, nel corso del secolo fu riconosciuta la dignità della posizione di chi sosteneva la separazione tra Stato e Chiese per radicalizzare il principio della libertà di coscienza, scegliere pubblicamente l'agnosticismo o il "libero pensiero" o l'ateismo materialista e partecipare a pieno titolo alla vita pubblica. Nel caso tedesco si è parlato del secolarismo come di una quarta confessione, oltre alle tre cristiane (Weir, 2014). In Inghilterra il *secularism* si diffuse negli ambienti socialisti a metà del secolo per contrastare l'influenza delle Chiese, di quella anglicana in particolare, nella vita pubblica (Tortarolo, 1998).

La secolarizzazione dell'Europa moderna va quindi colta e analizzata come una trasformazione che ha modificato elementi fondamentali della società e dello Stato, sovrapponendosi spesso a realtà mentali, istituzionali e comportamentali che hanno mantenuto codici di espressione e di linguaggio spiccatamente religioso e spesso vincolato all'adesione confessionale tradizionale. La secolarizzazione può essere osservata come un processo descrivibile per gradi differenziati e variabili nei diversi contesti. Uno dei più attivi studiosi della secolarizzazione, Hugh McLeod, ha proposto un quadro comparativo individuando sei campi di secolarizzazione, le cui dinamiche non necessariamente convergono: 1. la fede personale; 2. la partecipazione alle pratiche religiose; 3. il ruolo della religione nelle istituzioni pubbliche; 4. il significato della religione nella sfera pubblica; 5. l'importanza della religione per la creazione dell'identità individuale e collettiva; 6. il rapporto tra la religione e la cultura di massa (McLeod, 2000). Ne emerge un quadro inevitabilmente frastagliato e differenziato, tra i diversi paesi europei, tra cattolici e protestanti, tra Europa e America, tra Europa e Asia. Tuttavia lo stesso McLeod ha riconosciuto, in estrema sintesi, che la secolarizzazione coincide con la conclusione del *Christendom*, il contesto istituzionale di una società «nella quale esistevano stretti legami tra i capi della Chiesa e chi deteneva il potere secolare, nella quale le leggi si presentavano come basate su principi cristiani, e nella quale, a parte alcune comunità marginali chiaramente definite, si presumeva che ciascun membro della società fosse cristiano» (McLeod, Ustorf, 2003). Osterhammel ha collocato in un contesto globale questa vicenda della secolarizzazione, sostenendo, plausibilmente, che l'Europa occidentale abbia percorso una via particolare ed eccezionale «in quanto solo qui l'influsso della Chiesa sulla politica interna degli Stati nazionali divenne uno dei conflitti centrali dell'epoca» (Osterhammel, 2010, p. 1253; cfr. Clark, Kaiser, 2003; Willai-

me, 2006). Furono la centralità e l'asprezza ricorrente dello scontro per modernizzare la vita sociale e politica, nonché i mutamenti a largo raggio prodotti dalle rivoluzioni industriali, a creare il contesto per le teorie della secolarizzazione che popolarono il dibattito intellettuale tardo ottocentesco e novecentesco.

Da Émile Durkheim a Max Weber sino alle considerazioni tardonovecentesche e di inizio del secondo millennio di Charles Taylor e Jürgen Habermas, il concetto di secolarizzazione è stato centrale nell'autodiagnosi occidentale (Tschannen, 1992). Ha costituito un punto di riferimento per le ampie interpretazioni della differenziazione sociale elaborate da Durkheim e per la visione, applicata su scala globale da Max Weber, dell'autonomizzazione delle sfere dell'esperienza nel mondo che sottraggono progressivamente dal controllo della religione cruciali ambiti operativi. L'ampio arco del disincanto del mondo venne ritrovato da Max Weber come risultato dello scontro tra razionalismo scientifico e religione. Le grandi confessioni del Libro sono tornate sulla scena della comunicazione mondiale nell'età della decolonizzazione e si sono presentate con successo come agenzie ispiratrici di un senso esistenziale e di una mobilitazione di ogni energia emozionale al servizio della comunità statalizzata, che l'approccio disincantato di ispirazione weberiana non può per sua natura offrire. Anche a fronte di un rilancio della richiesta di orientamento esistenziale che forza i limiti delle riflessioni razionali di ispirazione scientifica, vale tuttavia l'affermazione di Horst Dreier (2018, p. 12) che «“Stato senza Dio” non significa: mondo senza Dio, e neppure: società senza Dio, e neppure: uomo senza Dio». Vale anche una doppia considerazione finale che recupera il significato non solo storico della secolarizzazione. La prima è che l'esperienza storica della deconfessionalizzazione della vita pubblica è ineliminabile dalla storia moderna così come questa è diventata parte dell'identità contemporanea globale, al di là dell'eccezionalità europea. La seconda è che il processo di secolarizzazione ha prodotto un modello di Stato costituzionale, largamente accettato in linea di principio, nel quale la protezione della libertà di scelta ha aperto spazi di libertà personale e collettiva per scegliere una o l'altra delle fedi o, anche, per non sceglierne affatto e accettando il disincanto del mondo (Yamane, 1997).

Fonti

Coton (1610); Diderot, d'Alembert (1765c); Mauritius (1724); Tennemann (1829).

Bibliografia

Bietenholz (2001); Bilgrami (2014); Borutta (2010); Bremmer (2008); Casanova (2000); Clark (2012); Clark, Kaiser (2003); Dreier (2018); Gaddo, Tortarolo (2017); Hunter (2015); Isabella (2018); Joas (2011); Marramao (1994); McLeod (2000); McLeod, Ustorf (2003); Osterhammel (2010); Schlögl (2017); Strätz (1984); Taylor (2009); Tortarolo (1998); Tschannen (1992); Weber (1982); Weir (2014); Willaime (2006); Yamane (1997).

Setta

di Fiormichele Benigni

L'etimologia del termine rinvia all'idea dell'adesione a una dottrina data (da *sequor*), e infatti nei testi classici, così come nella *Vulgata*, come tale esso è usato: come l'equivalente del greco *airesis* ("scelta"). Nella storia delle idee tuttavia il destino del secondo termine, preso nella sua accezione scismatica di eresia come rottura e deviazione dalla vera dottrina, finirà per trascinare con sé quello del primo: sicché settaria sarà, più nello specifico, quella forma di dissenso i cui effetti sono contrastivi e divisivi ("setta" come *sectio*, da *secare*) rispetto a una comunità data.

In età moderna i due usi seguono percorsi tortuosi e non sempre perfettamente coincidenti, e tale polisemia è complicata dalla connotazione valoriale di cui nei vari contesti quel termine ha potuto caricarsi. E così l'accezione neutra di *setta* nel senso di scuola filosofica (ancora predominante – attraverso Cicerone e Diogene Laerzio – nel pensiero umanistico) verrà gradualmente soppiantata dall'accezione polemica e negativa – quella che anima il giudizio di Voltaire nell'articolo *Secte* del 1765: «ogni setta, di qualsiasi genere, è l'unione del dubbio e dell'errore», e «scotisti, tomisti, realisti, nominalisti, papisti, calvinisti, molinisti, giansenisti non sono altro che nomi di guerra» (Voltaire, 1995a, p. 397). Eppure, nello slittamento verso il senso peggiorativo parrebbe esservi una logica.

Con il progressivo rafforzamento delle pretese di esclusività della religione cristiana, fin dalla Patristica il rifiuto del settarismo si consolida attraverso un modulo retorico destinato a duratura fortuna: l'idea cioè per cui *la* verità (in questo caso religiosa) sia incompatibile con la prospettiva ristretta e unilaterale di qualsiasi scuola («in nulla congregatione haereticorum, in nulla secta philosophorum»; Aponius, 1843, p. 54) e imponga a chi la persegue di «scegliere di ciascuna [...] le massime che gli piac[ciono]» – il che era, alla lettera, il programma dell'elettismo secondo Diogene Laerzio (1962, p. 11). Di qui, l'idea per cui la verità non è di nessuna setta, e la connessa celebrazione della libertà della ricerca, sprezzante di ogni principio di

autorità: così l'Agostino di Petrarca spinto allo «studio della sola verità» e finalmente «liberato» da «tutte le inutili contese delle diverse sette» (Petrarca, 1978, p. 168); o Valla, in tanto libero di dissentire dai peripatetici in quanto svincolato da qualsiasi appartenenza di scuola («Peripatetici, qui mihi nullius sectae hom[ini] interdicitur libertate ab Aristotele dissentienti»; Valla, 2012, p. 4).

L'altro significato, descrittivo, continua senz'altro a essere usato: setta come manifestazione determinata del pensiero, senza altri giudizi di valore. A metà Quattrocento *De quattuor sectis philosophorum* scrive Ficino (1937, pp. 7-10), pressoché negli stessi anni dell'*Epistola de nobilioribus philosophorum sectis* attribuita a Bartolomeo Scala (1888). E ancora a fine Seicento l'oratoriano Bernard Lamy (1694, pp. 256-7) ad essi rimanda chi desidera conoscere gli orientamenti principali della «storia della filosofia» (le «sette antiche»): a Ficino per il platonismo, quindi, ma anche a Lipsio per lo stoicismo, a Gassendi per l'epicureismo, a La Mothe Le Vayer per lo scetticismo, e ai Padri – Agostino in testa – per le teorie di altri «filosofi pagani». E a quest'uso avalutativo si attengono non solo i grandi storiografi, da Huet a Bayle, ma pure i vari Godart, de Launoy, Du Hamel, Thomassin, Pourchot, Ménage, Mourgues, Rollin, Lévesque de Burigny e Crousaz. Fra gli italiani, un uso analogo nelle ricostruzioni di Marsili, Facciolati, Cozzando, Valletta, o Doria (cfr. Santinello, 1979).

Eppure la tendenza prevalente è un'altra, ormai. In età moderna si fa infatti strada in modo sempre più marcato il concetto di setta preso nel suo valore critico-polemico, negativo, quello già visto in Petrarca o Valla, di chiusura faziosa a cui contrapporre una libera ricerca. Quest'ultima, nel nome dell'«unica verità» e «unica autorità», Petrus Ramus (1964, f. 30) arriverà sì a definirla a sua volta *setta*: ma «secta veritatis», e dunque opposta allo spirito settario, e a suo modo «secta non secta» – tale fu la felice espressione con cui il vescovo Laevinus Torrentius (1608, p. 623) definì l'elettismo in filosofia. È in questo senso che nel 1620 Bacon (1998, p. 211) intende estendere i confini della «potenza umana» senza «fondare una nuova setta filosofica» (allo stesso modo a metà secolo la Royal Society, da Thomas Sprat a Robert Boyle; cfr. Albrecht, 1995, p. 279); ed è così che Heereboord (1664, p. 330) evoca la *libertas* di quanti «nulli sapientium sectae sese addicunt» poiché volti unicamente alla «veritatem ipsam». «Sectes» sono dunque soltanto le antiche scuole filosofiche, per Pierre Coste (1691), giacché le moderne ormai procedono dismettendo qualsivoglia principio d'autorità.

Magis amica veritas – sarà dunque il motto di quella che va consoli-

dandosi come filosofia eclettica o *electiva*: Villemandy (1685, p. 77), ma già l'*Historia philosophica* di Georg Horn (1655, p. 47) e due anni più tardi il *De philosophia et philosophorum sectis* di Gerhard Voss (Vossius, 1657, pp. 109-17), allo stesso modo tuonano contro lo spirito agonistico che porta ogni scuola «rixosa» a differenziarsi dalle altre, a detrimento della comune ricerca della saggezza. Per Leibniz (1960, p. 327) «tout nom de secte doit être odieux à un amateur de la vérité», sul modello della «geometria», in cui ogni scuola contribuisce ad ampliare la verità delle precedenti e non vi sono fazioni di «euclidei» o di «archimedei» (Leibniz, 2006, p. 455): lo stesso diranno poi il wolffiano Müller (1725, p. 74) e, lo vedremo, Voltaire. Vi fu addirittura chi si spinse a rileggere l'intera storia della filosofia secondo le categorie di *eclettici* e *settari*, e tale polarizzazione, il cui discrimine passava fra la libertà di scelta concessa dai primi e la miope chiusura imposta dai secondi, ebbe un discreto successo (da Sturm, 1679, fino a Budde, 1731, e all'*Encyclopédie*: Diderot, d'Alembert, 1755, p. 270). Tanto che vi fu chi suggerì una certa cautela, per il timore che l'eclettismo si trasformasse a sua volta in una setta come le altre («una cosa è essere eclettico, un'altra professare l'eclettismo» – era il monito di Christian Thomasius, 1688, p. 18, come pure di Elswich, 1720, p. 111).

In ogni modo un tale approccio, programmaticamente ostile a ogni parzialità, era per Ephraim Gerhard (1705, p. 42) legato a doppio filo con l'insorgere di una storiografia filosofica ormai matura ed emancipata dall'ossequio scolastico verso nomi del passato. A metà Settecento, infatti, eclettismo e interesse verso la storia del pensiero si nutrono reciprocamente, con variazioni sul tema: settaria è allora l'adesione acritica al verbo di un maestro (Gentzken, 1725, p. 9), il trionfo della pedanteria (Heumann, 1715, p. 19), l'assenza di libertà e spirito critico (Reinhard, 1725, pp. 118-9, 144), e se verità si dà, questa potrà giungere solo al termine di una meticolosa selezione che dalle varie sette colga le primizie (Capasso, 1728, p. 244; Corsini, 1731, p. IV; Le Gendre, 1735, pp. 178-9).

Il cartesianismo, a dispetto di alcune pur celebri resistenze (*Cartesius* è *sectarius*, nell'ingegnoso anagramma forgiato da un allievo di Sturm: Hochmuth, Lanus 1687, par. 16; *idem sentire* di Thomasius, Leibniz o Heumann), ha giocato senz'altro un ruolo importante dietro le quinte di questo progresso storiografico, con la sua apologia della *libertas philosophandi* e il riconoscimento del valore della «certezza storica» (da buon innovatore anzi, dissero alcuni, fu Cartesio stesso un eclettico *malgré lui*). Si giunse così alle grandi ricostruzioni «critiche» di Boureau-Deslandes (1737) e Brucker (1742-44), che quell'ambizione portavano a compimen-

to, in uno sforzo di sintesi che annunciava la temperie preromantica. Il cammino della Ragione umana, o della Verità trascendente, attraverso i secoli. Sicché nel nome dell'unità segreta, del «rapporto impercettibile» e dei «sottili legami» fra le diverse idee filosofiche susseguitesi nella storia (Boureau-Deslandes, 1737, p. VI), o in quello della presa d'atto del superamento del settarismo moderno (pure storicamente necessario per rimuovere gli errori di quello antico) all'insegna di un libero filosofare, il concetto di setta perde così progressivamente diritto di cittadinanza nel lessico filosofico, relegato al ruolo di testimonianza residuale di paradigmi unilaterali ormai superati dal corso inesorabile degli eventi. È in qualche modo il trionfo postumo dell'ecllettismo ellenistico e poi cristiano: *la* verità contro i settarismi.

Nelle tassonomie di Voltaire e degli enciclopedisti, che di quella tendenza portano il segno, la sovrapposizione del concetto storico-religioso e di quello storico-filosofico era vistosamente esibita: sette sono realismo e giansenismo, papismo e scotismo, gassendismo e molinismo. «Eresia e setta sono termini coincidenti» – recita la voce dell'*Encyclopédie* redatta da Louis de Jaucourt (Diderot, d'Alembert, 1765c, p. 876). E così sul piano delle polemiche interconfessionali valeva l'uso strumentale delle categorie già illustrato da Castellion (1997, p. 15), per cui «è ritenuto eretico chiunque la pensi diversamente» in un contesto dato, con conseguente variabilità geografica e culturale. È vero che, su quel piano, ovunque vi fosse una setta, questa si presentava come animata da un'esigenza radicale, nel senso proprio del ritorno alla radice del messaggio religioso contro la sua perversione o edulcorazione ad opera di un'istituzione maggioritaria. E questo spiega anche il sospetto che un'operazione siffatta poteva generare all'esterno: tanto più che sovente quell'ispirazione si sostanzia in una scelta di separatezza – condizione necessaria per la ricerca della verità nella sua purezza originaria. La ricerca dell'autenticità in seno a una comunità esclusiva, infatti, per il solo fatto di esistere costituisce una minaccia all'ortodossia (alla Verità) e al potere dell'istituzione (o Chiesa) che ne detiene il monopolio: di qui le reciproche accuse di tradimento, in entrambi i sensi di marcia (Troeltsch, 1969; Weber, 1977; Pace, 1997). Così il luteranesimo rispetto alla Chiesa di Roma, e poi gli anabattisti rispetto alla riforma luterana, o i sociniani rispetto alla calvinista, ad esempio: il punto di applicazione della contestazione settaria poteva essere la proprietà privata o il battesimo degli infanti, l'organizzazione ecclesiastica, la dottrina trinitaria o l'uso delle armi, purché dalla sua salvaguardia venisse fatta dipendere la tenuta dell'intero costruito ortodosso – e viceversa criticarlo equivaleva a

metterla a repentaglio (cfr. Biagioni, Felici, 2012; Biagioni, 2017a; Priarolo, Scribano, 2005, 2017).

Naturalmente, in tale varietà di congiunture e contesti (oltre che di Chiese egemoni) era poi possibile individuare di volta in volta un'aria di famiglia fra le varie sette – quando non addirittura una base ideologica condivisa: nel caso di quel fluido e composito movimento d'opinione che in Italia seguì alla Riforma, ad esempio, le sette declinavano tutte in modo analogo erasmismo e spiritualismo valdesiano, in una «teologia del quotidiano» e del «beneficio di Cristo» che integrava elementi eterogenei in un quadro teologico minimale e semplificato, fondato sull'idea di un fiducioso abbandono al potere salvifico della grazia (Firpo, 2011, pp. 89-100; per l'Europa, cfr. Brogi, 2012). In linea generale, l'assenza di un centro unificante assecondava le dinamiche di comunicazione, il libero confronto fra le sette e un certo sperimentalismo religioso – e ciò, oltre a mobilitare sentimenti di ostilità, mettendo in discussione privilegi, competenze e controllo dei simboli, costituiva pure sulla lunga durata un fattore di debolezza. Tale è infatti la dialettica del fenomeno settario, propria di ogni tentativo di cristianesimo non confessionale: che propugnando l'antagonismo fra valori cristiani e organizzazione ecclesiastica, di fatto finisce per togliere efficacia e radicamento sociale al proprio stesso messaggio (Kolakowski, 1987, pp. 9-66).

Il profilo di ogni setta è contestuale, ossia puramente fattuale e storico, dipendendo da una condanna o da un riconoscimento da parte di un'istituzione. «Chiesa» e «setta» sono in tal senso termini correlati: si dà un'organizzazione che delinea la propria ortodossia e ortoprassi, e al tempo stesso respinge altre credenze e altre pratiche culturali che pur emergendo dallo stesso campo saranno da ritenersi eretiche. La setta come fenomeno negativo, dunque, organizzazione definita solo dalla relazione a ciò che contesta – e viceversa: da cui è respinta (Cavaillé, 2014). Così, nel contesto calvinista, i rimostranti olandesi, tolleranti ed erasmiani, divengono *setta* quando come tali vengono etichettati dai loro nemici: ma a loro volta guardano con sospetto alla *setta* dei collegianti (i quali in cambio hanno gioco facile nel denunciare il settarismo dei calvinisti tutti...). In campo cattolico, al netto dell'itinerario tumultuoso del vescovo Vergerio, che inveisce contro la «setta luteristica» ma poi è accusato di fomentarla (Firpo, 2011, pp. 24-5), i gruppi più sensibili alla Riforma convergevano tutti nel nome della condanna dell'«ignoranza» del clero, il quale però proprio con quell'argomento (la scarsa alfabetizzazione religiosa degli eretici) perseguitava «la profana setta luterana» (ivi, p. 23). L'eretico Francesco Pucci arriverà ad

auspicare un concilio, perché se «settaria» e anticristiana è la «chiesa di Roma», testimonianza migliore non la offre certo la litigiosa costellazione delle comunità antitrinitarie nel resto d'Europa, l'un contro l'altre armate (Biagioni, 2020, pp. 139-44). Stessa insofferenza nel mennonita Galenus Abraham de Haen: il predestinazionismo dei calvinisti, rigido ed ecclesio-centrico, attesta sì uno spirito settario, ma è lo stesso che si ritrova nell'utopia passiva e nella fuga dal mondo propugnata dai gruppi più radicali (Kolakowski, 1987, pp. 191-4).

È solo da menzionare, qui, l'ovvia corrispondenza di tali istanze con le esigenze di riconoscimento o emarginazione da parte di questo o quel settore sociale – così come il rapporto fra proliferazione di sette e processo di secolarizzazione e laicizzazione delle società europee, con annessi fenomeni di disaffezione verso (e disaffiliazione da) le Chiese dominanti.

L'organizzazione della setta ha sovente i tratti del comunalismo, della Chiesa differenziata e opposta al mondo – e questa caratteristica, che spesso rappresenta una mera presa d'atto di una condizione subita di clandestinità, consente un parziale accostamento del principio settario e di quello monastico, benché quest'ultimo restando interno alla Chiesa abbia sortito l'effetto di evitarle, le lacerazioni e «rotture» fra «massa» dei fedeli e «intellettuali» ecclesiastici (Gramsci, 2001, pp. 833, 1384). D'altra parte, almeno in terra cattolica, la diffusione del dissenso religioso avvenne inizialmente proprio grazie al vivace eclettismo di monaci itineranti e frati predicatori. Per ironia della storia, insieme al comunalismo c'è pure una componente di soggettivismo religioso, quando non di individualismo, in questa ricerca di una perfezione in regime di separatezza: atteggiamento che in qualche caso approdava in un'apologia mistica dell'interiorità (allo stesso modo figlia di un sentimento di insofferenza anticonfessionale).

A fronte di ciò, la risposta alla sfida lanciata dalle sette poteva prendere le forme più varie: dalla repressione brutale, variamente argomentata (in età moderna era ricorrente l'idea della setta come quinta colonna di un nemico straniero), fino alla convivenza più o meno pacifica: fra le modulazioni di quest'ultima, la pratica del *simultaneum*, una chiesa multiconfessionale, funzionale a stemperare gli attriti e circoscrivere l'ambito delle eresie compatibili (di fatto, un'assimilazione neutralizzante: Kaplan, 2007, pp. 211-7). Per evidenti ragioni, dunque, è proprio dall'universo settario che proviene la formulazione più decisa del messaggio di tolleranza, benché, data la fluidità del fenomeno in questione, si trattasse di rivendicazioni sempre a geometria variabile. Come testimoniato dal caso degli ugonotti, perseguitati in Francia e persecutori in Olanda, la tolleranza è infatti reclamata

dalle sette *in quanto* gruppi minoritari e perseguitati, e per questa ragione è sovente un'istanza congiunturale e provvisoria, che dura finché persiste la condizione che la rende urgente (salvo in quei pochi casi, come i già ricordati collegianti, in cui il messaggio di tolleranza si innestava su un impianto schiettamente anticonfessionale: Visentin, 2001, pp. 70-9). In ogni caso il tollerantismo sei-settecentesco – specie in ambito protestante – è stato innegabilmente tributario del messaggio delle sette (arminiana e sociniana *in primis*, per dire solo le più recenti: Simonutti, 1984): ed è forse uno dei maggiori risultati sulla lunga distanza di un movimento che complessivamente uscì sconfitto. Il fatto è che ogni setta va incontro per sua stessa costituzione a dinamiche che ne determinano fatalmente l'inefficacia. Ciascuna tende infatti a perpetuarsi tramite una qualche normalizzazione o routinizzazione, che permetta al gruppo di rispondere alle sfide del tempo e dei contesti: ciò richiede però un sovrappiù di organizzazione (e l'eventuale selezione di un gruppo di funzionari) che fatalmente genera delle reazioni che si appellano allo spirito originario, dato ormai per compromesso. Nel variegato mondo dell'antitrinitarismo in Europa orientale una tale lotta fra settarismo e assimilazione è particolarmente vivace (i *Fratres poloni* sociniani contro i *Fratres moravi* hutteriti, Pawel contro Paleologo, Breen o Wolzogen contro Schlichting: cfr. Kot, 1957). È certo un processo inevitabile – a detta di Pierre Bayle (1740b, p. 201) – per tutti i gruppi che contestino il principio d'autorità. Bayle si riferiva nello specifico agli anabattisti, ma il modello è estendibile: è noto come la setta si basi sull'uguaglianza fusionale dei suoi membri, e quindi su un principio d'autorità assai attenuato – il carisma di un fondatore, o la delega a uno o più ministri privi però di qualsiasi sacralità supplementare.

Tuttavia più in profondità è qui all'opera la dialettica già vista, fra principio di autenticità e principio di efficacia; e la storia delle formazioni settarie può essere letta nel segno dell'alternò prevalere dell'una o dell'altra spinta, in un processo in cui ognuno dei due termini alimenta il suo opposto. È la tensione propria del cristianesimo, come di ogni religione che ambisca a presentarsi come istituzione di salvezza in linea di principio inclusiva e universale: che, non disdegnando a tal fine il compromesso col mondo, produce delle forme di resistenza.

A voler schematizzare, sembrerebbe che l'individuazione di una o più "sette" sia un'esigenza che emerge ogniqualvolta un'ortodossia intenda ribadire un'ambizione universalistica circoscrivendo i confini della propria identità (ed escludendone perciò i portatori di visioni parziali). L'estensione del proprio messaggio viene così guadagnata contro i pretesi particolari-

smi. Non è un caso forse che lo spostamento verso l'accezione peggiorativa della nozione di setta si sia verificato, come s'è visto, a partire dai Padri della Chiesa, ossia quando maturano e si rafforzano le pretese esclusive di verità del cristianesimo. *Mutato nomine*, secoli dopo, sorte analoga toccherà alla scienza moderna: e settari saranno, nelle parole di Voltaire (1995a, pp. 397-400), quanti resistono alla «verità evidente» delle scoperte lockiane e newtoniane, cui «nessuno può rifiutare il [proprio] consenso» («non ci sono sette in geometria», e «quando la verità è evidente è impossibile che sorgano partiti e fazioni»); o all'idea di tolleranza religiosa: e settario sarà chi resta arroccato sulle proprie posizioni esclusive («gli uomini [...] presi dall'ardore della superstizione [...] si dividono necessariamente in sette»; Spinoza, 2011, p. 1077).

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Si può ipotizzare dunque che l'operatività del concetto di setta sia funzionale a consolidare l'efficacia di un universalismo: e questo spiegherebbe anche le evoluzioni storiche di quel concetto.

Fonti

Aponius (1843); Bacon (1998); Bayle (1740b); Boureau-Deslandes (1737); Brucker (1742-44); Budde (1731); Capasso (1728); Castellion (1997); Corsini (1731); Coste (1691); Diderot, d'Alembert (1755; 1765c); Diogene Laerzio (1962); Elswich (1720); Ficino (1937); Gentzen (1725); Gerhard (1705); Heereboord (1664); Heumann (1715); Hochmuth, Lanus (1687); Horn (1655); Lamy (1694); Le Gendre (1735); Leibniz (1960; 2006); Müller (1725); Petrarca (1978); Ramus (1964); Reinhard (1725); Scala (1888); Spinoza (2011); Sturm (1679); Thomasius (1688); Torrentius (1608); Valla (2012); Villemandy (1685); Voltaire (1995a); Vossius (1657).

Bibliografia

Albrecht (1995); Biagioni (2017a; 2020); Biagioni, Felici (2012); Brogi (2012); Cavallé (2014); Firpo (2011); Gramsci (2001); Kaplan (2007); Kolakowski (1987); Kot (1957); Pace (1997); Priarolo, Scribano (2005; 2017); Santinello (1979); Simionutti (1984); Troeltsch (1969); Visentin (2001); Weber (1977).

Sostanza

di *Filippo Mignini*

La nozione aristotelico-scolastica di sostanza ha svolto un ruolo egemone nella tradizione filosofica e teologica occidentale, come ancor oggi nell'opinione comune. Il carattere fondamentale a essa attribuito nella tradizione aristotelico-scolastica è la sussistenza, ossia la capacità di esistere in sé senza inerire ad altro. In questa accezione sono considerati sostanze gli enti individuali sostrati di accidenti, le specie e i generi, i corpi celesti e le intelligenze che li muovono; sostanza semplice ed eterna è il motore immobile, l'atto puro o pensiero di pensiero; nella teologia cristiana sono sostanze gli enti immateriali, come gli angeli e le anime razionali. Questa tradizione, pur continuando a permanere egemone nelle università europee, cattoliche e protestanti, conosce una radicale erosione nei principali esponenti della filosofia europea tra la metà del Quattrocento e gli inizi del Settecento. Nota è la critica rivolta alla nozione di sostanza dall'empirismo inglese; meno noto e divulgato è il sofferto processo di revisione che porta alla trasformazione delle *sostanze* finite in modi di una sola sostanza infinita o di sostanze infinite nel loro genere e, soprattutto, alla mutazione delle immobili sostanze in centri relazionali di forze, determinazioni di un'unica potenza assoluta. Quest'ultima accezione della nozione di sostanza, specialmente evidente in Leibniz ma riscontrabile anche in altri autori, conduce la filosofia occidentale moderna su posizioni prossime a quelle da millenni professate da alcune delle principali dottrine orientali. Queste non hanno mai elaborato nozioni di sostanza analoghe a quella della tradizione aristotelico-scolastica, preferendo considerare gli enti di questo mondo relazioni incessantemente mutevoli di forze. Ebbene, con queste civiltà la storia ci impone oggi di confrontarci. Poterlo fare da posizioni più vicine, attestate nella stessa tradizione occidentale, potrebbe costituire un non trascurabile vantaggio. Nei limiti dello spazio disponibile tenterò di delineare l'evoluzione di questo concetto attraverso alcuni esempi (una storia sistematica sarebbe tutta da scrivere) da Cusano a Kant.

La prima radicale riforma dell'idea di ente finito inteso come sostanza troviamo in Niccolò Cusano (1401-1464). Nel *De beryllo*, evocante la nuova lente (*beryllus*) del principio della coincidenza degli opposti, ricorre la più articolata critica rivolta dall'autore alla nozione aristotelica di sostanza.

Anzitutto Aristotele ha concepito la privazione (terzo principio accanto alla materia e alla forma) in modo puramente negativo (*sine positione*); al contrario, la privazione va intesa come contenente in sé, nel loro minimo, i contrari forma e materia (§§ 40-42: Cusano, 2017, pp. 1198-201).

Quanto alla sostanza, il filosofo non è riuscito a stabilire la natura di "ciò che l'essere era" non avendo risolto i propri dubbi riguardo alla realtà delle specie e delle idee: «Non sa, infatti, da dove venga e dove sussista, se sia lo stesso uno o un ente, o un genere, oppure se derivi da un'idea che sarebbe la sostanza in sé sussistente, o se venga tratta dalla potenza della materia, e in questo caso come ciò possa avvenire» (§§ 49-50: ivi, p. 1209).

In terzo luogo Aristotele non ha inteso che l'essenza coincide con l'intenzione dell'autore o creatore: quando riusciamo a cogliere questa intenzione, possiamo riconoscere l'essenza o la sostanza. Tuttavia l'intenzione non è separabile dalla volontà del creatore, ragione ultima delle cose (§ 51: ivi, p. 1211).

Infine, poiché l'indivisibilità è il carattere costitutivo della sostanza, tutto ciò che è divisibile non è sostanziale; dunque l'indivisibilità della sostanza ne postula l'assolutezza e unicità (§ 53: ivi, p. 1213).

Nel *De apice theoriae* Cusano torna ancora a indagare, riprendendo questioni già toccate nel *De docta ignorantia* e nel *De possest*, il "che cosa" (*quid est*) e comprende «che la quiddità che sussiste in sé stessa è la sussistenza invariabile di tutte le sostanze, e che, pertanto, essa non è né moltiplicabile, né accrescibile, e che, quindi, non ci sono quiddità diverse a seconda dei diversi enti, ma per tutti gli enti c'è un'unica e identica ipostasi» (*De apice theoriae*, § 4: ivi, p. 1971). Tale assoluta sussistenza coincide con il potere stesso (*posse ipsum*), privo di qualsiasi determinazione.

Se non si danno sostanze particolari e determinate, perché la *quiditas* non può che essere unica, assoluta e quindi indeterminata, i diversi enti non sono altro che «modi diversi di apparire dello stesso potere [*apparitionis ipsius posse varios modos*]» (§ 9: ivi, p. 1976). Anche i generi, le specie e cose simili vanno annoverati tra i modi di essere nei quali si manifesta il *posse ipsum*. Nel potere stesso sono contenute tutte le cose che sono quanto quelle che non sono (§ 8: ivi, p. 1975).

Analoga profonda riforma della nozione di sostanza troviamo nel *De rerum natura iuxta propria principia* di Bernardino Telesio (1509-1588).

L'autore assume, in conformità alla tradizione, la sostanza come «natura quae per se subsistit» (Telesio, 2013, p. 76) sostituendo tuttavia la triade aristotelica "materia, forma, privazione" con la nuova triade "materia, caldo, freddo" (III, 2-3): la materia costituisce il sostrato universale di tutte le cose; caldo e freddo sono le sostanze contrarie che nella loro azione incessante producono, modificano senza sosta e distruggono tutte le cose. Il caldo viene identificato con il Sole; il freddo con la Terra.

Telesio dedica un'accurata discussione alle obiezioni peripatetiche riguardanti la natura sostanziale del caldo e del freddo, concludendo che il calore è la sostanza universale di tutte le cose: «ipsum per se omnibus agere et omnium substantiam esse». Qui il termine "sostanza" è assunto sia nel senso di elemento o materia costitutiva, sia nel senso proprio di essenza o realtà sostanziale, di cui, al pari della sostanza del freddo, le cose singole non sono che fenomeni e accidenti. Quel che cambia rispetto alla tradizione è il carattere essenzialmente dinamico assegnato alle sostanze caldo-freddo.

Tutte le cose, dal Sole e dalla Terra al più infimo degli enti, possono quindi esser dette "sostanze" solamente in quanto enti che sono e agiscono, ma non in quanto sussistano (ivi, p. 77; per l'identità tra sostanza ed ente cfr. ivi, p. 97). Forse l'anima "divina", prodotta direttamente da Dio e immessa nel corpo già formato e dotato del suo spirito, è l'unico caso di sostanza finita per sé sussistente. Lo spirito, materiale, si corrompe con la morte del corpo, mentre l'anima infusa permane in quanto immateriale. Si noti tuttavia che, nell'esposizione della dottrina dell'anima "divina", Telesio fa esplicito riferimento alle *Sacrae Litterae* (ivi, pp. 190-2; cfr. ivi, p. 83).

Imprescindibile, nella dottrina telesiana, è l'animazione interiore della materia e dei corpi, dovuta a due proprietà essenziali che ne esprimono la forza: il senso o percezione e l'appetito. Tutte le cose sono dotate di una qualche forma, elementare o complessa, di forza percettiva (ivi, pp. 22, 193, 202-3, 291, 351-2) e, al tempo stesso, sono spinte da un interno appetito a conservarsi ed espandersi (ivi, pp. 51, 57, 68-9, 224, 302). Questa duplice potenza immanente degli enti naturali verrà variamente ripresa e svolta in tutta la successiva filosofia moderna, trovando un'elaborazione particolare in Leibniz.

Si deve infine osservare che l'accezione prevalente del termine "sostanza" nella pagina telesiana, come anche in quelle, ad esempio, di Campanella e di Bacone, è di "qualità della materia costitutiva" di un ente, come nelle espressioni "sostanza del cielo", della Terra, del Sole, delle cose sublunari, dello spirito, dell'anima e, in una parola, di tutto ciò che esiste.

Nella *Philosophia sensibus demonstrata* e nel *De sensu rerum* Tommaso Campanella difende Telesio dalle accuse degli avversari, condividendone e sviluppandone le tesi fondamentali. Tuttavia qui vorrei riferirmi alla *Metafisica*, libro II, cap. V, art. I, dove si tratta della materia e si espone una formale dottrina della sostanza. Posto che il *substare* è carattere definitorio della sostanza («*substantia enim dicitur a substando*»; Campanella, 1638, p. 176) la “sostanza” può essere detta in tre sensi.

In primo luogo si dice sostanza, *et principaliter et maxime*, lo spazio, che è «base di tutti i corpi intrinsecamente ed estrinsecamente»; poiché non inerisce soltanto ai corpi, ma è anche esterno ad essi, lo spazio è sostrato e quindi sostanza.

In secondo luogo è sostanza la materia, perché da essa recedono e a essa accedono le forme, i numeri e le idee delle cose, producendo in essa parziali modificazioni. Pertanto la materia, inerendo allo spazio, è detta “sostanza seconda”; e tuttavia sostanza perché è essa stessa sostrato delle forme che la determinano.

In terzo luogo è sostanza il composto di materia e forma, che, propriamente, ma non principalmente né massimamente, è sostrato degli accidenti e delle proprietà che sopravvivono quando l'essere essenziale è compiuto. Per la medesima ragione possono dirsi sostanze anche l'anima e l'angelo, perché fungono da sostrato ad accidenti. Tuttavia, per la stessa ragione, «Dio non deve essere detto sostanza a nessun patto [...] bensì essenza» (ivi, p. 177).

Se ora confrontiamo queste definizioni di sostanza con quelle aristotelico-scolastiche sopra ricordate, possiamo constatare che, a dispetto dell'assonanza lessicale del *substare*, Campanella diverge radicalmente da esse: anzitutto da Aristotele stesso, che nella *Metafisica* vieta di identificare la sostanza con il sostrato, perché in tal caso si dovrebbe assumere come sostanza la materia (Aristotele, 1993, pp. 291-2) mentre i caratteri fondamentali della sostanza sono «l'essere separabile e l'essere alcunché di determinato», definibili mediante l'essenza e non la materia (ivi, pp. 295, 297, 305). Ora, eccettuato lo spazio, né la materia né i corpi composti possono essere considerati esistenti in sé né non-inerenti ad altro, poiché la materia non esiste in sé ma nello spazio e i composti non esistono in sé ma nella materia, alla stregua di suoi accidenti. Manca poi alla terza sostanza (il composto) il carattere della permanenza, tipico della sostanza aristotelica, se consideriamo che, grazie alle azioni del caldo e del freddo, tutti i corpi si producono e si disgregano in una incessante mutazione («*in fluxu et refluxu*»; Campanella, 1638, p. 16). Perciò i corpi composti individuali, che per Aristotele e gli scolastici sono

sostanze prime, appaiono accidenti della materia e ancor più dello spazio, *apparitiones* e modalità di questo.

Nella *Summa terminorum metaphysicorum* del 1591, Giordano Bruno (1548-1600) definisce il lemma "sostanza" «quod est per se et non in alio» (Bruno, 1989, p. 1); la sostanza è anche presa «pro essentia rei» (ivi, p. 2) mentre Dio è definito «sostanza universale nell'essere, per mezzo della quale tutte le cose esistono, essenza fonte di ogni essenza, mediante la quale esiste tutto ciò che esiste» (ivi, p. 68). Come nella *Summa* (ivi, p. 69), anche nella *Lampas triginta statuarum* la sostanza divina è dichiarata più intima a ciascuna cosa di quanto questa sia intima a sé stessa (Bruno, 2000b, p. 1017). Solo Dio è sostanza semplicissima, perché solo in esso essenza ed esistenza coincidono; in tutti gli altri enti essenza ed esistenza sono separate e dunque essi non possono dirsi sostanze, ma soltanto accidenti.

Trasferendo questo modello all'ordine delle cose naturali e assumendo come testo di riferimento il *De la causa* (1584), nel quale la dipendenza dall'ontologia del Cusano è evidente (Bruno, 2000a, p. 289; cfr. ivi, pp. 380, 616-7), si deve dire che unica e autentica sostanza è l'Uno, ossia l'universo infinito, né materia né forma, perché è l'unità inscindibile di ambedue gli opposti, la potenza attiva e la potenza passiva ad esso immanenti (ivi, pp. 233, 278).

Tutto ciò che non è uno è puro accidente:

Ne l'uno infinito, immobile, che è la sostanza, che è lo ente, se vi trova la moltitudine, il numero, che per essere modo e multiformità de lo ente, la qual viene a denominar cosa per cosa, non fa per questo che lo ente sia più che uno: ma multimodo e multiforme e multfigurato. Però, profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando i logici ne le lor fantasie, troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione: ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima, perché non è che una, uno ente divino, immortale (ivi, p. 281).

La considerazione degli enti particolari come sostanze è un requisito della logica di Aristotele e dei suoi seguaci, ma non ha alcuna rispondenza nella natura effettiva delle cose: «e cossì al fine qualche logica intenzione viene ad esser posta principio di cose naturali», dal momento che le forme degli enti naturali «non sono che accidenti e circostanze della materia» (ivi, p. 240).

Una nuova e formidabile prospettiva sulla sostanza viene aperta da Bruno nel *De minimo*, nel quale il minimo o monade, detto anche anima, è concepito come la sostanza ultima di tutte le cose, identico al massimo,

cioè Dio (*maximun nihil est aliud quam minimum*): «Da qui l'ottimo massimo, sostanza delle sostanze ed entità mediante la quale gli enti esistono, è celebrato con il nome di monade» (Bruno, 2000c, p. 10; sulla differenza tra sostanza universale ed enti finiti cfr. *De immenso*, I, 1: ivi, pp. 148-51).

Nella fisica e nella metafisica di Francesco Bacone non c'è alcuno spazio per lo studio della sostanza tradizionale, intesa sia come categoria sia come ente naturale. Il *Novum Organon* traccia un giudizio perentorio: «Nelle nozioni [scolastiche] non c'è nulla di rigoroso, così in quelle logiche come in quelle fisiche: *sostanza, qualità, azione, passione* e neppure l'essere stesso sono veri concetti; tanto meno *grave-leggero, denso-tenue, umido-secco, generazione-corrruzione, attrazione-repulsione, elemento, materia-forma*, e così via; son tutte nozioni fantastiche e mal definite» (Bacon, 1965b, p. 15).

L'errore di Aristotele, come aveva già osservato Bruno, è stato quello di dedurre la natura fisica dalle categorie logiche: «Aristotele ha corrotto la filosofia naturale con la sua dialettica; ha preteso di trarre il mondo dalle categorie. La fisica aristotelica risuona sempre e solo di dialettica, e di dialettica tratta anche la sua metafisica» (ivi, p. 63). Il filosofo greco non è consapevole dell'apparenza di moltissime rappresentazioni della mente, degli idoli che questa costruisce, e pensa che il mondo sia in sé come esso appare alla nostra rappresentazione.

Sulla traccia dell'indagine inaugurata da Telesio, la natura baconiana è materia animata da una "selva" infinita di appetiti, percezioni e sensazioni per lo più inconsapevoli di sé, attraverso cui gli enti naturali sono orientati a scegliere ciò che favorisce la loro conservazione e a respingere quel che vi si oppone. Ne segue che gli enti naturali sono in continua mutazione o perenne vibrazione prodotta da ciechi appetiti primordiali (Bacone ne elenca almeno 19 diverse specie), che rendono quegli enti relazioni instabili di forze contrastanti, più che stabili sostanze esistenti in sé stesse.

Il termine "sostanza" permane in Bacone nell'accezione di "materia" o "natura" costitutiva di una cosa, come la sostanza del ferro, del vetro, della porcellana, dell'acqua, dell'olio, dell'anima, del corpo lunare ecc. Si registra anche il plurale "sostanze" nell'accezione di beni o possedimenti umani.

Anche in Thomas Hobbes (1588-1679) permangono tracce importanti delle filosofie naturali di Telesio e di Bacone. Da sottolineare, in primo luogo, la nozione di apparenza delle immagini, le quali ineriscono completamente al soggetto percipiente e non all'oggetto percepito, come si legge

in I, cap. 2 degli *Elementi di legge naturale e politica* del 1640 (Hobbes, 1968, pp. 14-5). Questa dottrina permane immutata nel *De cive* del 1642 e nel *Leviathan* del 1651, I, cap. 1-3 (Hobbes, 2001, pp. 21-47).

Per Hobbes tutta la realtà naturale, compresa quella umana, è costituita dalla materia e dai suoi movimenti interni: impulsi, appetiti e percezioni (I, 6, 1-2). Pertanto sono insignificanti e assurde espressioni come «sostanza separata o immateriale» (Hobbes, 2001, p. 73) o nomi «che non significano nulla [...] come *ipostatico*, *transustanziato*, *consustanziato*, *eterno-ora* e il gergo simile a questo degli Scolastici» (ivi, p. 77): in una parola, il lessico stesso della sostanzialità. Nel campo della filosofia naturale «nulla è più assurdo di ciò che oggi si chiama *Metafisica di Aristotele*» (ivi, p. 1079; cfr. anche pp. 1083-91, nelle quali si criticano espressamente le «essenze astratte e forme sostanziali»).

Nell'appendice al *Leviatano*, cap. 1, *Il simbolo niceno*, cercando non «le cose come stanno in sé stesse», ma l'accordo delle parole della fede [il simbolo] con la Scrittura (ivi, p. 1151), ci si interroga anche sul significato del termine «sostanza». Si risponde che è «la stessa cosa che *ente*», ossia tutto ciò che è veramente esistente. Ci si chiede allora perché Greci e Latini abbiano voluto distorcere nomi ben comprensibili modificandoli in forme di cui «non si riscontrano gli equivalenti nella lingua ebraica e che in nessuna lingua sono necessari» (ivi, pp. 1171-5). La risposta coinvolge criticamente anche il ruolo della definizione, a cui è stato assegnato come oggetto l'essenza di un ente, non riuscendo la definizione a render conto dell'ente in concreto (ad esempio di Pietro costituito da testa, braccia, gambe). Così l'essenza è stata considerata parte integrante dell'ente e al tempo stesso separabile. Di conseguenza, se si dice che l'anima razionale è l'essenza dell'uomo, come essenza fa parte dell'uomo e, al tempo stesso, può essere considerata separabile e quindi esistente per sé anche senza corpo. Questi, conclude in proposito Hobbes, sono i «mirabili prestigii della filosofia vana!» (ivi, p. 1175).

Scarsi sono i riferimenti alla sostanza rinvenibili nelle opere di Cartesio (1596-1650) fino ai *Principia philosophiae* (1644), che ne offrono una formale definizione: «Per sostanza non possiamo intendere altro se non la cosa che esiste in modo tale da non aver bisogno di altra cosa per esistere». Come è evidente, Cartesio assume la sussistenza, ossia l'esistenza per essenza o *causa sui*, come autentica definizione di sostanza, la quale, in senso proprio, è soltanto Dio: «la sostanza che non ha bisogno assolutamente di altra cosa può essere intesa come unica, cioè Dio» (I, 51). Poiché tuttavia sperimentiamo in noi stessi che esistono due supremi generi di cose create,

pertinenti l'uno alla sostanza pensante o mente, l'altro alla sostanza estesa o materia (I, 48), dobbiamo concludere che il nome "sostanza" non può essere utilizzato con lo stesso significato (*univoce*), come accade nelle Scuole, per Dio e per le creature (I, 51). Dio può esser detto sostanza in senso assoluto, perché sussiste per essenza; estensione e pensiero possono essere detti sussistenti in senso relativo, perché, una volta creati da Dio, nessuna delle due sostanze ha bisogno dell'altra per esistere. Ciò significa anche che le sostanze non possono cessare di esistere, ossia che sono immortali, a meno che non vengano da Dio annientate.

In secondo luogo Cartesio precisa che le sostanze create non possono essere conosciute per sé stesse, ma mediante il loro attributo prevalente, che ne costituisce l'essenza (I, 52-53). Il pensiero costituisce l'attributo della sostanza pensante; l'estensione l'attributo prevalente della sostanza corporea. I corpi sono invece modi dell'estensione, come le diverse forme di pensiero sono modi della mente (I, 53).

Dobbiamo tuttavia osservare che, alla luce dell'intero sistema, le due sostanze non appaiono equivalenti. Muovendo infatti alla ricerca di un fondamento certo e indubitabile, Cartesio è indotto dapprima a sospendere l'intero mondo dei corpi, del quale non possiamo avere immediata certezza. Diversamente accade nell'esercizio del pensiero, nel quale l'atto di pensare (*cogito*) si presenta come *subiectum certum et inconcussum*, essendo evidente a sé stesso nell'autocoscienza, attraverso l'identificazione di soggetto e oggetto (*Meditazione II*). Soltanto attraverso la garanzia divina sarà possibile recuperare una certezza mediata dei corpi, non sostanze, ma modi della sostanza estesa. E se i corpi sono modi, modi sono anche i sinoli e non sostanze, essendo corruttibili. Immortale è la mente, sostanza cogitante, al pari della materia, sostanza estesa.

La filosofia di Spinoza (1632-1677) può essere chiamata filosofia della sostanza nella duplice accezione di affermazione esclusiva e radicale della sostanza infinita e assoluta e negazione radicale di qualsiasi sostanza finita. La dimostrazione dell'impossibilità di sostanze finite attraverso quattro proposizioni che avviano la trattazione ontologica del *Breve Trattato* (KV I, 2, 1-2), e che ritroviamo nella prima parte dell'*Etica* (E1, P5-8), costituisce non soltanto il primo atto della filosofia di Spinoza, ma anche una cesura storica definitiva nei confronti della tradizione aristotelico-scolastica, che continuava pur sempre a essere viva in Europa negli stessi anni.

Spinoza radicalizza le premesse poste da Cartesio, trasformando in attributi dell'unica sostanza pensiero ed estensione e negando che il fini-

to possa in alcun modo considerarsi sostanza; ma praticando anche una prospettiva che abbiamo visto all'opera in Cusano e Bruno da una parte e, dall'altra, per quel che riguarda la natura fisica, facendo proprie istanze già presenti in Telesio, Campanella, Bacone e Hobbes. Da questo punto di vista, la filosofia di Spinoza costituisce uno snodo teorico e storico decisivo.

Non è possibile qui mostrare questi assunti se non per rapidi accenni. Se partiamo dalla definizione di sostanza data in E1Def3: «Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé» (Spinoza, 2015, p. 787) e da quella di Dio («Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita»; E1Def6), giungiamo necessariamente alla P11: «Dio, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita, esiste necessariamente» (ivi, p. 795). Da qui le proprietà della sostanza: esposta per prima l'indivisibilità (E1P12-13), considerata da Cusano proprietà imprescindibile della sostanza; quindi l'unicità ed esclusività (E1P14: «oltre Dio non si può dare né può essere concepita alcuna sostanza»; ivi, p. 800). Di conseguenza, tutto ciò che esiste come finito è in Dio, causa immanente di tutte le cose, e non può essere concepito senza Dio (E1P15); dunque gli enti finiti non sono sostanze, ma modi della sostanza (E1Def5). Infine, e qui troviamo di nuovo una prospettiva cusaniana, l'essenza della sostanza coincide con la sua potenza, assoluta, indeterminata e unica (E1P34). Tutto ciò che esiste si deve concepire come determinazione di quella potenza secondo gli infiniti attributi che la costituiscono.

Come è ben noto, nel *Saggio sull'intelletto umano* John Locke (1632-1704) distingue idee semplici, corrispondenti alle singole sensazioni, da idee complesse, risultanti dalla composizione di idee semplici. Le idee complesse possono riguardare sostanze, modi o relazioni. Le idee complesse di sostanza sono un insieme di idee semplici che percepiamo riferirsi a un medesimo oggetto, considerato loro sostrato. A tale sostrato diamo il nome di sostanza, pur non sapendo con chiarezza e distinzione che cosa essa sia: «Queste e altre simili maniere di parlare suggeriscono sempre che la sostanza sia qualcosa oltre l'estensione, la conformazione, il pensiero, la solidità, il movimento o altre idee osservabili, sebbene non sappiamo cosa sia» (Locke, 2007, pp. 277-83, 527-31).

Sembrerebbe dunque che Locke ammetta la possibilità e necessità di sostanze intese come enti in sé sussistenti, sostrato delle qualità percepite mediante le sensazioni o idee semplici, delle quali non possiamo tuttavia

avere un'idea chiara e distinta. Locke conserverebbe l'idea aristotelica di sostanza come ente in sé sussistente, considerandone tuttavia l'idea oscura e confusa e quindi, in qualche modo, come cosa in sé inconoscibile.

W. G. Leibniz (1646-1716) presenta una prima originale idea di sostanza nel *Discorso di Metafisica* (1684), che riprende dieci anni dopo nel testo *Sulla correzione della filosofia prima e la nozione di sostanza* (1694) offrendone un'esplicita definizione nei *Principi della natura e della grazia, fondati sulla ragione* (1714): «La sostanza è un essere capace d'azione. Essa è semplice o composta. Sostanza semplice è quella che non ha parti. Sostanza composta è l'unione delle sostanze semplici o monadi» (Leibniz, 1963, p. 359). Come è evidente, e come si può verificare anche nella coeva *Monadologia*, Leibniz opera una radicale variazione nella nozione di sostanza, trasferendola dal piano dell'ontologia a quello dell'azione e della vita: «Tutta la natura è piena di vita» (*ibid.*). Le monadi sono «i veri atomi della natura e, in una parola, gli elementi delle cose» (ivi, p. 369). Le sostanze semplici non possono né iniziare a esistere né dissolversi per processo naturale, essendo esse all'origine del complesso naturale. Dunque non possono iniziare che istantaneamente per creazione e finire, eventualmente, in modo altrettanto istantaneo per annientamento da parte di Dio (*ibid.*), ragione sufficiente di tutte le cose e «sostanza semplice primitiva» (ivi, p. 364), suprema, unica, universale e necessaria (ivi, p. 375).

Se la sostanza è ora definita dalla “capacità di azione”, e quindi dalla forza, non soltanto Dio è tale potenza attiva assoluta, ma lo sono anche le sostanze semplici, che si distinguono l'una dall'altra esattamente per la capacità di azioni interne, «le quali non possono essere altro che le percezioni (cioè, le rappresentazioni nel semplice del composto ovvero di ciò che è esterno) e le appetizioni (cioè il suo tendere da una percezione all'altra): questi sono i principi del mutamento» (ivi, p. 359; cfr. ivi, pp. 370-1). Per sua stessa forza, attraverso percezione e appetizione, la sostanza semplice produce infinite variazioni al proprio interno, le quali consistono «nella varietà delle relazioni con le cose esterne. Così, in un centro o punto, per quanto semplice, si trova un'infinità di angoli, formati dalle linee che l'incontrano» (ivi, pp. 359-60). Non potremmo escogitare immagine più potente per indicare non solo la sostanza semplice, ma qualsiasi sostanza leibniziana, come relazione o centro di relazioni infinite di forze.

Questa è la ragione ultima che fa di ciascuna monade uno specchio dell'universo, perché essa è un centro di relazioni e non una presunta ed effimera “inseità”. In tal modo Leibniz trasforma e consuma definitivamente la

nozione aristotelico-scolastica di sostanza, costituendo il momento di maggiore prossimità con la visione relazionale degli enti propria delle filosofie orientali, e anticipando la fisica delle relazioni tipica della contemporanea teoria quantistica.

Ben nota è la critica di David Hume (1711-1776) alla nozione di sostanza svolta nel *Trattato sulla natura umana* (Hume, 2001, I, parte I, sez. IV), dove l'autore riesamina e respinge, alla luce della propria critica del principio di causalità, la precedente posizione di Locke. Per sostanza infatti non intendiamo che una collezione di qualità particolari o idee semplici unite dall'immaginazione, che supponiamo inerire a qualcosa di ignoto che ne sia la causa fondativa; oppure, qualora scartassimo tale finzione, si ammetterebbe che dette qualità siano connesse tra loro da relazioni di contiguità e causalità. Tuttavia, negato il principio di causalità, anche in tal caso diventa impossibile affermare l'esistenza della sostanza, sia materiale sia spirituale (ivi, I, parte IV, sez. V-VI).

Molto più ampia delle poche righe possibili in questo contesto dovrebbe essere la trattazione della questione della sostanza in Kant (1724-1804). Mi limito alle seguenti quattro osservazioni.

1. Nella *Critica della ragion pura* (Kant, 1959), *Logica trascendentale*, sez. III, § 10 (*Dei concetti puri dell'intelletto o categorie*), la sostanza è annoverata come prima delle tre categorie di relazione. Ciò significa che essa è un concetto puro e a priori dell'intelletto, che nella sua attività trascendentale determina secondo necessità e universalità il molteplice dell'esperienza senza implicare alcuna esistenza di sostanza fuori dall'intelletto.
2. Nell'*Analitica dei principi* si precisa che la rappresentazione di sostanza è regolata dal principio di permanenza in relazione alla mutazione dei fenomeni (I analogia: ivi, pp. 200-5) e da quello di simultaneità secondo la legge dell'azione vicendevole o reciprocità: «Tutte le sostanze, in quanto possono essere percepite nello spazio come simultanee, sono tra loro in una azione reciproca universale» (III analogia: ivi, p. 222).
3. La nozione di sostanza è un tipico paralogismo della ragion pura lasciata a sé stessa, come quando si discute della natura dell'anima, il cui primo paralogismo è quello di considerarla sostanza. Si veda in proposito il primo paralogismo della sostanzialità, presente nella prima edizione della *Critica*, caduto nella seconda (ivi, pp. 689-91).
4. Si osservi infine che se la sostanzialità dell'anima è un paralogismo della ragion pura nella prima *Critica*, nella *Critica della Ragion pratica* (1788) diviene un postulato necessariamente implicato da quello della immortalità (*Dialettica della ragion pura pratica*, IV: Kant, 1966, pp. 153-5).

Fonti

Aristotele (1993); Bacon (1965b); Bruno (1989; 2000a; 2000b; 2000c); Campanella (1638; 1992; 2007b); Cusano (2017); Descartes (1994c; 2021); Hobbes (1968; 2001); Hume (2001); Kant (1959; 1966); Leibniz (1963); Locke (2007); Spinoza (2015); Telesio (2013).

Spirito

di Delfina Giovannozzi

Termine fortemente polisemico, centrale nella tradizione filosofica occidentale, la cui ricchezza di significati e varietà di usi, nel corso dei secoli, si estende dall'ambito medico a quello *lato sensu* filosofico, ricoprendo un ruolo centrale in discipline che spaziano dall'alchimia all'astrologia, dalla cosmologia alla magia, dalla psicologia alla teologia.

A partire dalla seconda metà del Quattrocento, un imponente afflusso di opere della tradizione antica, rimaste per secoli non (o solo parzialmente) disponibili, investe l'Occidente. Si pone, allora, con urgenza la questione delle traduzioni dal greco, dall'arabo e dall'ebraico, e parallelamente si afferma la necessità di versioni nelle lingue volgari, che avvieranno il processo di formazione dei linguaggi filosofico-scientifici nelle lingue nazionali moderne (Garin, 1984, p. 4). Proprio in questo periodo attorno al termine "spirito", la cui fortuna non ha conosciuto eclissi, neppure parziali, nei secoli precedenti, si condensano – in una sorta di frenetica sperimentazione – dottrine vecchie e nuove, revisioni critiche e nuove aperture. Il termine copre infatti un'ampia area semantica, che va dal significato fisico di *aër* – dal greco *áēmi* = *spiro*, da cui il deverbale *spiritus*, nel suo primo significato di *aër/ventus* – a quello biologico di *flatus*, "soffio vitale", quindi a quello cosmico vitalistico di anima del mondo (consolidato già nelle dottrine stoiche), fino a connotare, non senza problematicità, la natura stessa del divino. Radicalmente equivoco, il termine preserva i suoi significati originari, ma al tempo stesso li forza in direzioni nuove, connotandosi come lo snodo in cui le tradizioni neopitagoriche, ermetiche e neoplatoniche, restituite al dibattito rinascimentale dall'imponente opera di traduzione di Marsilio Ficino, si innestano sulle dottrine medico-astrologiche. Si disegna, così, una nuova visione della filosofia naturale, nella quale si afferma una scienza magica liberata dalla superstizione e figlia di una cooperazione tra l'uomo e l'operante natura.

Protagonista indiscusso di questa stagione straordinaria è Ficino, nelle

cui opere lo spirito ricopre un ruolo destinato a rimanere esemplare anche nel corso dei secoli successivi, che ispirerà, di fatto, molte delle future declinazioni teoriche del concetto. La consolidata dottrina medica degli spiriti, distinti nella formulazione galenica in naturali, vitali e animali, trova in Ficino la sua applicazione più feconda, sia sul piano della psicologia sia su quello della magia e della medicina astrologica. Già nel commento al *Symposio* platonico (redatto tra il 1468 e il 1469) si incontra l'idea (ampiamente attestata negli autori tardoantichi e medievali) di spirito come sostanza intermedia tra le nature eterogenee di anima e corpo, che concorrono alla formazione dell'uomo. Lo spirito è descritto come «un certo vapore, sottilissimo e lucidissimo, generato pe 'l caldo del cuore della più sottile parte del sangue» (VI, 6: Ficino, 1987, pp. 123-4), secondo una definizione che tornerà anche nella *Theologia platonica* (VII, 6: Ficino, 2002a, p. 234). Nel terzo dei libri *De vita* (*De vita coelitus comparanda*) la dottrina dello spirito medio, in virtù della consacrata analogia tra microcosmo e macrocosmo, verrà trasferita dal piano individuale a quello cosmico, aprendo prospettive inedite. Poiché il mondo si muove e genera, vi sostiene Ficino, è necessario ammettere che esso sia vivo, ovvero possenga un'anima, ma, affinché il corpo del mondo si unisca a un'anima nella pienezza della vita è necessario il sostegno di una realtà intermedia, affine alla natura di entrambe, né del tutto corporea né assolutamente immateriale, un corpo sottilissimo, "apofaticamente" definito «quasi non corpus, et quasi iam anima. Item quasi non anima et quasi iam corpus» (III, 3: Ficino, 2002b, p. 256). Ogni realtà vivente è tale e genera tramite questo spirito, attivo in tutte le cose, principio immediato e autore prossimo di ogni generazione e movimento; esso è l'intermediario attraverso il quale il mondo «generat omnia», perciò assimilabile a ciò che è nel nostro corpo lo spirito, sebbene l'anima del mondo lo produca «ex virtute sua genitali quasi tumens», mentre la nostra anima lo ricava da un processo di distillazione degli umori corporei. Esiste pertanto una perfetta corrispondenza tra il paradigma della realtà universale e quello dell'individuo: il mondo, in quanto organismo vivente, possiede un'anima e uno spirito di origine celeste che la vincola al corpo, esattamente come, nell'essere umano, il corpo sottile, generato dalla rarefazione del sangue, costituisce il tramite tra l'anima incorporea e la crassa materialità del corpo (cfr. I, 2: ivi, p. 110). Questa *congruitas* sostanziale genera corrispondenze continue tra macrocosmo e microcosmo, nonché riflessi reciproci di ciascuna realtà sull'altra (cfr. III, 1: ivi, p. 246). Per questo, agire sulle realtà inferiori permette di ottenere risultati immediati sulle realtà superiori corrispondenti: le prime si comportano infatti come esche, attraverso le quali

attrarre, allettandole, le *virtutes* che risiedono nelle nature celesti. Il *De vita coelitus comparanda* indica come dall'omologia strutturale tra l'universo dell'anima umana e l'universo mondano si possa trarre vantaggio nella vita terrena, attirando nell'organismo quanto più è possibile dello spirito del mondo e dei doni celesti che questo veicola; una migliore qualità della vita dipende infatti dalla capacità, del medico come del mago, di attirare i benefici celesti che giungono all'uomo tramite i raggi delle stelle, affini a loro volta alla natura dello spirito e quindi in grado di adattarsi alle cose celesti (cfr. III, 2 e III, 11-12: ivi, pp. 254, 288-308). Il fondamento della medicina come dell'arte magica, in cui tanta parte ha l'astrologia, risiede dunque nella "natura media" dello spirito, che, debitamente preparato e purificato con procedure naturali, nell'assorbire in sé lo spirito del mondo, garantisce vita sana al corpo e, conseguentemente, successo nell'attività contemplativa.

Non diversamente, Antonio Persio nel *Trattato dell'ingegno dell'uomo* (1576) definirà lo spirito «padre, fonte, et radice dello 'ngegno» (Persio, 1999, p. 35), nella qualità del quale, legata alla «disposizione, et intessimento di lui nel corpo nostro», risiede il grado di acutezza delle nostre capacità intellettuali (*ibid.*). Persio deriva da Ficino le indicazioni necessarie per raffinare lo spirito rendendolo partecipe delle qualità celesti (ivi, p. 39), così da garantire all'ingegno, che «viene dallo spirito come il calore dal fuoco», la lucidità e la complessione perfetta; «spirito depurato» genera infatti «ingegno mondo et sottile» (ivi, p. 40). Dello spirito Persio sottolinea la materialità e insiste sulle sue manifestazioni fisiologiche, richiamando le buone pratiche che ne garantiscono l'essenziale mobilità e ne accrescono la vitalità. Fondamentale poi è la sua caratterizzazione come legame universale della realtà, garanzia a sua volta della sensibilità e animazione del tutto: «il mondo è vivo in ogni luogo», perché la vita è determinata dal «calore et ispirito» del Sole dal quale trae nutrimento lo spirito individuale. E quanto più questo «s'assomiglierà a quello del sole, tanto ci farà più ingegnosi, et inventivi et giudiciosi» (*ibid.*). Interessante, a tal riguardo, è l'originale contaminazione del tema dell'ingegno con alcuni spunti della dottrina dell'amore, anch'essa mutuata da Ficino. Chi ama, sostiene Persio, produce spiriti dotati di forte mobilità, più sottili, tenui e luminosi, di conseguenza utili alla costituzione e al mantenimento di un ingegno più vivace, anche in età avanzata (ivi, pp. 78-80), dunque, conclude, «l'amore fa l'uomo ingegnoso». Anche Persio rimarca l'omologia sostanziale tra lo spirito universale, «o anima del mondo», «che si distende, et intreccia [...] per tutte le parti dell'universo», e lo spirito «particolare» che percorre, animandole, tutte le parti del corpo, legittimando la definizione dell'uomo

come «picciol mondo che in una voce si disse microcosmo» (ivi, p. 38). Nel *Trattato* numerosi passaggi testimoniano, infine, la sovrapposizione dei termini e dei concetti di spirito e anima, in linea con una precisa tradizione, che sin dall'antichità affianca al primo significato di *spiritus* (*aër/ventus*) l'accezione, a esso strettamente connessa, che indica l'aria inalata ed esalata nella respirazione e designa, *translate*, la *facultas respirandi*. Spirito indica così il soffio vitale che pervade i corpi, determinando sensibilità, movimento e vita negli organismi, fino a coincidere, in alcuni casi, con la stessa anima. Si tratta dell'anima intesa come principio puramente animale della vita (riconducibile alla radice di *ánemos*), in opposizione al quale si è via via sempre più fortemente caratterizzato il senso morale del termine, con il quale si indica il principio della vita intellettuale, o "spirituale" in genere, e che nel mondo greco designa la polarità *pneûma-psyché*, esattamente come nella tradizione latina *animus* si oppone ad *anima* (cfr. Forcellini, 1940, s.v. *anima*, p. 244c, e s.v. *spiritus*, p. 453b).

L'assimilazione dell'anima sensitiva con lo spirito corporeo è ripetutamente affermata da Tommaso Campanella nel *Senso delle cose*: essa è «spirito caldo, sottile, ingenerato nell'umore» (II, 4: Campanella, 2007b, p. 38), dal quale deriva il movimento in tutti gli animali (ivi, pp. 45-6). Non si tratta dello spirito triplice della tradizione galenica, ma di «uno spirito medesimo» che coincide con «l'anima conoscente, irascibile, concupiscibile e motrice» (ivi, p. 47) e che «in ogni fibra di carne e di sangue e di nervosità vive» (ivi, p. 54). Se a livello cosmico uno stesso «spirito senziante» (II, 17 e 20) garantisce vita e sensibilità a tutte le cose, nell'individuo esso è sede della memoria (ivi, pp. 77-8) e strumento della profezia naturale (III, 11), mentre la stessa attività del pensare non sarebbe altro che «un moto dello spirito», capace di comunicarsi attraverso l'aria ai «sagaci spiriti ardenti» e agli individui di complessione malinconica, che «subito sentono nell'aria quel che pensa l'altro uomo [...] e indovinano, pur troppo e non sanno come» (ivi, p. 136).

La riduzione dell'anima allo spirito era già esplicita in Bernardino Telesio che, nel *Quod animal* (redatto prima del 1565 ma dato alle stampe solo nel 1590 per le cure di Persio), riconduce l'anima allo *spiritus* «in cerebri ventriculis contentus» (Telesio, 1981, pp. 188, 195), salvo poi introdurre, nelle edizioni del *De rerum natura* successive all'originale, forse per ragioni cautelative, la distinzione tra anima materiale e *semine educta*, che coincide con lo spirito materiale, e anima *a Deo immissa*, che fa dell'uomo un soggetto morale dotato di libero arbitrio (cfr. Bondi, 1993). In Telesio è comunque presente un certo modello di autocoscienza, intesa come sensi-

bilità autoriflessiva diffusa in ogni parte dell'universo: «spiritus omniscius omnino» (Telesio, 1976, pp. 352, 360), impresso nelle cose sotto forma di inestinguibile «appetitus sese conservandi» (Telesio, 1974, p. 296; cfr. Gligioni, 2015, p. 228).

Significativa è la rimodulazione dei temi connessi al concetto di spirito nell'opera di Giordano Bruno, che rielabora, in maniera personale, pressoché tutti i significati del *nomen* impiegati dalla tradizione precedente. La determinazione non univoca dello spirito, *efficiens* universale ora associato all'anima del mondo, ora alla natura degli stessi elementi, ora depotenziato della sua corporeità, consente di individuare in esso, soprattutto nelle opere tarde dedicate alla magia, un principio di straordinaria efficacia sul piano operativo (Giovannozzi, 2006). In questi testi, nonostante una certa ambiguità tra i concetti di *anima mundi* e *spiritus universi*, lo spirito universale si identifica con l'elemento che sigla l'unità del reale e fonda teoricamente la possibilità dell'azione magica, che è «actio ad remota secundum sensum» (*De magia naturali*, in Bruno, 2000b, p. 196). Lo spirito del mondo è il medio attraverso il quale corpi anche fisicamente distanti possono considerarsi contigui e interessati dalle stesse dinamiche di azione e passione; come principio dell'anima-zione cosmica, garantisce ogni possibilità simpatica tra il particolare e la totalità, tra un'azione circostanziata e il suo effetto che "ridonda" sul tutto. È assente invece in Bruno la connotazione, specifica dello spirito ficiniano, di veicolo della totalità dei beni celesti, che lo spirito umano, opportunamente preparato, accoglie. L'adesione al copernicanesimo e la mancata separazione tra fisica celeste e fisica terrestre, rivendicata già nei dialoghi italiani, sono infatti incompatibili con una magia astrologica di tipo ficiniano. Ugualmente assente, in Bruno, l'idea – comune a neoplatonismo, ermetismo e gnosticismo – di un corpo sottile che riveste la natura dell'anima nella sua discesa attraverso le sfere planetarie, una sorta di veicolo (*ókēma*) in cui si imprimono i doni planetari e in qualche modo il destino stesso dell'individuo. L'espressione *spiritus phantasticus* (che in Ficino traduce il greco *pneûma phantastikón* del trattato sinesiaco *Sui sogni*) ricorre una volta sola negli scritti bruniani (*De imaginum compositione*, in Bruno, 2009, p. 538) e indica l'organo di ogni operazione interiore, sostrato dei sensi interni, strumento di una prima e parziale astrazione dai dati sensibili, fino a coincidere con la stessa memoria; mancano tuttavia le implicazioni soteriologiche connesse all'idea di spirito come corpo astrale dell'anima, anch'esse escluse dalla nuova cosmologia e dalla prospettiva di un accesso alla divinità attraverso la natura, che di

fatto vanifica ogni possibile attingimento del divino in una dimensione diversa da quella terrena.

L'idea di spirito come veicolo astrale dell'anima è ampiamente presente invece negli scritti degli autori rinascimentali, connessa – come già per i neoplatonici antichi – a una concezione religiosa della quale si avverte per lo più la potenziale eterodossia (Bessarione, 1927, p. 367; Ficino, 2006, p. 112); essa ricorre anche nel *De naturali parte medicinae* (1542) di Jean Fernel, trattato enciclopedico di ampia consultazione, nel quale questa teoria appare connessa a quella degli spiriti medici, esattamente come nella più tarda *Medicina* (cfr. Fernel, 1554, pp. 104-5). Analoga connessione si ritroverà nell'*Immortality of the Soul* di Henry More (1659), dove si sostiene esplicitamente che la purezza degli spiriti è garanzia per la salute fisica e per la sfera etica e religiosa dell'individuo (More, 1987, p. 192); nella vita oltremondana infatti l'anima sarà comunque circondata da spiriti corporei, la qualità dei quali ne determinerà la permanenza nell'atmosfera caliginosa più vicina alla Terra, in compagnia di demoni e spettri, o ne consentirà l'ascesa verso le regioni eternee superiori (ivi, pp. 157-8). Con maggiore cautela e con l'intento di ricondurla, non senza tensioni, alla dottrina cristiana della resurrezione dei corpi, l'idea di corpo astrale dell'anima è discussa anche nel *True Intellectual System of the Universe* di Ralph Cudworth (1678), che individua nell'«interior spiritous body, the soul's immediate instrument both of sense and motion». Questo coincide evidentemente con gli spiriti della tradizione medica e si differenzia dal corpo esteriore dell'esistenza terrena, identificando la realtà che sopravvive alla morte (Cudworth, 1964, p. 806).

Resistendo ai colpi della rivoluzione scientifica, la dottrina degli spiriti pervade molti ambiti della riflessione seicentesca, invocata a giustificazione di una vasta serie di fenomeni naturali, interpretati come effetti della simpatia e dell'antipatia e delle qualità occulte universali: l'attrazione del magnete e dell'ambra; la *cruentatio cadaverum* (emorragia spontanea di un cadavere in presenza del suo assassino); il contagio e i diversi tipi di *fascinatio*; la trasmissione delle cosiddette “voglie” dalla madre al feto; le cure “magnetiche” – come l'*unguentum vulnerarium*, balsamo capace di curare le ferite se applicato sull'arma che le ha inferte –; le apparizioni di spettri; la «fisica curiosa», parte non marginale della filosofia naturale (Parigi, 2011).

Nonostante la sopravvivenza di lungo termine della dottrina degli spiriti medici, che arriverà fino a Descartes e oltre, il Seicento registra però uno scarto nell'impiego del termine “spirito” in direzione di

una crescente tecnicità di significati, tesi a indicare il principio proprio dell'uomo, distinto dalla materia e identificato con la sua facoltà razionale, facendone il sinonimo di *mente* e *Io*, come soggetto pensante. Questo scarto è particolarmente evidente in Descartes, il quale usa il francese *esprit* «per tradurre e unificare una terminologia latina oscillante: *mens*, *animus*, *ingenium*, *mentis acies*» (Gregory, 2006, p. 63). Il termine latino *spiritus*, declinato al plurale, è invece confinato alla sfera della vitalità di tradizione chimica e medica (Armogathe, 1984). Nella traduzione francese (messa a punto da Louis Charles d'Albert de Luynes nel 1647, con la supervisione dello stesso Descartes) delle *Meditationes de prima philosophia* (1641) il termine *esprit* traduce il latino *mens* ed è utilizzato come equivalente di "ragione" e "intelletto"; lo stesso si dica per la traduzione francese per mano di Claude Clerselier delle *Secundae responsiones*, che rende *mens* – «substantia cui inest immediate cogitatio» – con *esprit*, termine del quale si percepisce e sottolinea l'ambiguità semantica («en ce qu'on l'attribue aussi quelquefois au vent et aux liqueurs fort subtiles, mais je n'en sache point du plus propre»; Descartes, 1996a, IX, 1, p. 125), attribuita nella versione latina al vocabolo *anima* (che «saepe pro re corporea usurpatur»). Evidente l'intento di utilizzare una terminologia che esprima in modo inequivocabile la natura non corporea della *res cogitans*. Già nel *Discours de la méthode* (1637) invece le espressioni *bons esprits* ed *excellents esprits* indicano gli individui che eccellono nell'*ingenium*, secondo un uso non del tutto nuovo, già affermato negli autori della prima cristianità e ormai entrato nell'uso comune, e correlato all'idea di uno spirito, separato dalla materialità del corpo, che identifica ciò che è proprio e intimo dell'uomo.

Il progressivo allontanamento nelle lingue moderne del campo semantico di "spirito" dall'ambito fisico e materialistico, connesso alla sua stessa etimologia, si compie in maniera definitiva nel linguaggio filosofico di Leibniz (Lamarra, 1984, p. 345), dove il termine acquisisce connotati strettamente metafisici, intrecciandosi alle nozioni intercambiabili di sostanza semplice, entelechia e monade, che individuano i «veri atomi di natura», ossia gli elementi fondativi dell'ontologia leibniziana (Leibniz, 1978, p. 607). Lo spirito è ciò che negli esseri umani «on appelle âme raisonnable» (ivi, p. 611), o, in altri termini, la sostanza dotata di intelletto e volontà (Leibniz, 1990, IV, 21, p. 522), sede delle attività teoriche e pratiche, dotata di responsabilità morale, senza per questo perdere la sua connotazione essenziale di «principio di unità e unicità del corpo organico al quale è preposto» (Lamarra, 1984, p. 380).

Originale è la posizione di John Locke. Nell'*Essay Concerning Human Understanding* (1690) l'idea di *spirit* è in qualche modo equivalente a quelle di *mind* e *soul*, ma «the substance of spirit is unknown to us», allo stesso modo in cui ci è ignota la sostanza del corpo. L'intelletto umano può conoscere le «primary qualities, or properties of spirit, viz. thinking, and a power of action» (II, 23, § 30: Locke, 1823, II, p. 29), ma ignora del tutto il *substratum*, ossia l'elemento sostanziale che sostiene tali qualità (II, 13, § 19: ivi, I, p. 167). In opposizione all'ontologia cartesiana, Locke esprime una sorta di agnosticismo sostanziale, ritenendo l'idea di sostanza spirituale tanto confusa quanto l'idea di sostanza materiale (II, 23, § 15: ivi, II, p. 20), e si spinge fino ad ammettere la possibilità che Dio onnipotente «has given to some systems of matter, fitly disposed, a power to perceive and think» (IV, 3, § 6: ivi, II, p. 358). Tuttavia, consapevole delle implicazioni eretiche di tale posizione, egli finisce per riconoscere un alto grado di probabilità all'immaterialità dell'anima (ivi, p. 359).

Importanza centrale ricopre il termine *spirit* nell'opera di George Berkeley, sin dai giovanili *Philosophical Commentaries* (1707-08), taccuini ai quali l'autore attingerà anche nella redazione delle opere mature; vi si coglie una certa equivalenza dei termini *spirit*, *soul*, *mind*, *will*, che rimandano all'idea di uno spirito come sostanza semplice, eminentemente attiva, contrapposta invece alla passività delle idee (Mugnai, 1984). Nel *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), Berkeley spiegherà che le idee – inerti, passive, non dotate di un'esistenza indipendente – si contrappongono agli spiriti, attivi e percipienti, nei quali si risolve di fatto l'esistenza delle prime, fino a concludere che «there is not any other Substance than Spirit, or that which perceives» (§ 7).

Il sistema materialistico di La Mettrie compirà infine la decisiva assimilazione dello spirito con la sostanza materiale dalla quale, da Descartes in poi, si era variamente tentato di distinguerlo, in una rinnovata concezione naturalistica che ne recupererà, benché in prospettiva diversa, la componente eminentemente fisica, custodita nell'etimologia del termine. Nella *Histoire naturelle de l'âme* (1745) La Mettrie riconduce l'anima a un processo condizionato fisicamente, e le sue facoltà alle loro basi organiche, anticipando sostanzialmente le tesi del dirompente *L'homme machine* (1747), nel quale anche la terminologia più esplicita si sgancia dalla tradizione metafisica precedente. Radicalizzando la posizione dei cartesiani, La Mettrie sostiene che non solo gli animali mancano di un'anima distinta dal corpo, ma anche l'uomo è una macchina e le sue attività si spiegano alla luce della struttura dell'organismo, al quale va riconosciuta però un'energia autonoma.

ma, dal momento che l'anima trae il suo essere dalla *force motrice* intrinseca alla materia.

Non lontano dalla prospettiva lockiana, Claude-Adrien Helvétius, dopo aver descritto sensibilità e memoria come modificazioni dello spirito, dichiara irrilevante ai fini del suo discorso la definizione di questa sostanza come materiale o spirituale (cfr. Helvétius, 1988, p. 18). Egli ritiene, infatti, che lo spirito non sia una forza né una realtà, bensì un «*assemblage*» di idee, o meglio un prodotto non della natura, ma dell'educazione, «*l'effet du physique même de l'homme [...] un produit et un lieu, lieu qui n'a d'autre privilège que d'être où se développe la signification, c'est-à-dire ce système de différences spécifique qu'on appelle pensée*» (Châtelet, 1973, pp. 7-8).

Parallelamente all'uso, prevalente nella filosofia moderna, del termine "spirito" per connotare l'anima razionale, l'intelletto, la mente, l'io, se ne registra anche un impiego meno tecnico e più legato al linguaggio comune, per cui "spirito" indica la facoltà di cogliere in profondità ciò che sfugge a una prima e superficiale visione delle cose; in questo senso lo spirito è una sorta di "attitudine" e "disposizione", come nelle celeberrime espressioni di Pascal, *esprit de finesse* ed *esprit de géométrie*. Analogamente Montesquieu usa l'espressione *esprit de lois* per indicare l'insieme di norme che regolano i rapporti interni di una nazione, e che si originano dalle condizioni storiche, sociali e ambientali di un determinato popolo, non diversamente da quanto indicherà Voltaire nel suo *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* del 1759.

Nella riflessione estetica kantiana il termine *Geist* si lega invece al ripensamento critico della *veritas aesthetica*, come principio vivificante dell'animo, un "nonsoché" che anima la conoscenza senza essere una conoscenza. «*Geist, in ästhetischer Bedeutung, heißt das belebende Prinzip im Gemüte*» (*Kritik der Urtheilskraft*, § 49; Kant, 1913, p. 313; trad. it. in Kant, 1999a, p. 149). Talvolta, alcuni prodotti dell'arte bella, di certa poesia, della narrazione storica o dell'oratoria, pur mostrandosi raffinati e, in alcuni casi, addirittura solenni, si rivelano al fondo «ohne Geist». Lo spirito è definito come «*das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen*»: idee in cui l'intuizione non è mai riconducibile del tutto a concetti, «pendant» delle idee della ragione in cui i concetti non possono mai trovare intuizioni adeguate (*ibid.*). Analoga definizione dello spirito si legge nell'*Anthropologie* del 1798 (§ 71; Kant, 1917, p. 246), che lo identifica con la *cognitio viva* della ragione, aprendo così la strada alle concezioni idealistiche e romantiche, che faranno della produttività dello spirito e della figura complessa del genio, di cui il *Geist* è principio, uno dei pilastri fondamentali dei nuovi sistemi filosofici (Hohenegger, 2007).

Fonti

Berkeley (1998); Bessarione (1927); Bruno (2000b; 2009); Campanella (2007b); Cudworth (1964); Descartes (1954; 1996a); Fernel (1554); Ficino (1987; 2002a; 2002b; 2006); Forcellini (1940); Helvétius (1988); Kant (1913; 1917; 1999a); Leibniz (1978; 1990); Locke (1823); More (1987); Persio (1999); Telesio (1974; 1976; 1981).

Bibliografia

Armogathe (1984); Beardsley (2001); Bondì (1993); Canone (2015); Châtelet (1973); De Lucca (2015); Favaretti Camposampiero (2017); Garin (1984); Giglioni (2011; 2015); Giovannozzi (2006); Gregory (2006); Hohenegger (2007); Knapik (2015); Lamarra (1984); Longué (2006); Lotti (2021); Mensching (2006); Meschini (2008); Mugnai (1984); Parigi (2011); Schepers (1984); Walker (1986); Wolfe (2020).

Stato

di Riccardo Caporali

I

Premessa: *status*

“Stato” è un calco di *status*, che nel latino classico non ha un significato politico, indicando alla lettera una posizione-postura e, per traslato, una condizione di (maggiore o minore) stabilità in relazione alla salute, alla ricchezza, al grado sociale o anche, più radicalmente, alla vita in quanto tale. È nella cultura italiana che il lemma comincia a ricorrere anche in senso politico; in Dante, per esempio: «tra tirannia si vive e stato franco» (*Inf.* XXVII, 54); e soprattutto in Machiavelli, ove il termine compare frequentemente, a partire dall'*incipit* del *Principe*: «Tutti gli stati, tutti e' dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati» (Machiavelli, 2013, p. 7). Per definire quella forma politica tipica della modernità che, nel reciproco intersecarsi di elaborazione teorica ed esperienza storica, viene realizzandosi a partire dal XVI secolo, il lemma è tuttavia introdotto solo nell'Ottocento. Generalmente anticipato dalle voci *res publica* e *civitas*, “Stato” equivale a “Stato moderno”, o “Stato europeo moderno”, distinguendosi da ogni altra organizzazione del potere, nel tempo (la *polis* greca, la *respublica* romana, il sistema feudale) e nello spazio (l'impero persiano, l'impero cinese). Caratteristiche essenziali dello Stato sono l'emancipazione da qualsiasi fondamento esterno (teologico) e la concentrazione razionale del potere, gestito da una persona giuridica individuale o collettiva (il “sovrano”) che attraverso il diritto e la coazione garantisce la sicurezza dei governati, gli stessi che a questo scopo lo mettono in essere attraverso un accordo tra uguali.

2

Una costruzione razionale

Lo Stato moderno nasce come risposta alla sfida storica delle guerre civili di religione, nel definitivo tramonto di quell'universalismo medievale

(Chiesa e Impero) al quale è sempre risultato complementare un effettivo e turbolento frammentarismo politico, retaggio sia della vecchia società feudale, sia della successiva stagione comunale. Prima esigenza appare pertanto quella di una nuova condensazione dell'*imperium*, che trova il più immediato referente storico nelle monarchie territoriali affermatesi in Europa a partire dal Quattrocento, e il cui reciproco riconoscimento (stabilizzato in base a un diritto internazionale impiantato sulla forza tra pari) viene sancito nel 1648 con i trattati di Westfalia, dopo un secolo di conflitti che non hanno risparmiato nessuna regione del continente. Queste nuove esperienze storiche spingono a una riflessione critica sulla loro natura e, più in generale, sulla natura e le funzioni della politica in quanto tale. Si tratta di un ripensamento globale, che deve rifondare i suoi stessi presupposti metodologici, essendo ormai impossibile attestarsi con qualche profitto sui principi della tradizione aristotelico-scolastica. Lo impone la storia, con le sue devastazioni; ma lo suggerisce anche la nuova scienza, che viene sgretolando l'idea di una natura teleologicamente ordinata, tale – nella rilettura cristiana di Aristotele – da coinvolgere armonicamente le creature innalzandole all'infinita perfezione del Creatore.

Scienza ed esperienza suggeriscono che l'idea dell'ordine appartenga più all'immaginazione dell'uomo che alla realtà delle cose: «le cose non si possono dire belle o brutte, ordinate o confuse, se non relativamente alla nostra immaginazione» (*Ep.* XXXII: Spinoza, 1951, p. 168). Per ripensare la morale e la politica occorre ricostruire la teoria dalle fondamenta: occorre appoggiarsi a quella «geometria» che ha già profondamente rinnovato la fisica, spingendo la lezione metodologica di Cartesio fino al superamento della grande partizione, introdotta da Aristotele, tra il sapere teoretico e quello pratico, per riservare all'uno conclusioni necessarie e all'altro solo possibili. Agli occhi di Hobbes, proprio questa distinzione ha lasciato languire nel pregiudizio e nell'arretratezza le scienze morali, in grave ritardo rispetto agli enormi progressi compiuti da quelle naturali (*Ep. Ded.*: Hobbes, 1979, p. 65). Si tratta di una svolta cruciale, perché l'orizzonte della geometria non guida alla *verità*, ma alla *funzionalità*. Il problema della Verità, in politica, si è rivelato ingestibile, esplosivo. Analogamente ai postulati della geometria, che appaiono pur sempre iscritti nei limiti dell'umano conoscere (tali da doversi arrestare, nel caso della fisica, sulla soglia dell'origine, della *genesì* della natura), gli assunti (razionalmente *assunti*) della politica mirano non a un vero metafisico intorno ai principi, ma alla migliore modalità delle funzioni. Il moderno elimina il problema irrisol-

vibile dell'*inizio*, della genesi (sempre magmatica e caliginosa) dell'ordine politico, per riconfigurarlo in quello del suo migliore (cioè più razionale, più efficace) livello di funzionamento. Le immagini plastiche dello «stato di natura», del «patto/contratto», della «sovranità» vengono preventivamente orientate allo scopo dell'intera costruzione: all'obiettivo dello Stato, sia nei passaggi comuni tra i vari autori, ma sia anche nelle corpose variabili, interne al paradigma complessivo, verso cui ciascuno di essi tende a indirizzarle.

3

Lo stato di natura

«Non è lieve impresa districare ciò che vi è d'originario e d'artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscer bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai». Nella *Prefazione* al suo *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, Rousseau (1949a, p. 45) dichiara esplicitamente quel che in molti teorici sei-settecenteschi dello Stato appare implicito, per quanto sostanzialmente evidente. Lo «stato di natura» non risponde a una condizione storica, ma a una ipotesi argomentativa, proiettata sul futuro: finalizzata alla comprensione e alla trasformazione del presente.

È così per Locke (1974) e per Kant (2002b). Ma è così già in Hobbes, per il quale l'effettiva esistenza di situazioni solo «parziali» di relazioni prepolitiche tra gli uomini (i «selvaggi», la guerra civile, i rapporti tra Stati) accerta di fatto l'impossibilità di una tale condizione a proiezione universale (Hobbes, 1989, I, 13, pp. 102-3). Lo schema di Hobbes appare in proposito quello di più ampia portata, tanto da fungere più spesso da riferimento (se non altro critico) per molti interlocutori successivi.

Il metodo geometrico-analitico scompone gli umani aggregati fino alla unità atomistica dell'*in-dividuo*, l'unico non ulteriormente scomponibile (*non-dividuum*). La priorità logico-ontologica del singolo sul collettivo (capovolgendo i paradigmi organicistici dell'antico) è un tratto largamente condiviso, fra i teorici dello Stato moderno. E gli individui sono uguali, tali cioè che nessuna differenza naturale tra essi (di potenza, di intelligenza) può originare politica, può dar vita a un governo stabile di alcuni su altri (ivi, I, 13, p. 99). Biologicamente inconcluso, privo di un preciso *destino* (di una specifica «disposizione»), l'individuo è essenzialmente desiderio, *conatus*: sforzo, faticosa tensione verso la propria conservazione (ivi, I, 11,

p. 78); «affamato» di presente e, altrettanto e più angosciosamente, di futuro: *fame futura famelicus* (Hobbes, 1970, X, 3, p. 142). Uguali e ugualmente bramosi, gli uomini non sono mai sicuri l'uno dell'altro. Lottano per il possesso dei beni, desiderando più o meno le stesse cose, che quasi sempre risultano insufficienti per tutti. E lottano, sempre, per quella «gloria» (quel «sentimento interno di compiacenza o trionfo della mente» che deriva dall'immaginare il nostro potere come superiore a quello «di colui che contrasta con noi»; Hobbes, 1985, IX, 1, p. 63) che alla fine resterà pur sempre «vanagloria»: sia perché, presto o tardi, tutti si muore; sia – e prima ancora – perché, posta l'uguaglianza delle possibilità e della pericolosità, nessuna supremazia potrà mai considerarsi davvero definitiva. L'uomo – secondo le celeberrime formulazioni hobbesiane – è lupo all'uomo, e lo stato di natura una «guerra di tutti contro tutti» (*Ep. Ded.*, I, 13; Hobbes, 1979, pp. 64, 87; 1989, p. 101). Situazione miserabile, che nell'angoscia e nel terrore della morte violenta impedisce qualsiasi forma di vita associata. Il grande Leviatano sorgerà *ex nihilo*, dal nulla (meramente ipotetico) di questa condizione.

In Locke lo stato di natura si definisce in termini meno radicali. In quanto esseri razionali, in quanto tutti uguali e reciprocamente indipendenti, gli uomini sono in grado di contenere gli impulsi meccanici del desiderio, così da poter riconoscere e rispettare i dettami delle leggi naturali, che indicano i modi più appropriati per garantirsi la vita e la libertà nella ricerca della propria autonomia, nella necessità di evitare di nuocersi a vicenda e nel diritto all'autodifesa. L'«uomo, essendo padrone di se stesso e proprietario della propria persona e delle azioni e del lavoro di essa», porta con sé, fin dal principio, «il grande fondamento» del diritto di proprietà (Locke, 1974, V, 44, p. 84) – lo stesso che in Hobbes, invece, non può concepirsi prima dell'ordine politico. Uguali per natura, gli uomini risultano palesemente diversi nelle loro capacità di attribuire «valore» alle cose attraverso il «lavoro» di ciascuno (ivi, V, 40, p. 81). Già nella condizione naturale, pertanto, è realizzabile una qualche forma di pacifica convivenza, ricavata da una prospettiva antropologica che si muove lungo l'asse argomentativo hobbesiano, ma in modo più *morbido*, tale da prevedere almeno la possibilità, per gli esseri umani, di attenersi alle leggi naturali-razionali (ai principi morali) della convivenza nel reciproco rispetto. Quel che rende instabile questo stato, tuttavia, è la triplice carenza di «una legge stabilita, fissa, conosciuta», di «un giudice conosciuto ed imparziale», di un «potere atto a sostenere e appoggiare la sentenza giusta e renderla debitamente operante» (ivi, IX, 124-6, p.

142). È per questo che – non molto diversamente da Hobbes – lo stato di natura finisce comunque per configurarsi come una condizione insicura, «piena di rischi e di continui pericoli» (ivi, IX, 123, p. 141); ma la soluzione politica – diversamente da Hobbes – andrà pattuita a partire da ciò a cui la natura ha già in qualche modo garantito una sua consistenza, per quanto precaria.

La condizione naturale prospettata da Hobbes e da Locke (ma anche da Grozio e da Pufendorf) si presenta invece come un aperto obiettivo polemico di Rousseau. Secondo il ginevrino, infatti, tutti costoro, pur nelle differenze delle rispettive elaborazioni, hanno erroneamente trasferito in quella condizione «idee prese nella società: parlavano dell'uomo selvaggio e dipingevano l'uomo civile» (Rousseau, 1949a, *Pref.*, p. 51). Le passioni dell'avidità e dell'orgoglio, dalle quali i «giusnaturalisti» considerano travagliata la condizione naturale, sono in realtà tipiche della vita associata e non hanno verosimile riscontro alle origini della specie. Una più adeguata scomposizione critico-argomentativa mostrerà infatti che l'essenza dell'uomo, nella sua più autentica nuclearità, si attesta verosimilmente intorno alle due attitudini primordiali dell'«amor di sé» (che «ci vincola ardentemente al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi») e della «pietà», che ci ispira una ripugnanza naturale a vedere «perire o soffrire ogni essere sensibile, e principalmente i nostri simili» (ivi, *Pref.*, p. 48; I, p. 78). Sono questi, per Rousseau, gli ingredienti che connotano gli esseri umani in una età poco più che istintiva, uguali tra loro come lo sono «gli animali di ogni specie»; isolati e dispersi nelle foreste, «senza industria, senza parola e senza associazione»; capaci di soddisfare i loro bisogni elementari del cibo, con la raccolta e la caccia, del riposo, al riparo nelle caverne, degli impulsi sessuali, per incontri sporadici e occasionali. Un'età nella quale non mancano la violenza e la selezione naturale dei più forti; ma nella quale, in assenza di rapporti consolidati, è sempre esclusa la stabile sottomissione di alcuni ad altri: «Se mi si scaccia da un albero, sono libero di andare a un altro; se mi si tormenta in un luogo, cosa mi impedirà di andare altrove?» (ivi, I, p. 84). A differenza degli altri animali, l'uomo non è legato a un istinto determinato, ma sa riprodurli tutti. È capace di mutamento e vi partecipa, «agente libero» dotato di volontà e «perfettibilità», quella stessa «facoltà distintiva e quasi illimitata» che alla lunga lo ha paradossalmente degenerato e in gran parte perduto nella civilizzazione moderna (*ibid.*). Anche questa rappresentazione dello stato di natura contiene ovviamente i contorni potenziali di una sua peculiare soluzione.

Il grande artificio

«Do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni»: recita così la formula del patto hobbesiano (Hobbes, 1989, II, 17, p. 143); *pactum unionis*, accordo tra uguali, stipulato da ciascuno con ciascun altro, che prevede l'immediata cessione (*pactum subiectionis*) del diritto naturale di ognuno al «sovrano»: a un terzo (persona giuridica, individuale o collettiva) creato dall'accordo stesso, messo in essere come *attore e rappresentante* di tutti, e solo a partire dal quale tutti gli *autori* (tutti coloro che a questo l'hanno autorizzato) verranno formalizzati come *rappresentati* – giusto il principio moderno della rappresentanza, sostanzialmente diverso da quello ristretto e vincolato dell'età medievale. L'esito è il *Commonwealth* (*civitas, respublica*): è il *Leviatano*, immagine biblica della potenza e qui simbolo del potere terreno, che racchiude in sé quello di tutti perché da tutti gli è stato affidato, allo scopo di «procurare la sicurezza del popolo» (ivi, II, 30, p. 273). Destinataria della forza coattiva conferitagli da tutti senza aver essa stessa stretto patti con nessuno, la moderna sovranità risulterà allora *indivisibile* (perché la separazione dei poteri incrinerebbe la solidità e l'esistenza dell'unico potere), *irresistibile* (perché disobbedire al sovrano che tutti si sono scelti sarebbe insensato tanto quanto disubbidire a sé stessi) e soprattutto *assoluta*: svincolata dalle sue stesse leggi (*legibus soluta*) e non limitata da nessun'altra autorità (religiosa, naturale, economica, culturale), che risulterà pur sempre improponibile e *in-consistente*, prima della sua esistenza. Decisiva connotazione del potere supremo del sovrano è il suo essere «legislatore», titolare di leggi che traggono la loro legittimità non dal contenuto (dalla loro maggiore o minore vicinanza a un qualche Bene predeterminato), ma dal fatto stesso di essere promulgate dall'unico ente istituito proprio a questo scopo. Contro la frantumazione feudale, contro le monarchie per diritto divino e la divisione cetuale della società, che ancora le caratterizza prima della Rivoluzione francese, lo Stato hobbesiano si presenta come un congegno-meccanismo (*machina machinarum*) razionale e impersonale, nel quale l'assoluta concentrazione del potere corrisponde alla garanzia della vita e della sicurezza del «soggetto», cui lo Stato dà consistenza formale sdoppiandolo in «interno» ed «esterno»: il suddito conformerà le sue azioni a quelle norme che attraverso il sovrano è come se fossero state adottate da lui stesso, senza peraltro concludersi e risolversi in questa sua dimensione

civile. Resterà infatti libero là dove la legge tace: nel fondo dei suoi pensieri, negli interstizi inevitabili del diritto pubblico, negli spazi – a partire da quelli borghesi della competizione per il lavoro e la sua proprietà – ai quali il diritto pubblico gli consente di partecipare come “privato”.

Anche in Locke la funzione dello Stato (*Commonwealth, body politic, political power, society*) risulta estranea alla teologia politica tradizionale e interna alla logica razionalistico-contrattualista del nuovo tempo. Il patto – *trust*, transazione *orizzontale*, tra uguali, in base al quale (analogamente a Hobbes) ciascuno si impegna con ciascun altro a devolvere alla comunità (*to the public*) il proprio diritto-facoltà di «fare tutto ciò che ritiene opportuno per la conservazione di sé» – non avviene tuttavia (diversamente da Hobbes) in vista della sola «sicurezza», ma anche, e non di meno, per preservare la libertà e la proprietà, già positivamente configurate nello stato di natura (Locke, 1974, VIII, 95, p. 121). A differenza di quel che accade nell’assolutismo hobbesiano, la precisa priorità dell’individuo e dei suoi diritti naturali determina peculiari e limitative conseguenze per lo Stato: il vincolo imprescindibile del rispetto delle leggi che lo stesso Stato produce; il carattere non necessariamente rappresentativo del potere politico, in quanto la fondamentale funzione legislativa potrà anche essere gestita direttamente, dall’insieme della *society*, seguendo il principio di maggioranza; la distinzione dei poteri (legislativo, esecutivo, federativo), così da togliere spazio a quella «debolezza umana» che spinge a piegare le leggi e la loro esecuzione al «proprio vantaggio privato»; l’«appello al cielo», il diritto di ribellione del popolo di fronte a disposizioni che finiscano per nuocere al bene comune (ivi, *passim*). Appaiono queste – in estrema sintesi – le varianti concettuali che fanno della filosofia politica di Locke la declinazione liberale-costituzionale del contrattualismo moderno.

Separazione dei poteri e limiti giuridici del sovrano sono elementi che portano Kant alla dottrina dello «Stato di diritto» (*Rechtsstaat*: espressione peraltro non sua, introdotta nella cultura tedesca dell’Ottocento, in polemica contrapposizione allo «Stato di polizia»). L’antropologia filosofica kantiana, che rappresenta l’uomo quale «essere razionale finito», partecipa sia della sensibilità – tale da esporlo alla dimensione hobbesiana dell’appetito conflittuale: «male radicale», «insocievole socievolezza», «legno storto» (Kant, 1989, pp. 87-8; 2002a, pp. 33, 35) –, sia della razionalità morale trascendentale, sfocia nella prospettiva giuspositivistica di uno Stato (lo «Stato repubblicano») il cui sovrano, per un verso, è l’unica fonte legittima e irresistibile della legge ma, per un altro, dal rispetto di tale stessa legge resta vincolato e limitato.

Poiché in Rousseau, come si è visto, lo stato di natura individualistico, aggressivo e possessivo dei «giusnaturalisti» corrisponde in realtà alle angustie dello stato civile contemporaneo, per superare tale condizione sarà necessario – attraverso il «contratto sociale» – avvicinare quanto più possibile un rinnovato potere politico alla uguaglianza davvero originaria e naturale degli uomini; si tratterà di «trovare una forma di associazione, che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato; e per la quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti altrettanto libero di prima» (Rousseau, 1949b, VI, p. 173). Un obiettivo realizzabile solo nel libero accordo delle volontà individuali di riversarsi e rigenerarsi nella nuova volontà collettiva (*volonté general*: ivi, VI, p. 174). Proprio per questo, unico «sovrano», unico attore della volontà generale resta sempre il popolo, un ente collettivo che non può essere interpretato se non da sé stesso. Nella logica moderna della rappresentanza si cela, secondo Rousseau, la capitolazione della libertà e della partecipazione politica: «la volontà non si rappresenta: o è essa stessa ovvero è un'altra; non c'è via di mezzo» (ivi, XV, p. 250). L'essenza democratica dello Stato non esclude peraltro una diversa articolazione del «governo», che può rispondere alla tripartizione tradizionale: ferma restando la sovranità popolare, il potere esecutivo sarà gestito da uno, da alcuni o da tutti – condizione, quest'ultima, che appare però poco funzionale (perché «non si può immaginare che il popolo resti continuamente riunito in assemblea») e poco realistica, perché tale da implicare comunità molto limitate di cittadini uguali e ugualmente virtuosi: un popolo di dèi, più che di uomini (ivi, IV, p. 223).

La formula pattizia di Rousseau riprende quasi alla lettera quella spinoziana: lo Stato democratico è il più consono alla natura umana perché in esso «nessuno trasferisce ad altri il proprio diritto naturale fino al punto da non dover più essere, in seguito, consultato, ma ciascuno lo trasferisce alla maggioranza della società tutta, di cui egli è parte: in tal modo tutti restano (come, precedentemente, nello stato naturale) uguali» (Spinoza, 2007d, XVI, II, p. 385). Il filosofo olandese, tuttavia, si colloca in una posizione affatto peculiare, all'interno della modernità politica. Posto che gli uomini sono modificazioni determinate dell'unica, infinita Natura-Sostanza (*Deus sive Natura, sive Substantia*), nessuna umana costruzione potrà mai davvero configurarsi come qualcosa di alternativo, di veramente *artificiale* rispetto alla natura stessa. Anche lo Stato, pertanto, è un fenomeno naturale e imprescindibile della vita associata, non potendosi dare «individui» nel senso moderno del termine, prima e a prescindere dalle relazioni (tra sé

stessi e con la Natura). Una prospettiva di radicale immanenza (del tutto estranea all'organicismo finalistico della tradizione aristotelico-scolastica) che fa della democrazia sia una specie particolare (la più potente) dell'*imperium*, sia il sottofondo irremovibile di ogni altra (la monarchia, l'aristocrazia, nelle loro infinite varianti). È alla *multitudo*, alla sua maggiore o minore potenza (ciò in cui consiste il suo stesso diritto naturale e politico: *ius sive potentia*) che tutte le inevitabili concentrazioni del potere finiscono necessariamente per rispondere. Spinoza, in definitiva, tiene ferma la questione potenzialmente eversiva dell'origine dell'*imperium*, la stessa che le costruzioni prevalenti dello Stato tendono invece a rimuovere, senza peraltro poterla mai definitivamente occultare.

La teoria, la costruzione razionalistica dello Stato moderno, risponde in sostanza a una funzione normativa. Per svolgere il suo compito, la nuova forma politica deve caratterizzarsi *als ob* («come se», nei termini di Kant) fosse stata istituita attraverso il patto e coi poteri nel patto stesso concordati. Solo così si potrà esorcizzare l'ingestibilità della sua genesi empirica, irriducibile alla trasparenza razionale di un unico Principio, di una Legge metafisica e universale. Pena il suo decadimento effettuale: la macchina che si inceppa e non riesce a perseguire lo scopo per il quale è stata istituita appare inevitabilmente destinata alla consunzione e al tracollo. È il monito che Kant, con l'occhio fisso al significato epocale della Rivoluzione francese, rivolge ai monarchi d'Europa (Kant, 2002c, p. 152). Ed è – anche attraverso e oltre la rivoluzione – il destino della modernità, sempre in bilico tra crisi e ragione.

Fonti

Hobbes (1970; 1979; 1985; 1989); Kant (1989; 2002a; 2002b; 2002c); Locke (1974); Machiavelli (2013); Rousseau (1949a; 1949b); Spinoza (1951; 2007d).

Bibliografia

Fioravanti (2005); Matteucci (2007); Pierson (1996); Portinaro (2004).



Statua

di *Marco Collareta*

Presenza distintiva e costante lungo l'intero sviluppo storico dell'arte antica dall'Egitto faraonico alla Roma imperiale, la statua, intesa come immagine pienamente tridimensionale e almeno virtualmente libera nello spazio, conosce un rapido declino in età tardoantica per scomparire del tutto in età altomedievale (Pucci, 2003; Di Stefano, 2003). Tra le cause che concorrono a questo singolare fenomeno, l'avvento e poi l'affermazione anche politica del cristianesimo la fanno da protagonisti. Versione eretica del monoteismo ebraico, la nuova religione rifiuta la statua per l'importanza che questa riveste nel culto politeistico, da essa ritenuto diabolico. Anche dopo che il secondo concilio di Nicea afferma la liceità e financo l'obbligatorietà del culto delle immagini, queste vengono intese sempre e solo come bidimensionali nella Chiesa orientale, e iniziano ad acquisire maggior sviluppo plastico in quella occidentale attraverso un processo di chiarificazione teologica lento e graduale, in seno al quale gioca un ruolo di primo piano il reliquiario a busto in cui i sacri resti esorcizzano ogni presenza malvagia (Collareta, 2021). La grande scultura romanica e in parte anche gotica rientra difficilmente nella nozione rigorosa di statua, perché va considerata come parte integrante della struttura architettonica che la ospita assieme alla pittura. Scultura e pittura sono infatti intese all'epoca come due sistemi comunicativi strettamente imparentati con la scrittura e come tali inesorabilmente legati alla superficie che sola li rende leggibili. Non a caso, portando a termine il commento di san Tommaso alla *Politica* di Aristotele, Pietro d'Alvernia scrive che il disegno s'articola nell'arte dello scriba, del pittore e anche dello scultore (Collareta, 1997).

Il sistema concettuale così delineato attende solo la sostituzione della scrittura con l'architettura per divenire, attraverso l'opera fondamentale di Giorgio Vasari, quella che tuttora funge come griglia privilegiata attraverso cui accedere alla produzione visiva d'età moderna (Kristeller, 1978). In effetti, se si dovesse dar conto attraverso un unico dato di quel complesso

fenomeno storico, nulla si presterebbe meglio della nuova enfasi che ora vien posta sullo spazio. Singolare semmai il fatto che ciò si registri dapprima non nello spazio costruito, ma in quello rappresentato. Il riferimento è al passaggio di testimone tra Cimabue e Giotto, che Dante stesso colloca intorno al fatidico anno 1300. Mentre in una croce dipinta dal maestro più anziano il corpo di Cristo fa l'effetto di un mezzo guscio di noce attaccato lungo la silhouette alla tavola che lo ospita, in una croce dipinta dal maestro più giovane l'osservatore ha l'impressione che, se potesse schiodare quel corpo dalla croce, potrebbe rigirarlo fra le mani e vedere come è fatto dietro. Il corpo morto di Cristo è già qui virtualmente una statua, ma bisogna attendere il primo Quattrocento fiorentino perché questa possibilità divenga una realtà cosciente e applicabile in tutti i casi in cui una figura umana in marmo o in bronzo sia chiamata ad abitare il nuovo spazio razionale scoperto da Filippo Brunelleschi. Donatello s'affaccia immediatamente alla memoria col sublime corteggio delle statue e dei gruppi statuari da lui lasciati a Firenze e a Padova (Caglioti, 2022). Se si aggiunge che il suo amico Poggio Bracciolini, nel *De varietate Fortunae*, testimonia della paura che il popolino provava ancora per i resti a tutto tondo dell'antichità classica, si capisce il peso storico che la rivoluzione donatelliana comporta non solo nella continuità con la precedente rivoluzione giottesca ma anche nella contiguità con le tendenze più avanzate della cultura contemporanea in senso lato.

La prova decisiva è offerta al riguardo dalla teorizzazione artistica di Leon Battista Alberti (Alberti, 1998b). Per lui come per Matteo Palmieri, la pittura era di fatto risorta al tempo di Giotto, la scultura e l'architettura invece al tempo di Filippo Brunelleschi, Donatello e gli altri maestri loro contemporanei. In una prospettiva storica tanto rigorosa, il concetto tradizionale di scultura doveva venir rimodellato facendo rientrare il rilievo nell'ambito della pittura, l'ornato architettonico in quello dell'architettura e riservando un occhio di riguardo solo alla statua a tutto tondo, edificio in forma umana e dunque irriducibile punto d'incontro tra la vocazione imitativa della pittura e quella, invece, costruttiva dell'architettura. Sta di fatto che il *De statua*, scritto dall'Alberti dopo il *De pictura* e in contemporanea col *De re aedificatoria*, consiste in larga misura nella descrizione dei metodi matematici attraverso cui realizzare una perfetta riproduzione tridimensionale di un corpo umano dato. È questa l'*ars* che lo statuario applica ai materiali, temi e scopi più diversi, suggeritigli da un contesto socioeconomico che non è retto dal libero mercato come normalmente oggi, ma dalla committenza pubblica e privata. Per quanto per l'Alberti come per il Ghiberti

dei *Commentari* la nozione di statua richiami principalmente la figura virile stante, sotto la medesima categoria cadono anche le figure femminili, quelle sedute o sdraiate, quelle unite ad altre figure umane e animali, quelle rese non per intero ma per una parte significativa e in qualche misura esaustiva del soggetto. Dal mezzo busto al gruppo equestre, dal ritratto funerario alla generica figura allegorica, la gamma delle tipologie artistiche poste in essere dalla statuaria quattrocentesca è assai ampia e destinata a dilatarsi ulteriormente, rimanendo per secoli un elemento capitale del paesaggio culturale europeo (Pope-Hennessy, 1958).

L'impatto degli ideali propriamente umanistici assume qui un ruolo fondamentale. Il ritorno ai modelli formali antichi costituisce la manifestazione più macroscopica del fenomeno (Bober, Rubinstein, 2010). Non meno importanti sono però le premesse ideologiche di quel sintomatico voltarsi indietro. Si pensi anche solo alla funzione celebrativa che le categorie statuarie appena elencate variamente comportano. L'ossessione per la fama terrena è un tratto rinascimentale tipico che Jakob Burckhardt riconobbe giustamente già in Dante (Burckhardt, 1968, pp. 125-60). Col Petrarca essa raggiunge un livello di consapevolezza tale da rimettere in campo il contrasto tra pittura e statuaria, tra statuaria e poesia, con una preferenza per il secondo termine di entrambi i confronti binari proprio nel nome della durata nel tempo. Non meraviglia che il cantore di Laura, grand'estimatore di monete antiche, sia all'inizio di un movimento che con Antonio Pisano detto il Pisanello porterà all'invenzione della medaglia come strumento principe per diffondere la conoscenza di persone e azioni ritenute degne di venir ricordate nel tempo (Jones, 1979). Sulla stessa lunghezza d'onda Lorenzo Valla polemizza con tutta la forza del suo ingegno con i giuristi medievali, che interpretano la parola *monumentum* come ammonizione morale riguardo a ciò che ci attende dopo la morte anziché come luogo della memoria di un uomo o di un fatto importante.

Nel Rinascimento, come negli altri periodi storici del resto, gli artisti dialogano con tutte le forze sociali, ma non sempre e non solo s'adattano al ruolo che esse vogliono loro assegnare. Leonardo da Vinci, ad esempio, in quell'insieme di testi che va sotto il nome di *Paragone tra le arti* sostiene la superiorità della sua beneamata pittura rispetto sia alla letteratura che alla statuaria (Hendler, 2013). L'argomento della durata nel tempo gli sembra banale ed è da lui sostituito con un altro, più profondo *tópos* antico che è quello della superiorità della vista rispetto a tutti gli altri sensi in rapporto alla funzione retorica dell'insegnare, commuovere e convincere. Si deve all'improvvisa irruzione in campo del più giovane Michelangelo se il tatto,

aristotelicamente inteso come *sensus certior* che mira a restituire la realtà piuttosto che l'apparenza, riconquista alla scultura in genere e alla statuarìa in particolare un primato destinato a durare almeno fino alla fine del Cinquecento. L'indifferenza quasi sprezzante di questo genio isolato per tutto ciò che gli sembrava potesse ostacolare l'ardua missione di conferire nuova forma al mondo è anche troppo nota perché vi si insista sopra. Quando però dalle superbe altezze della sua possente introspezione si scende al livello della comune pratica artistica, si ha modo di toccare con mano la sorprendente capacità che le invenzioni formali anche più straordinarie posseggono di adattarsi alle esigenze diverse e al limite opposte di una società in fermento.

Il riferimento è al riassetto politico in senso autoritario che gli Stati italiani conoscono nel secolo di Machiavelli (Cochrane, 1989). Mentre pochi anni prima la statua era stata per Pico della Mirandola metafora dell'Uomo posto da Dio al centro dell'universo, ora essa diviene metafora del Principe che occupa il centro dello spazio reale e mentale del suo dominio (Keutner, 1956). Dal Montorsoli al Bandinelli, dal Danti al Giambologna, gli scultori che maggiormente s'impegnano nell'avventura di dare corpo a questa idea sono strettamente legati al destino delle nuove realtà politiche, effimere come la signoria di Andrea Doria o durature come il ducato e poi granducato mediceo. Da rilevare allora che all'esempio da essi fornito i governi di più antica tradizione reagiscono con una varietà di modi che rispecchia la varietà delle loro rispettive organizzazioni statali. Se a Venezia i dogi continuano a puntare sulla tomba monumentale come luogo della propria memoria personale, nella capitale stessa dell'impero su cui non tramonta mai il sole è la statua dell'imperatore in carica che viene accolta con l'entusiasmo tipico di ogni potere al suo apogeo. Il *Carlo v che vince il Furore* di Leone Leoni al Prado consacra il suo autore come chiaramente superiore agli antichi per aver saputo sintetizzare in un'opera unica nel suo genere il tema della statua nuda e quello della statua loricata, individuati da Plinio il Vecchio come tipici rispettivamente dell'antica arte greca e di quella romana.

Difficilmente un simile traguardo si sarebbe potuto raggiungere all'epoca senza il beneplacito delle autorità ecclesiastiche rese vieppiù sospettose dai moti di riforma. Bisogna ricordare allora che i papi d'età moderna si contano non solo tra i più attenti collezionisti di statue antiche, ma anche tra i più entusiasti committenti di statue moderne all'interno della loro politica di rottura e continuità insieme tra la Roma imperiale e quella pontificia (Haskell, Penny, 1981; Montanari, 2012). Quando il cardinale Gabriele Paleotti sostiene la liceità «delle statue che i principi cristiani erigono a se stessi» (Paleotti, 1961, p. 321) è perfettamente in linea con i

suoi diretti superiori che ingombrano la capitale e le città del *patrimonium Petri* con le loro spesso ripetitive effigi a tutto tondo. Se si aggiunge che di lì a poco il cardinale Roberto Bellarmino riconosce all'arte tutta del ritratto la capacità di rappresentare l'uomo come nesso unico tra corpo e anima (Collareta, 2003), si capisce perché la Roma controriformistica che tanto è stata d'intralcio allo sviluppo della scienza abbia continuato a rappresentare un faro sul piano di un'arte che si continuava a volere modernamente antica e anticamente moderna. Come nel secolo precedente il nome di Michelangelo, così ora quello di Gianlorenzo Bernini trionfa in tutta Europa al di là degli schieramenti ideologici e financo confessionali, ribadendo la sostanziale ambiguità che il linguaggio visivo può manifestare soprattutto quando esce dal diretto orizzonte di responsabilità di chi per primo lo ha formulato.

Il punto è importante perché l'onda lunga di ciò che si è convenuto di chiamare il barocco romano arriva fino all'Illuminismo e all'opera dello scultore Etienne M. Falconet che per l'*Encyclopédie* scrisse la voce relativa all'arte da lui praticata (D'Angelo, 2003). Confrontando il suo monumento equestre di Pietro il Grande a Pietroburgo con quello berniniano di Luigi XIV a Versailles, l'apparente somiglianza compositiva passa tuttavia in secondo piano rispetto alla vistosa differenza non solo del soggetto, ma di tutta quanta la concezione plastica. Mentre l'opera dell'artista seicentesco impone un unico punto di vista e con ciò stesso un'unica verità assoluta, quella del suo emulo settecentesco può essere fruita solo girandole intorno in una sorta di progressiva seppure mai esaustiva appropriazione del suo vero essere. In questo chiaro ritorno dall'ottico al tattile va registrato non solo il risultato della lunga attività di Falconet come fornitore di modelli per la manifattura di porcellane di Francia, ma anche l'indizio più vivo della sua sintonia con i *philosophes* che dal suo amico Diderot, a Condillac, ad Hemsterhuis s'interrogano profondamente intorno alla specificità del tatto nel sistema della conoscenza sensibile. Sono gli anni in cui proprio su questa problematica Baumgarten fonda l'estetica come autonoma disciplina filosofica e il neoclassicismo di Canova e compagni chiude definitivamente il corso dell'arte moderna per avviare con un ennesimo ricorso antico quella che è comunemente nota come l'arte contemporanea. Per un secolo abbondante la produzione statuaria conoscerà una crescita esponenziale legata alle nuove esigenze della committenza pubblica, solo ora orientata sistematicamente a concretizzare l'auspicio espresso a suo tempo da Tommaso Moro, che ogni cittadino meritevole di Utopia venisse onorato con una statua. Ma questa democratizzazione del genere conta più sul piano della

quantità che su quello della qualità, giacché s'accompagna a quel crescente allontanamento degli artisti e dei critici più influenti dall'ideologia dei poteri forti che porta inesorabilmente con sé la crisi tuttora profonda della funzione celebrativa dell'arte e dunque della statua intesa come manifestazione privilegiata di quell'esigenza espressiva.

Fonti

Alberti (1998b); Carradori (1979); Cellini (1983); Falconet (1988); Paleotti (1961); Plinio Secondo (1982-88); Vasari (1966-87).

Bibliografia

Bober, Rubinstein (2010); Burckhardt (1968); Caglioti (2022); Cochrane (1989); Collareta (1997; 2003; 2021); D'Angelo (2003); Di Stefano (2003); Haskell, Penny (1981); Hendler (2013); Jones (1979); Keutner (1956); Kristeller (1978); Montanari (2012); Pope-Hennessy (1958); Pucci (2003).

Teatro

di *Valentina Serio*

I

Leon Battista Alberti

L'età umanistica, protagonista di un'operazione di recupero globale della cultura antica, vide riaccendersi parimenti l'interesse per il teatro, inteso sia come edificio destinato agli *spectacula* sia come genere letterario. È opportuno ricordare come già dal V secolo d.C. gli antichi edifici teatrali erano andati progressivamente in rovina, e le pratiche spettacolari cadute in disuso. Nei secoli successivi se ne rintraccia per lo più solo una memoria quasi mitica, preservata da permanenze lessicali e testimonianze scritte. Ancora nel Quattrocento, pertanto, il teatro è materia di interpretazione e speculazione, di curiosità erudita attorno a un tipo di costruzione di cui non si conoscono realizzazioni architettoniche contemporanee o ascrivibili a un passato recente, ma solo brandelli di antiche rovine e tracce sparse nelle fonti letterarie (Allegri, 2011; Pietrini, 2001; Attolini, 1988; Ruffini, 1983; Konigson, Oddon, Jacquot, 1968; Marshall, 1950). Di pari passo con la riscoperta del "teatro", è possibile osservare il maturare di una ricca rielaborazione dell'immagine del teatro stesso in ambito filosofico, destinata a culminare nella integrale riduzione del mondo «sub specie theatri» seicentesca (Costanzo, 1964, p. 18).

Una prima tappa assai significativa del recupero filosofico del teatro è certamente rappresentata dall'opera di Leon Battista Alberti (1404-1472), anche alla luce del suo duplice impegno come umanista e come architetto. Egli, infatti, si rivolge ai documenti e ai monumenti superstiti nel suo tentativo di ricostruzione teorica dell'edificio teatrale, nello sforzo di strappare il teatro al mito e restituirlo alla città, ai suoi cittadini e ai suoi riti (Vitruvio *in primis*; cfr. Calzona *et al.*, 2007; sul ruolo di Alberti nel recupero dell'edificio teatrale: Attolini, 1988, pp. 54 ss.; Marotti, 1971; Molinari, 1971). La testimonianza più importante in tal senso è costituita, naturalmente, dal *De re*

aedificatoria, in cui è rintracciabile un'importante declinazione dell'interpretazione filosofica e civile del "teatro": all'inizio della trattazione relativa agli *spectacula*, Alberti ne lamenta la scomparsa in ragione dell'alta funzione sociale che simili costruzioni e le adunanze connesse agli spettacoli esercitavano nelle antiche città – e che, potenzialmente, potevano ancora esercitare. Da questo punto di vista, Alberti sembrerebbe quasi capovolgere uno degli argomenti tipici della polemica antiteatrale cristiana, secondo cui i teatri e gli altri *spectacula* sarebbero da condannare in quanto forme di idolatria (Allegri, 2011, pp. 33 ss.); per l'umanista, essi costituiscono invece una versione *laica* e, appunto, di valore civile, delle pratiche di rafforzamento dei vincoli comunitari già in uso nella tradizione ebraico-cristiana, esemplificate nelle festività istituite da Mosè (Alberti, 1966b, VIII, p. 122).

Inoltre, la ricostruzione in parte speculativa dell'edificio teatrale condotta da Alberti gioca un ruolo determinante nell'orientare e insieme nel connotare la significazione simbolica di un luogo che, appunto, continua a essere più immaginato e immaginario che esperito e conosciuto. Basti enumerarne, in estrema sintesi, almeno due tratti caratteristici: il teatro è uno spazio delimitato ma contraddistinto da aperture, tali da tenere strutturalmente in comunicazione interno ed esterno («si recte interpretamur, *tota constant apertionibus*»; ivi, I, p. 79), e dunque un luogo dove vedere ed essere visti (Pietrini, 2001, pp. 148-52; Ruffini, 1983, p. 20); la sua architettura, in secondo luogo, è tutta volta all'amplificazione delle voci (Alberti, 1966b, VIII, pp. 734 ss.). Ciò fa sì che il teatro si presti a essere interpretato come luogo metaforico della «trasparenza», semanticamente antitetico rispetto agli angusti spazi dell'intrigo, dell'insidia, dei bisbigli maldicenti – elementi che compongono piuttosto l'ambito di un altro grande tema albertiano, concettualmente contiguo, ovvero quello della «maschera» (sui temi della trasparenza e della maschera cfr. Cesarini Martinelli, 1989, pp. 5-7; sulla maschera e il simulare e dissimulare: Catanorchi, 2005; Garin, 1975a, pp. 143 ss.; 1973, pp. 178-89). Tale declinazione dell'immagine del teatro trova riscontro in due importanti dialoghi in volgare di Alberti, i *Profugiorum ab aerumna* e il *Theogenius*, in cui si articola il problema del perseguimento del "bene e beato vivere". Guardando al primo dei due scritti, la riflessione insiste qui sul rapporto tra individuo (sapiente) e moltitudine (insipiente), e sul piano liminare della comunicazione su cui si addensa tanta parte dell'umana infelicità, nelle forme dell'ostentazione, della prevaricazione, dell'invidia, della calunnia. È su questo terreno, pertanto, che si inserisce uno dei ricorsi metaforici all'immagine teatro. Dacché la prassi della parola e dell'azione virtuose, in quanto tali, non richiedono di intorbidare il pia-

no comunicativo con il mascheramento, esse possono esplicarsi in maniera schietta e palese, proprio come se fossero eseguite e pronunciate nello spazio aperto del teatro: «Chi vivrà disposto di mai dir parola non verissima», dice infatti Agnolo, «a costui mai verrà in mente cosa da non volerla fare palese in mezzo della moltitudine, *in teatro*» (Alberti, 1988, p. 35). Quello teatrale, pertanto, è lo spazio in cui interno ed esterno, realtà e apparenza, possono restare allineati sul piano della comunicazione, secondo un asse che non lascia scampo alla menzogna. Ancora, un simile ideale di perspicuità si presta a uno sviluppo concettuale ulteriore, che vede l'interiorizzazione del teatro attraverso l'immagine del "teatro della coscienza". Si tratta di un *tópos* che Alberti sembra riprendere sia da Epicuro – tramite Seneca –, sia da Cicerone. Seneca, da un lato, richiamava la sentenza epicurea per esortare il suo interlocutore a non far conto dell'opinione della moltitudine e a ricercare dentro di sé un giudice degno ed equo delle sue stesse azioni e qualità, e dunque a coltivare quell'autonomia così centrale nell'etica stoica ed epicurea (Seneca, 2000, p. 702); Cicerone, similmente, nelle *Tuscolane* (II, 26, 64) sosteneva che a nulla valessero la fama e l'opinione comune a fronte del teatro interiore rappresentato dalla propria coscienza («nullum maius theatrum conscientia»; Cicerone, 1996, p. 238). Basterebbe ricordare la centralità di un motivo come l'invidia nell'opera albertiana, così strettamente intrecciato con la sua biografia, per comprendere quanto acuto potesse essere il suo interesse per un simile tema, in consonanza con l'esigenza di stabilire uno spazio ideale in cui dominasse un principio di giustizia; e tale spazio è dato appunto dall'interiorità del sapiente. Così, nei *Profugia* (Alberti, 1988, p. 61) e in *Theogenius* (Alberti, 1966a, p. 75) ricorre l'immagine del teatro come metafora dell'autonomia etica dell'uomo saggio, capace di stabilire le proprie regole di vita e di valutarne i frutti. Nel "teatro della coscienza", luogo in cui vedere ed essere visti, il sapiente è oggetto e soggetto della visione, e può dunque pervenire all'autentica conoscenza di sé – secondo la pratica filosofica per eccellenza, il socratico *conosci te stesso*.

Infine, è interessante sottolineare la radicalità del "teatro della coscienza" albertiano nel suo configurarsi come dimensione di libertà e autonomia riservate al sapiente, laddove esso si fonda su un impianto etico schiettamente laico e secolare. Basterebbe ricordare l'appropriazione della stessa metafora da parte di Agostino d'Ipbona, il quale nel *Sermone al popolo* aveva riconosciuto nella coscienza un "teatro" nel senso di terreno di scontro tra la carne e lo spirito, ma aveva identificato lo sguardo portatore del giudizio morale nello sguardo divino, sottolineando l'insufficienza di quello umano e individuale. O ancora, se si considera un umanista della generazione suc-

cessiva a quella di Alberti, Cristoforo Landino, si può osservare come anche questi riprenda la medesima metafora del *theatrum conscientiae* nel suo *Commento sopra la Comedia* (più precisamente, nel commento a *Inf.* III, 73-81, e a *Inf.* V, 1-15). Se, al pari di Alberti, Landino fa riferimento a Cicerone, pure ne riscrive le parole con inchiostro assai più fosco: l'interiorizzazione dello sguardo giudicante si traduce infatti nella ineluttabile consapevolezza della colpa per l'anima che ha peccato. Più che da una punizione esteriore, scrive Landino, il tormento del peccatore proviene esattamente da tale consapevolezza, che non consente scampo.

In conclusione, questi brevi cenni ad Agostino e a Landino contribuiscono a chiarire, per contrasto, il valore ideale assunto dall'edificio teatrale per Alberti: spazio di libertà e trasparenza per il sapiente, collante civile per i cittadini.

2

Erasmus da Rotterdam

Lo scavo umanistico nel mondo antico condotto da Erasmo da Rotterdam (1466-1536) porta con sé, parimenti, nuovo materiale per l'interpretazione filosofica del "teatro". A partire dagli *Adagia*, opera dal respiro enciclopedico, capace di organizzare attorno a sintagmi proverbiali le più disparate informazioni sui costumi, la storia, le idee dell'antichità classica, Erasmo raccoglie una notevole mole di notizie riguardanti il teatro antico, il suo lessico e le sue pratiche spettacolari. Per fare solo alcuni esempi, vi si ritrovano riferimenti all'utilizzo di macchine sceniche (n. 3041), agli attori di professione come il leggendario Roscio (n. 3669), e, in forma dubitativa, al tipo di performance svolta dagli attori nella messa in scena, tra declamazione, mimica e danza (n. 445). Restringendo il campo d'osservazione ad alcuni adagi in cui più direttamente si fa riferimento al «teatro», si osserva l'imporsi del problema del rapporto con lo sguardo della moltitudine, con tutte le implicazioni assiologiche da esso veicolate, nonché i giudizi di valore e le gerarchie che quello sguardo stabilisce. Si intuisce subito come, rispetto a tale sguardo, il teatro si configuri come luogo eletto della compiacenza e dell'adulazione. Questo è certamente il caso dell'adagio *Sciocchezze di teatro* (n. 3890), espressione proverbiale volta a illustrare tanto le facezie tipiche delle situazioni ludiche e conviviali, quanto l'inclinazione a titillare l'opinione della moltitudine ricercandone il consenso («Dove si dicono anche "teatrali" [*theatrica*] quelle azioni che mirano ad attirare il favore della massa»; Erasmo da Rotterdam,

2013, p. 2643); in questo caso il teatro, circoscrivendo un ambito della dimensione pubblica, non serba alcuna traccia del valore civile riconosciutogli da Alberti, ma rivela il lato spettacolare del potere mondano, il suo volto più seducente: teatro e potere, infatti, si risolvono in esibizione performata attraverso il linguaggio delle passioni e dei desideri comuni agli uomini, sfavillio ammalianti che avvince l'animo attraverso lo sguardo. Una lettura analoga, ma più complessa, riguarda l'adagio *Adeguarsi alla scena* (n. 91). Il motto indicherebbe l'esigenza di adattare la propria condotta ai tempi e alle circostanze, proprio come gli attori interessati unicamente al favore della platea, a risultare graditi agli occhi del popolo (*populi oculis*; ivi, p. 177). Tuttavia, il paremiografo introduce un elemento di legittimazione nell'inclinazione ad assecondare le circostanze presenti, riconoscendo che l'adattamento non costituisca solo un segno di doppiezza, ma rappresenti un'istanza cui anche il sapiente deve essere in grado di rispondere. In altri termini, l'uomo saggio deve saper riconoscere la irriducibile teatralità della vita umana, in cui interamente si esaurisce il suo significato sul piano secolare. Egli, pertanto, non deve contraddire aprioristicamente il gioco delle apparenze: la verità e la virtù, infatti, hanno i propri tempi e i propri modi di manifestazione. Se non si comprende questo, si finirà come l'austero Catone, scacciato come un pazzo dal teatro (n. 947). A partire da simili elementi si può iniziare a intravedere come l'immagine del teatro intercetti uno dei grandi temi del pensiero erasmiano (derivante dalla tradizione del platonismo cristiano), catturando cioè, nella sua complessità, la tensione tra verità ed errore, sostanza e apparenza, realtà e illusione (Frosini, 2009). Alla luce di tale dicotomia, che in ultima istanza scandisce la distinzione tra dimensione mondana e dimensione trascendente, Erasmo offre la propria rielaborazione di un motivo fortunatissimo della cultura rinascimentale, ovvero la metafora del *theatrum mundi*: in quanto luogo privilegiato della finzione e del rovesciamento, il teatro può divenire emblema del «mondo capovolto», finendo col risultare sinonimico rispetto al concetto – assolutamente centrale nel pensiero erasmiano – di “silenicità” (Erasmo da Rotterdam, 2013, p. 1745; Huizinga, 1943; Mesnard, 1971; Meroy, 2018, pp. 46-53; sulla metafora del *theatrum mundi* cfr. almeno Pogliano, 2000, che comprende anche un *excursus* sui principali studi critici dedicati al tema; Quondam, 1980, pp. 135-50; Curtius, 1992, pp. 158-64).

Si tratta di una costellazione tematica che Erasmo ripropone significativamente in uno dei suoi scritti più popolari, l'*Elogio della follia*, e proprio in corrispondenza di uno snodo centrale: la rivendicazione, da parte della Follia, della vera saggezza. Nel discorso di Moria, il teatro può innalzarsi a metafora del mondo esattamente perché, come la verità drammatica giace

interamente nella finzione, così il mondo umano ha la sua stessa norma di “verità” nel rovesciamento del giudizio proprio dell’opinione comune e che sistematicamente inverte – mascherandoli con il loro contrario – nobiltà e abiezione, bene e male, vizi e virtù. La rappresentazione vulgata del reale, così tenacemente imperniata sulle apparenze, si impone agli uomini con forza tale che la stessa esistenza umana appare infine mescolarsi alla vanità del sogno, del gioco carnevalesco, dell’illusione, e appunto, all’incanto evanescente operato dall’istrione.

Nella declamazione della Follia, tale paradigmatico rovesciamento del giudizio diventa l’aggancio teorico per problematizzare, sotto le insegne dell’ironia e dell’assurdo, i concetti di saggezza e di pazzia, e sviluppando contestualmente i diversi piani del discorso, ne mostra la paradossale reversibilità. “Strappare la maschera agli attori” e denunciare la finzione è folle – intempestiva – saggezza sul piano secolare (Erasmus da Rotterdam, 2008, p. 43; su parodia e paradosso, cfr. Margolin, 1983, pp. 27-57). Volgere in commedia, rivelandola, tale verità è privilegio della sapiente Follia. Del pari, adattarsi alla condizione presente significa prendere parte alla “commedia della vita” (*fabula vitae*): saggezza è riconoscersi umani, ugualmente e inevitabilmente partecipi della follia universale, ma è pura pazzia, di fronte all’occhio della verità, confondere i piani, ovvero non comprendere che la realtà delle cose è da ricercare al di sotto delle maschere.

La coincidenza di mondo-teatro-dominio della Follia, al di là dei nessi teorici appena delineati, è inoltre supportata dall’idea della consustanzialità di pazzia e teatro. Si tratta di un aspetto che attraversa la storia del teatro, e che, peraltro, tanta parte ebbe nella polemica antiteatrale antica e moderna (Allegri, 2011; Pallotti, Pugliatti, 2008; Taviani, 1991). Erasmus non manca di far emergere tale componente attraverso una serie di intarsi eruditi: il richiamo alla storia della dolcissima follia dell’argita, che sedeva solo in teatro tutto il giorno con infinito diletto, credendo di assistere ai drammi più belli, benché non si recitasse proprio nulla; e che ebbe a disperarsi quando, a furia di elleboro, fu guarito (Erasmus da Rotterdam, 2008, pp. 58-9). O ancora, riprendendo il racconto lucianesco, la strana febbre che colse il pubblico di uno spettacolo teatrale, e che in capo a una settimana degenerò in una follia tale che «tutti a gran voce recitarono i versi dell’*Andromeda* di Archelao» (n. 2154, *Tutti devono recitare tragedie o uscire di senno*; Erasmus da Rotterdam, 2013, p. 1711). Certamente la poesia, secondo l’insegnamento platonico, prende vita nel seno del furore; ma è il teatro, più di ogni altro genere poetico, a risultare promiscuamente congiunto alla *déraison* delle passioni. Esso, infatti, non è parola scarnificata, ma discorso

incarnato nella materialità dell'attore, il quale comunica col corpo (dominio esso stesso delle passioni), col gesto, e con la voce; e attraverso questo linguaggio vivente mira a *riattualizzare* storie di amori e vendette, di ire e ambizioni, di speranza e di morte. La violenza irresistibile di queste passioni (che disarmano la ragione, con ciò stesso rendendosi quasi indistinguibili dalla follia) finisce con l'espandersi come un contagio attraverso il senso che il teatro predilige – la vista –, penetrando al modo della fascinazione attraverso gli occhi fino all'animo degli spettatori. Si comprende allora come il teatro sia congiunto a doppio filo con la Follia e possa essere eletto in maniera privilegiata a emblema del suo dominio, ovvero del mondo: come la realtà umana, esso ha la sua norma di "verità" nella finzione, e ancora al suo stesso modo il teatro è il terreno del trionfo delle passioni, della corporeità e delle illusioni generate dall'opacissima *dóxa*.

3

Giordano Bruno

L'idea del *theatrum mundi*, che tanta fortuna ebbe nel Rinascimento, si presta a interpretazioni ulteriori rispetto a quella appena vista con Erasmo. Se si guarda ad alcuni scritti di Giordano Bruno (1548-1600), tale metafora appare scaturire da una concezione del teatro per certi aspetti vicina a quella già incontrata in Alberti, che configura il teatro come "luogo per vedere", come spazio di perspicua manifestazione. Da questo punto di vista, Bruno declina tale immagine sul terreno gnoseologico, anche in ragione della centralità che il tema della visione assume su quello stesso terreno. Pertanto, muovendo appunto dalla considerazione del teatro quale spazio aperto, pubblico, trasparente, risulta particolarmente istruttivo richiamare l'ultima opera mnemotecnica di Bruno, *Della composizione delle immagini, dei segni, delle idee*. Nella seconda sezione dell'opera, incentrata sulla parte "pratica" dell'arte della memoria, Bruno enumera dodici «corti» (dodici luoghi mnemonici) soprassedute dai rispettivi «signori», ovvero, da figure di tipo mitologico-astrologico; a ciascuno di essi, inoltre, sono associati in una complessa rete di riferimenti simbolici una serie di figure, azioni, attributi, epiteti, che Bruno definisce «astanti», «circostanti» e «assistenti», suddivisi per gruppi, come a comporre un *corteo* immaginale (Sturlese, 2020, pp. 73-100; Matteoli, 2019; Gabriele, 2001; Yates, 1966). Il capitolo VI, più in particolare, è quello dedicato a Mercurio, una figura polisemica e, com'è noto, assolutamente centrale nella nolana filosofia; tra

le varie sfere di significato ad esso ascrivibili, vi è senz'altro quella legata alla comunicazione, alla rivelazione, al disvelamento della verità. Qui, pertanto, nel paragrafo dedicato all'enumerazione degli «astanti» di *Mercurio oratore*, i lemmi «Scena» e «Teatro» compaiono assieme a termini quali «Annuncio», «Discoprimento», «Divulgazione», «Apertura», «Manifestazione», «Rivelazione», «Interruzione del silenzio», «Esibizione» e altri di simile tenore (Bruno, 2009, p. 713). In primo luogo, a partire da tale elenco, si può notare come il teatro non rappresenti soltanto, al pari di altri edifici, un possibile "luogo mnemonico", ma veicoli invece uno specifico contenuto di memoria, deducibile proprio dalla sua collocazione nella schiera degli «astanti»; non risulta, com'è chiaro, legato alla sfera della finzione, della menzogna, di «personata fictio» (che rappresentano, invece, l'ambito del *Mercurio in figura di pescatore, cacciatore, uccellatore*) ma, al contrario, costituisce il dominio di ciò che è manifesto, di ciò che è esplicito, "aperto". Coerentemente, l'immagine del teatro può rappresentare metaforicamente l'idea di uno spazio in cui gli oggetti della conoscenza vengono a manifestazione, ovvero si espongono alla vista dell'*oculus mentis*; con ciò, peraltro, innestandosi sulla nozione più familiare alla trattatistica mnemotecnica cui si è già accennato, ovvero quella del teatro come edificio eligibile a "contenitore" mnemonico. Esempi significativi in tal senso sono certamente *L'idea del theatro* di Giulio Camillo (1550) o il *Thesaurus artificiosae memoriae* (1579: I, VIII) di Cosimo Rosselli, in cui l'immagine del teatro veniva assunta come dispositivo volto a raccogliere, ordinare e classificare gli oggetti della conoscenza, aprendo così la strada alla successiva applicazione dell'immagine del teatro nella sistematizzazione enciclopedica (Rossi, 1960, pp. 81-108; Pogliano, 2000). Il termine "teatro", dalla seconda metà del Cinquecento, è destinato a campeggiare sempre più insistentemente sui frontespizi dei libri, segnalando l'obiettivo di proporre una esposizione sintetica ed esaustiva delle materie contenute (si pensi al *Theatrum orbis terrarum* di Ortelius, o al *Theatrum naturae* di Bodin).

Tornando a Bruno, la prospettiva secondo cui il teatro metaforizzi un luogo in cui gli oggetti della conoscenza vengono a manifestazione offrendosi alla rappresentazione interiore, è reperibile poco più avanti nel medesimo capitolo di *Della composizione delle immagini* (II, VI), e cioè nel paragrafo intitolato *Asino Cillenico*. Qui Bruno afferma l'opportunità che l'animale, le cui qualità sono «contrarie alle qualità di Mercurio», «venga a far mostra di sé nella medesima corte come sulla scena di un teatro [*tamquam in scena*], affinché almeno per contrarietà siano evinte alcune qualità di Mercurio non nominate e forse innominabili» (Bruno, 2009, p. 731). Il

richiamo alla «scena» teatrale dimostra una valenza teorica forte, laddove si consideri che a “calcare il palco”, più che le figure di Mercurio o dell’asino, è la nozione di *contrarietà*. La «scena», infatti, non è evocata quale cornice di un’immagine statica, ma, conformemente all’idea di *azione* drammatica, essa inquadra il processo, il movimento, l’atto: appunto, la dinamica correlazione tra i contrari, così gravida di virtualità conoscitive e affatto centrale, sul piano ontologico, nell’innescare e perpetuare il moto vicissitudinale. In funzione analoga, peraltro, Bruno riprende l’immagine del teatro e dei suoi due principali generi, tragedia e commedia, nello *Spaccio de la bestia trionfante* (1584). Si incontra l’immagine del teatro già nell’*Epistola explicatoria*, dove indica, secondo il linguaggio della mnemotecnica, l’impianto della trattazione morale («l’ordine, l’intavolatura, la disposizione, l’indice del metodo, l’arbore, il *teatro* e campo de le virtùdi e vizi»; Bruno, 1985, p. 74); ma è più avanti, nella seconda parte del secondo dialogo, che l’immagine del teatro torna a essere associata alla correlazione e all’avvicendamento dei contrari. Momo si rivolge qui a Povertà, dovendo disporre della nuova collocazione di costei e del nume suo contrario, Ricchezza; entrambe occuperanno gli stessi spazi, sancisce il semidio, ma mai simultaneamente, soltanto in un continuo avvicendamento (ivi, p. 176). Di fronte alle proteste della misera dea, che vorrebbe le si riconoscesse maggior dignità che a Ricchezza, Momo la redarguisce, ricordandole che pur muovendosi «nel medesimo teatro» e rappresentando «la medesima tragedia o comedia», da ciò non ne deriva che debbano godere della medesima condizione, «quia contraria versantur circa idem» (ivi, p. 177).

Sembra ripresentarsi, pertanto, l’idea del teatro come luogo ideale in cui sfilano in raccolta le polarità di contrari dalla cui tensione scaturisce la varietà dei fenomeni mondani. Ma se i contrari, nell’innescare il movimento vicissitudinale, sono principio fondante del reale, e l’immagine del teatro è capace di restituirne la dinamicità, allora si comprende come quest’ultimo possa rappresentare efficacemente tanto lo spazio entro il quale enti e fenomeni vengono a manifestazione (*theatrum mundi*), quanto lo spazio interiore del soggetto conoscente (*theatrum conscientiae*). In questo medesimo senso, infine, va inteso il ricorso alle espressioni «teatro del mondo» e «scena delle nostre coscienze» nell’Argomento che apre gli *Eroici furori* (Bruno, 1995a, p. 3; Bassi, 2003); si tratta di un testo particolarmente interessante rispetto all’applicazione filosofica della nozione di teatro, nella misura in cui quest’ultimo risulta funzionale all’illustrazione di una delle condizioni presupposte dal processo interiore attraverso il quale il furioso tende verso la conoscenza del vero e del bene metafisico, e che, parimenti,

ne caratterizza il destino. Il furioso, infatti, nella sua infinita e tormentosa aspirazione al vero, è protagonista di un'esperienza conoscitiva del tutto straordinaria ed eccezionale, e per ciò stesso, di solitudine. Il suo cammino lo conduce «dove non sono impresse l'orme de molti uomini» (Bruno, 1995a, p. 53), lontano, cioè, dalla turba delle follie e degli errori di cui si pasce la moltitudine, dalla «comunità de studii, opinioni e sentenze» (ivi, p. 103). Nell'illustrare la forma di "contrazione" in cui il furioso deve raccogliersi nella propria aspirazione al vero, risuona la lezione della settima epistola *A Lucilio* senecana, incontrata precedentemente. Da un lato, gli *spectacula* sono metaforicamente evocati quale veicolo di trasmissione del vizio e dell'errore che dominano nelle opinioni comuni; dall'altro, il «magnum theatrum» dei pochi sapienti (ivi, pp. 103-4) fa da cornice a quella istanza di riforma interiore cui il furioso risponde, sprezzante degli onori del mondo, del sapere condiviso, eroicamente in lotta contro «affetti e vizi [che] combattono da dentro», e con «i viziosi nemici» all'esterno (*ibid.*).

Si potrebbero ancora richiamare numerosi autori e ambiti della cultura rinascimentale e moderna in cui il "teatro" è adoperato quale strumento teorico per condurre le più disparate indagini, dal campo etico-morale a quello scientifico a quello storico o religioso. In questo breve itinerario tra "teatro della coscienza" e "teatro del mondo", si è cercato di dare un saggio delle molteplici modalità con cui l'idea del teatro può funzionare da prisma attraverso cui guardare la realtà umana e il mondo, riflettendo in modo versatile interessi, prospettive e problemi.

Fonti

Agostino d'Ippona (1989); Alberti (1966a; 1966b; 1988); Bruno (1985; 1995a; 2009); Cicerone (1996); Erasmo da Rotterdam (2008; 2013); Landino (2001); Seneca (2000).

Bibliografia

Allegri (2011); Attolini (1988); Bassi (2003); Borsi *et al.* (1999); Calzona *et al.* (2007); Catanorchi (2005); Cesarini Martinelli (1989); Costanzo (1964); Curtius (1992); Frosini (2009); Gabriele (2001); Garin (1973; 1975a); Huizinga (1943); Konigson, Oddon, Jacquot (1968); Margolin (1983); Marotti (1971); Marshall (1950); Matteoli (2019); Meroi (2018); Mesnard (1971); Molinari (1971); Pallotti, Pugliatti (2008); Pietrini (2001); Pogliano (2000); Quondam (1980); Rossi (1960); Ruffini (1983); Sturlese (2020); Taviani (1991); Yates (1966).

Terra

di *Angelika Bönker-Vallon*

I

Aspetti della Terra all'avvento dell'epoca moderna

La concezione della Terra ha subito profondi mutamenti tra il 1400 e il 1700. I vecchi modelli interpretativi si confrontano con una varietà di nuovi contributi della conoscenza e devono essere corretti. Le tradizionali visioni della Terra sono messe in discussione da una moltitudine di scoperte moderne, con la conseguenza che una sua coerente rappresentazione sembra quasi impossibile (cfr. Disselkamp, 2016, pp. 467-8).

In effetti, lo spettro delle nuove conoscenze sulla Terra, nella prima età moderna, non è affatto omogeneo. Nuove conoscenze teoriche ed empiriche come pure innovazioni tecniche si intrecciano contribuendo alla comprensione della Terra da diverse prospettive. In questo contesto, ad esempio, rientra anche il movimento culturale dell'Umanesimo che, aprendo l'accesso ai testi geografici dell'antichità, riesuma e rende nuovamente disponibili allo studio le teorie sulla Terra del passato.

Trattati di autori come Pomponio Mela, Strabone o Plinio il Vecchio suscitano l'interesse per la descrizione della Terra e motivano studi approfonditi di storia naturale (cfr. Milanesi, 1992, pp. 35-59). La ricezione della *Geographike Hyphegesis* di Claudio Tolomeo porta alla luce la questione dei metodi adeguati di cartografia (cfr. Brown, 1977, pp. 152-5). L'utilizzo di una griglia di meridiani e paralleli consente non solo la progettazione di mappe di aree regionali, ma anche la rappresentazione visiva dell'"ecumene", cioè dell'intero mondo abitato conosciuto fin dall'antichità (cfr. Vogel, 2006, p. 473). La "proiezione di Mercatore" sviluppata da Gerardo Mercatore facilita la navigazione e la determinazione delle posizioni in alto mare (cfr. Stirnemann, 2018, p. 136). L'invenzione della stampa da parte di Johannes Gutenberg permette l'accumulo e la diffusione

più rapida della conoscenza per un pubblico in continua espansione (cfr. Eisenstein, 2005, pp. 13-45).

Nel campo della filosofia naturale, la lettura di concezioni alternative della materia, come la teoria atomica di Lucrezio, dà avvio allo studio della struttura della Terra (cfr. Norbrook, 2016, pp. 5-6). In astronomia, la teoria eliocentrica di Niccolò Copernico sostituisce la teoria di una Terra ferma al centro dell'universo con quella di una Terra in movimento. La Terra non è più intesa come il centro dell'universo, ma come un pianeta tra gli altri, la cui origine e la cui fisica devono essere nuovamente ripensate (cfr. Bowler, 1992, pp. 119-24). Le speculazioni di Niccolò Cusano e di Giordano Bruno sull'infinito aprono un'alternativa alla concezione dell'universo chiuso di Aristotele e Tolomeo. Lo sguardo si rivolge alla collocazione della Terra nell'universo infinito: per Cusano la Terra è una stella nobile, per Bruno una Terra tra innumerevoli altre terre e soli (cfr. Koyré, 1957, pp. 6-23, 39-54).

Inoltre, i viaggi via mare e via terra portano a un ampliamento delle conoscenze pratiche connesse a nuovi problemi. La scoperta e l'esplorazione dell'America, da parte di navigatori come Cristoforo Colombo e Amerigo Vespucci, dimostrano non solo che le descrizioni precedentemente accettate dell'"ecumene" sono incomplete, ma anche che le basi scientifiche per determinare la forma della Terra e la distribuzione delle acque e delle terre emerse sulla sua superficie richiedono una revisione (cfr. Vogel, 2006, pp. 476-80).

La breve selezione di "nuove" prospettive sulla Terra durante la prima età moderna implica anche una riflessione sul senso in cui si può parlare di pensiero progressista e delle sue delimitazioni epocali. In effetti, gli approcci recenti alla storia della scienza, considerano criticamente l'idea di una netta cesura tra le epoche. Piuttosto, si può ipotizzare che esista una rete di processi di sviluppo a lungo termine, con modalità temporali continue e discontinue (cfr. Sommer, 2017, pp. 8-10). La conoscenza già disponibile viene trasformata o ampliata per poter adattare le nozioni appena acquisite ai contenuti della conoscenza tradizionale, al fine di assicurarne la compatibilità. Nuove sintesi conoscitive sorgono parallelamente a polemiche, confutazioni e rotture. Occorrenze ripetute o variate di singoli aspetti in diversi contesti tematici e metodologici sono tanto possibili quanto la loro trascurabilità o irrilevanza in altre connessioni e concettualizzazioni contestuali. Concludendo, la complessità del contesto descritto non permette di fornire una univoca definizione della Terra nel pensiero moderno.

Il programma della *geographia sacra*

Senza dubbio, nel primo periodo della modernità, la concezione biblica della creazione con le informazioni sui luoghi e sugli eventi che contiene, è una delle più importanti fonti sull'origine e la struttura della Terra. Tuttavia, emergono tensioni nel rapporto tra teologia e scienze della Terra, che diventano visibili nella concezione della *geographia sacra*. Da un lato, la *geographia sacra* si confronta con una vasta gamma di informazioni sull'espansione dei confini oltre il mondo conosciuto, dall'altro fa parte di una tradizione di ricostruzione dei paesaggi biblici, che è stata fondata nella tarda antichità al fine di identificare i luoghi degli eventi narrati (cfr. Shalev, 2012, pp. 3-7).

Lo sviluppo della *geographia sacra* significa quindi un peculiare processo di integrazione dei nuovi risultati della ricerca empirica in un quadro di riferimento dogmaticamente definito. Come paradigma per questo, si può fare riferimento alle opere di Kaspar Peucer e Gerardo Mercatore. Peucer, egli stesso ispirato dalla geografia tolemaica e interessato a calcolare le dimensioni del globo, oltre a determinare la posizione dei luoghi e misurarne le distanze, vede il significato della geografia in una più profonda comprensione dell'insegnamento cristiano. Allo stesso modo Mercatore colloca il suo *Atlas, sive Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et fabricati figura* nel contesto della dottrina biblica della creazione per sottolineare il significato della creazione per una conoscenza approfondita della Terra (cfr. Disselkamp, 2016, pp. 468-70, 477-87).

Nella realizzazione concreta di tali programmi, diverse forme di competenza sono raggruppate nella concezione di *geographia sacra*. I metodi umanistici dell'esegesi biblica, l'enfasi sulle Sacre Scritture da parte della Riforma e lo studio degli autori classici collocano il lavoro geografico nel contesto della filologia, della storia e delle riflessioni sulla botanica, la zoologia e la mineralogia. Di conseguenza, non emergono soltanto opere geografiche che tentano di completare la Bibbia quale fonte di informazioni (ad esempio la localizzazione del paradiso terrestre o la ricostruzione dei percorsi di viaggio dei patriarchi e degli apostoli) ma avviene anche che la Bibbia stessa diventa un campo di ricerche che può essere analizzato con l'aiuto delle nuove conoscenze laiche.

Un esempio evidente del fatto che la conoscenza del Nuovo Mondo venga utilizzata anche per approfondire la *geographia sacra* è l'identificazione del biblico paese ricco d'oro di Ofir con il Perù, proposta da Guil-

laume Postel, e successivamente sostenuta dal teologo e orientalista cattolico Benito Arias Montano (cfr. Shalev, 2012, pp. 6-9, 58-63). D'altra parte l'opinione contraria del teologo riformato e orientalista Samuel Bochart, che ritiene di identificare Ofir con l'antica isola di Taprobana (cfr. *ivi*, pp. 186-90), mostra lo *status* non definitivo di tali attribuzioni.

3

Lo sviluppo della geografia

La scoperta dell'America richiede nuovi metodi di trattamento delle informazioni. Un risultato di questo sforzo è che le discipline della cosmografia, della geografia e della corografia ottengono un proprio profilo come scienze indipendenti. Dal punto di vista della storia delle scienze, lo sviluppo di questi campi di ricerche si realizza secondo modalità complesse di continuità e discontinuità. Informazioni moderne vengono viste come nuove fonti di conoscenze e, con l'aiuto di metodi tradizionali, trasformate in forme del sapere scientificamente accettate.

Agli inizi del Cinquecento si delinea una peculiare indeterminatezza tra i singoli campi di ricerca. Il termine "cosmografia", che tradizionalmente significa la descrizione dell'intero cosmo, è usato accanto al termine "geografia", che si concentra maggiormente sulla Terra come area tematica. Talvolta, quindi, non è chiaro se "cosmografia" sia più un termine generale per "geografia" o coincida con "geografia". È più facile distinguere la "corografia", che – a differenza della cosmografia o della geografia – fornisce una conoscenza empirica dettagliata di singole regioni (cfr. Disselkamp 2016, 471-5). Un primo tentativo di classificare tutte e tre le discipline può essere trovato in Pietro Apiano. La cosmografia dovrebbe trattare la descrizione del mondo composto dai quattro elementi e coperto da tutte le stelle, la geografia la descrizione della superficie terrestre con le sue montagne, fiumi e mari, e la corografia (o topologia), infine, fornire le informazioni sui singoli luoghi. Tuttavia, il tentativo di Apiano rimane piuttosto un caso isolato (Vogel, 2006, p. 470).

Nel corso della storia moderna della scienza si può constatare un crescente interesse per le caratteristiche della superficie terrestre, cosicché la geografia sembra staccarsi dalla cosmografia più ampia come campo di conoscenza sempre più autonomo (cfr. *ibid.*). Un prerequisito essenziale per questo sviluppo è un'interpretazione semplificata della forma della Terra, che si basa sui nuovi viaggi esplorativi. La scoperta degli antipodi e la prima

circumnavigazione del mondo a opera di Ferdinando Magellano confermano l'idea di un corpo sferico coerente sulla cui superficie terre e acque sono distribuite in determinate proporzioni. Di conseguenza, nasce il desiderio di rappresentare la Terra non solo in sezioni particolari, ma anche come un intero globo, sulla base di un concetto di spazio omogeneo e isotropo. Questo dà l'impulso a introdurre metodi adeguati alla rappresentazione della Terra (cfr. Stirnemann, 2018, p. 137).

In questo contesto si afferma una combinazione di metodi tradizionali e di nuove concezioni. La riscoperta della griglia di meridiani e paralleli tolemaica, la moderna invenzione della prospettiva e l'uso di vari tipi di proiezione consentono raffigurazioni della Terra in due emisferi, come quadro complessivo di una figura geometrica o come serie di parti a forma di cuneo collegate. Nascono le prime opere standard moderne come la mappa del mondo di Martin Waldseemüller, che usa il nome di "America" per la prima volta. L'*Atlas* di Gerardo Mercatore o il *Theatrum Orbis Terrarum* di Abramo Ortelio sono modelli ripetutamente copiati per rappresentazioni geografiche (cfr. Brown, 1977, pp. 162-8; Stirnemann, 2018, pp. 134-41). Continui sforzi per migliorare i metodi di misurazione ampliano il sapere della forma e delle caratteristiche della Terra. Così si vede, ad esempio, che la congettura sull'appiattimento dei poli fatta da Christiaan Huygens e da Isaac Newton viene confermata attraverso misurazioni successive, fatte da Pierre Bouguer e Charles Marie de La Condamine in Perù, e da Pierre Louis Moreau de Maupertuis in Lapponia (cfr. Thern, 2003, pp. 160-3).

Infine, si osserva una crescente importanza sociale e popolarità della geografia documentata anche nel campo dell'arte, quando ad esempio Jan Vermeer ritrae nel *Geografo* non solo un professionista di recente costituzione, ma riproduce anche il materiale cartografico concreto di Willem Janszoon Blaeu (cfr. Welu, 1975, pp. 543-5).

4

La Terra dalla prospettiva astronomica

La complessità delle interazioni tra progresso e tradizione nella prima età moderna è chiaramente dimostrata dal confronto tra la geografia e la disciplina adiacente dell'astronomia. Mentre la geografia, malgrado le innovazioni, fa riferimento prevalentemente alla tradizionale visione geocentrica di una Terra immobile, la Terra va perdendo la sua eccellente posizione al centro dell'universo con l'affermarsi della visione eliocentrica di Niccolò

Copernico. Sebbene il geografo Phérotée de LaCroix, alla fine del XVII secolo, nella sua opera standard *La géographie universelle* accenni ai mutati approcci astronomici, riferimenti di questo tipo rimangono piuttosto un'eccezione nel campo della geografia (cfr. Wiese, 2018, pp. 87-90, 173-8; Broc, 2019, pp. 137-40). Lo sviluppo dell'astronomia, invece, dipende dalle innovazioni in geografia. La tesi eliocentrica si basa essenzialmente sulla moderna descrizione geografica della Terra come corpo sferico (cfr. Vogel, 2006, pp. 479-80). Così, il rapporto tra geografia e astronomia può essere preso ad esempio della reciproca influenza non equilibrata delle discipline scientifiche, nonché della validità temporalmente diversa delle loro premesse.

Se si guarda al programma copernicano come tale, diventa evidente che anche lo sviluppo della visione del mondo eliocentrica si basa essenzialmente su un intreccio di tradizione e innovazione. Così, Copernico, ispirato da antichi pensatori come il pitagorico Filolao, concepisce nel *De revolutionibus orbium coelestium* la sua nuova visione astronomica, attribuendo ormai alla Terra un movimento quotidiano attorno a sé, un movimento annuale attorno al Sole e un movimento annuale conico attorno all'asse terrestre (cfr. Carrier, 2001, pp. 76, 99-101). Il principio guida per la struttura complessiva dell'universo copernicano è ancora l'idea tradizionale di sfere celesti e di un universo chiuso che, sebbene ora abbia dimensioni immense, rimane limitato e finito (cfr. Koyré, 1957, pp. 29-34).

Nonostante ciò, il cambiamento di visione da una Terra ferma a una Terra in triplice movimento proposto da Copernico costituisce il punto di partenza per le ulteriori considerazioni dei successori, che, da parte loro, si riferiscono sia a nuove contestualizzazioni di insegnamenti tradizionali sia a metodi innovativi. In questo senso, Giordano Bruno, ispirato da considerazioni presocratiche sull'infinito, elimina le sfere celesti e i confini del cosmo per ricondurre il movimento della Terra a un principio di vita interiore e a un equilibrio "termodinamico" tra i principi del freddo e del caldo (cfr. Bönker-Vallon, 2019, pp. CXXXVI-CXL, CLXXXIX-CXC). Johannes Kepler, influenzato dal mondo delle idee del platonismo, corregge il principio dei percorsi circolari uniformi sulla base delle "leggi di Keplero" da lui elaborate (cfr. Bialas, 2004, pp. 64-8, 163-8). In un modo più moderno, invece, Galileo Galilei sostiene il copernicanesimo attraverso l'innovazione tecnica del telescopio o meglio, osservando le lune di Giove e le fasi di Venere, cosa possibile con il telescopio (cfr. Carrier, 2001, p. 172). Infine, la dinamica di Isaac Newton fornisce ragioni fisiche per la nuova visione del mondo (cfr. Chow, 2008, p. 114).

Un compito separato è la concezione della fisica su una Terra in movimento. La descrizione della linea di caduta dei corpi su una nave in costante movimento da parte di Bruno e Galilei testimonia la consapevolezza della necessità di progettare una teoria fisica che sia adattata alla nuova visione del mondo (cfr. Bönker-Vallon, 2019, pp. CXL-CXLIX, CLXXX-CLXXXIII).

5

Questioni geologiche sulla formazione, struttura e cambiamento della Terra

La perdita della posizione eminente della Terra nel cosmo acuisce l'interesse per le questioni relative alla sua storia: formazione, struttura e cambiamenti. L'importanza della conoscenza geologica aumenta con l'intrecciarsi delle nuove teorie con il sapere degli antichi e della Bibbia.

Una tale sovrapposizione del sapere tradizionale e delle nuove conoscenze è chiaramente evidente in Gregorio Agricola, uno dei padri fondatori della geologia e della mineralogia. Obbligato soprattutto a Plinio il Vecchio come fonte inadeguata, ma comunque preziosa, e allo stesso tempo ispirato dai metodi di estrazione contemporanei, Agricola si rivolge alla ricerca di materiali sotterranei per presentare le conoscenze mineralogiche e geologiche del suo tempo sotto forma di un manuale sistematico. La mutata posizione della Terra nel cosmo non ha tuttavia alcuna influenza sul lavoro di Agricola (cfr. Hölder, 1989, pp. 17-20).

Questo cambia nel periodo successivo. La classificazione della Terra come pianeta e l'aspetto specifico della sua superficie richiedono spiegazioni sulla sua origine. Emergono cosmogonie nuove basate sulla filosofia naturale che, in combinazione con paradigmi esplicativi tradizionali, preparano approcci geologici moderni (cfr. Bowler, 1992, pp. 112-4, 119-25). La ricezione della teoria dei vortici, sviluppata da Cartesio, da parte di Thomas Burnet può essere vista come un esempio di ciò. Così, secondo Cartesio, la formazione del sistema solare e dei pianeti si basa su processi di impatto e abrasione di diversi tipi di materia. Tali processi creano una crosta terrestre attraversata da crepe e fratture che formano montagne e valli, l'acqua degli oceani fuoriesce da uno strato liquido sotto la crosta terrestre (cfr. Garber, 2018, p. 203). Da una prospettiva geologica, Thomas Burnet riprende le idee meccanicistiche di Cartesio nel suo trattato *Telluris theoria sacra* per combinarle con eventi e tempi descritti nelle Sacre Scritture. Corrispondentemente, secondo Burnet, le formazioni montuose, i continenti e le iso-

le sparse sono il risultato delle acque correnti del diluvio, provocato dalla peccaminosità dell'uomo (cfr. Gohau, 1987, pp. 43-52; Hölder, 1989, pp. 21-2). Osservando questa costellazione di argomenti si potrebbe dire che la geologia diventa un anello di congiunzione tra la filosofia naturale e le affermazioni bibliche, trasformando i racconti delle Scritture in un nuovo tipo di spiegazione scientifica.

Alla luce della convinzione che il testo biblico e la spiegazione razionale siano fundamentalmente compatibili, emergono ulteriori teorie speculative della Terra. Ai rappresentanti del cosiddetto "nettunismo", secondo cui le rocce sarebbero depositi delle acque degli oceani, si oppongono i rappresentanti del "plutonismo", che intendono le rocce come il prodotto delle forze vulcaniche all'interno della Terra (cfr. Bowler, 1992, pp. 125-38). Niccolò Stenone combina la geologia con la paleontologia interpretando i fossili come resti di esseri viventi e formula le prime idee stratigrafiche.

Allo stesso tempo, anche i modelli filosofici tradizionali come l'asunto di un'anima del mondo danno impulso allo sviluppo della geologia. Motivato dall'idea della Terra come essere vivente in un universo vivente, Giordano Bruno, ad esempio, può essere considerato uno dei primi sostenitori della teoria del cosiddetto "uniformitarismo" discussa dal XVIII secolo, che – a differenza della contro-teoria del "catastrofismo" – interpreta i processi geologici del passato allo stesso modo di quelli del presente (cfr. Hölder, 1989, pp. 17-33).

6

La vita sulla Terra alla luce di tradizioni eterogenee

Con il cambiamento della conoscenza della Terra, sorgono problemi relativi all'origine della vita sulla Terra. La nuova conoscenza del popolo d'America richiede una spiegazione, così come domande su una creazione completata o *in fieri*. Sulla base di modelli interpretativi eterogenei, vengono elaborate risposte concorrenti che contribuiscono, ognuna a suo modo, alla costituzione di una moderna concezione dell'antropologia e dell'etnografia.

Anche in questo contesto, le narrazioni bibliche continuano a essere un punto di orientamento essenziale per la spiegazione del popolo d'America. Adamo ed Eva sono considerati i progenitori di tutta l'umanità, i figli di Noè, Sem, Cam, Iafet, sono considerati i patriarchi dei popoli umani che tornano ad abitare il mondo dopo il diluvio. Idee geografiche tradizionali sono ancora presenti se, ad esempio, i nomi dei figli di Noè vengono asse-

gnati, su mappe medievali, ai continenti fino ad allora conosciuti di Asia, Africa ed Europa (cfr. Livingstone, 2008, pp. 5-6).

L'incontro con gli abitanti del Nuovo Mondo e la loro conoscenza porta quindi alla riconsiderazione dell'attendibilità delle verità bibliche. In breve ciò significa la difesa della teoria dei progenitori o della monogenesi, che viene tuttavia tentata attraverso interpretazioni specifiche – discusse anche in modo controverso – della geografia biblica. Ad esempio, la storia delle dieci tribù perdute di Israele viene combinata con la terra di Arzareth, menzionata nel libro apocrifo IV *Ezra*, che interpreti moderni identificano con l'America, per poter dichiarare gli abitanti dell'America discendenti di quelle tribù (cfr. Huddleston, 1967, pp. 69-72).

Allo stesso tempo, si stanno sviluppando modelli esplicativi alternativi. Ispirato dalla conoscenza dell'Islanda e della Groenlandia, nonché sulla base di approfonditi studi biblici, Isaac La Peyrère formula, nel suo trattato *Praeadamitae*, [...] *primi homines ante Adamum conditi*, l'ipotesi dei cosiddetti preadamiti come anticipatrice della teoria successiva della poligenesi dei popoli (cfr. Livingstone, 2008, pp. 26-51). Prima di allora, Giordano Bruno abbandona il contesto biblico nella sua opera *De immenso et innumabilibus* a favore dell'idea dell'anima del mondo, che può produrre ogni genere di essere vivente in ogni luogo e quindi anche gli abitanti dell'America in una creatività inesauribile (cfr. Catanorchi, 2014b, p. 1345).

Infine, la ricezione di testi antichi come le *Metamorfosi* di Ovidio porta a una mutata comprensione della Terra come luogo della creazione. Entusiasti delle teorie sulla trasformazione permanente della vita della natura, filosofi e poeti dei tempi moderni abbandonano la storia biblica di una creazione completata dopo sei giorni a favore di una *natura naturans* che crea in modo continuo (cfr. Jeanneret, 2016, pp. 19-67).

7

La conoscenza della Terra come l'inizio dello scetticismo moderno

L'esplorazione della Terra porta anche a un nuovo scetticismo. Amerigo Vespucci critica apertamente lo stato tolemaico della conoscenza (cfr. Vogel, 2006, p. 479), Michel de Montaigne dubita fundamentalmente della possibilità di una conoscenza geografica generalmente valida (cfr. Disselkamp, 2016, p. 496). Con l'aumentare della conoscenza dettagliata, a partire dalla metà del XVII secolo, la Bibbia perde il suo *status* di base del programma

di ricerca della *geographia sacra* (cfr. Shalev, 2012, p. 269), così come la conoscenza, basata su fonti antiche, viene superata dai risultati più precisi e aggiornati della ricerca contemporanea (cfr. Disselkamp, 2016, p. 498).

Bibliografia

Bialas (2004); Bönker-Vallon (2019); Bowler (1992); Broc (2019); Brown (1977); Carrier (2001); Catanorchi (2014b); Chow (2008); Disselkamp (2016); Eisenstein (2005); Garber (2018); Gohau (1987); Hölder (1989); Huddleston (1967); Jeanneret (2016); Koyré (1957); Livingstone (2008); Milanesi (1992); Norbrook (2016); Shalev (2012); Sommer (2017); Stirnemann (2018); Thern (2003); Vogel (2006); Welu (1975); Wiese (2018).

Tolleranza

di Stefano Brogi

Col rogo ginevrino dell'antitrinitario Miguel Servet, il 27 ottobre 1553, bruciarono anche le speranze di chi aveva preso alla lettera gli appelli protestanti alla "libertà del cristiano". Né Lutero né Calvino, in realtà, avevano mai inteso istituire una generale libertà di culto o d'opinione, ma più semplicemente avevano rivendicato il diritto-dovere di proclamare (quella che consideravano) la vera fede contenuta nella Scrittura contro le tradizioni e le leggi della Chiesa di Roma. Nessuno dei grandi riformatori era disposto a riconoscere un analogo diritto ai dissenzienti: riallacciandosi a una lunga tradizione teologica, anzi, erano pronti a colpire, senza alcun imbarazzo, chi metteva in pericolo il consenso dottrinale intorno a cui si stavano costituendo le diverse Chiese protestanti (cfr. Firpo, 2017). A scandalizzarsi per la condanna di Serveto furono invece alcuni ambienti erasmiani o spiritualisti che avevano condiviso l'aspirazione alla riforma religiosa, ma che assistevano con disappunto al rapido processo di confessionalizzazione in atto nelle nuove Chiese svizzere o tedesche. A dar voce a queste istanze fu il *De haereticis an sint persequendi* (1554) di Sebastiano Castellione, contrapponendo all'intolleranza cattolica e protestante una presunta tradizione alternativa, contraria alla persecuzione degli eretici, che veniva delineata attraverso testi dei Padri della Chiesa, di Erasmo, di alcuni mistici e spiritualisti come Sebastian Franck, ma anche di Lutero e Calvino, a evidenziare la contraddizione insita nella condotta delle Chiese riformate (Cantimori, 1939; Salvadori, 2009).

Castellione propugnava la tolleranza non solo per i cristiani di ogni tipo, ma addirittura per ebrei e musulmani: non però per atei e negatori della Scrittura, che abbandonava ai magistrati per la loro irreligiosità (una posizione, a ben vedere, che si ritroverà con sfumature diverse nei grandi teorici della libertà di coscienza della fine del Seicento). Perfino per gli atei, tuttavia, escludeva il ricorso al patibolo: uccidere un uomo, dirà infatti con una frase rimasta celebre, non è difendere la verità, è solo uccidere un uo-

mo. A rintuzzare immediatamente queste tesi scese in campo Théodore de Bèze, il più autorevole collaboratore di Calvino, che ribadì con durezza l'opposizione al «vere diabolicum dogma» della tolleranza, senza alcuna concessione ai pretesi diritti della coscienza individuale o a una qualche forma di scetticismo o di relativismo religioso (*De haereticis a civili magistratu puniendis*, 1554). Le idee di Castellione continuarono a circolare, ma furono costrette ai margini delle Chiese ufficiali, alimentando un dibattito che qui non è possibile ricostruire neppure per accenni, ma che fu ad esempio all'origine del minimalismo teologico propugnato negli *Stratagemata Satanae* (1565) dell'esule trentino Jacopo Aconcio, poi ripreso da gruppi e ambienti minoritari soprattutto inglesi e olandesi.

Nuove forme di intolleranza, intanto, occupavano prepotentemente la scena. Non si trattava più della repressione di singoli dissidenti o di piccole cerchie di eretici: la violenza religiosa divampava per lo scontro tra confessioni contrapposte, che si contendevano il controllo su vasti territori e scuotevano dalle fondamenta la stabilità dei corpi politici. Le guerre di religione provocarono per reazione l'elaborazione di idee e proposte operative di segno contrario, come non accadde invece di fronte alle ondate di repressione e brutalità a senso unico, come quelle che specie nella penisola iberica presero di mira ebrei e *moriscos* (Prosperi, 2011). L'emergere di ipotesi di conciliazione o di tolleranza fu il prodotto di uno stato di necessità, che dette luogo al susseguirsi di tentativi più o meno coerenti di arginare il fanatismo e le contrapposte violenze, sia sul piano pratico che su quello teorico. Solo a posteriori, a cominciare dall'età dei Lumi, si rileggerà come un percorso unitario e progressivo quello che in realtà fu il succedersi di ipotesi diverse, d'ispirazione spesso contrastante, che sfociarono a lungo in veri e propri vicoli ciechi. Fu solo con molte incertezze e molta fatica che al significato originario di tolleranza come astensione dalla repressione violenta delle opinioni altrui si sovrappose l'idea di un diritto di ciascuno a non vedersi penalizzato a causa delle proprie convinzioni religiose o intellettuali (Lanzillo, 2001).

Non è ovviamente questa la sede per ricostruire adeguatamente le controversie che accompagnarono i tentativi di ristabilire la perduta pace religiosa, anche perché per molti versi si dovrebbe tracciare una storia differente per ciascun paese europeo (Lecler, 1967). Una prima opzione fu quella del compromesso territoriale tra cattolici e protestanti: il *cuius regio, eius religio* sancito dalla pace di Augusta del 1555 (e ribadito ed esteso un secolo dopo dalle paci di Vestfalia) costituirà un modello duraturo di riferimento, perché rendeva possibile la coesistenza tra confessioni avversarie

ma escludeva la loro convivenza all'interno dei singoli Stati, conferendo un decisivo *ius reformandi* alle autorità secolari (Schneider, 2015). La saldatura tra sovranità politica e uniformità religiosa continuerà ad apparire a lungo, ai detentori del potere come ai filosofi e ai giuristi, un presupposto essenziale per la stabilità delle istituzioni e l'ordine sociale. Ai gruppi dissidenti, secondo questo modello, restava aperta la scelta tra la sottomissione alla fede dominante e l'esilio, anche se ovviamente nella pratica le cose furono spesso assai più complicate.

In Francia il modello del *cuius regio, eius religio* risultò impraticabile per quasi un secolo e mezzo, cioè fino ai tempi del Re Sole. Le guerre di religione del Cinquecento consegnarono alla memoria europea alcune delle pagine più cupe e drammatiche di tutta l'età moderna. Chi non si rassegnò ad affidare la soluzione alle armi oscillò sostanzialmente tra due ipotesi alternative. La prima confidava nella possibilità di ripristinare l'unità religiosa, ricomponendo su basi più o meno nuove una qualche *concordia* ecclesiale: un'aspirazione ormai irrealizzabile anche quando a cavalcarla furono influenti ambienti politici ed ecclesiastici (cfr. Turchetti, 1984). L'inconsistenza sostanziale dei tentativi concordisti lasciò sul campo solo la seconda ipotesi: quella di un compromesso che consentisse la convivenza tra comunità religiose distinte, garantita da un forte potere politico centrale. Sarà questa l'opzione riproposta a più riprese durante le guerre di religione – per impulso dei *politiques* e soprattutto di Michel de L'Hospital – e destinata a trovare infine realizzazione con l'editto di Nantes del 1598. Una soluzione vissuta come provvisoria dalla più parte dei protagonisti, ben lontani dall'attribuire un valore positivo alla tolleranza in quanto tale: l'editto stesso, del resto, non la presentava come un'acquisizione definitiva, ma come una scelta dettata da ragioni di forza maggiore, in attesa di tempi propizi alla riunificazione religiosa (Garrisson, 1985). Anche se restò in vigore per quasi novant'anni, l'editto di Nantes non radicò le idee di tolleranza, largamente estranee alla popolazione come alle élite politiche e religiose. Il compromesso dettato dallo stato di necessità non riuscì mai a trasformarsi in convinta affermazione di principio. La Francia del "secolo dei santi" trovò anzi nell'identità confessionale uno dei propri punti di forza, mentre gli stessi ambienti del libertinismo erudito optarono decisamente per un esteriore conformismo religioso. Si spiega così, oltre che col mutare delle condizioni politiche, la nuova ondata di persecuzioni antiugonotte scatenata dal Re Sole con le cosiddette *dragonnades*, che sfociò nella revoca dell'editto di tolleranza (1685). E si capisce anche perché nel cattolicesimo francese non si registrò allora neppure una voce capace di esprimere il proprio dissenso,

mentre la contrarietà di qualche libero pensatore restò confinata in circoli ristrettissimi (Orcibal, 1951; Labrousse, 1985).

Nel lungo periodo l'Europa cattolica si rivelò molto più chiusa di quella protestante alla penetrazione di idee favorevoli alla tolleranza religiosa. Eppure agli inizi del Seicento un qualche riconoscimento giuridico della libertà di culto era codificato in due grandi paesi a prevalenza cattolica: accanto alla Francia dell'editto di Nantes fu infatti la Polonia a conoscere un periodo di sostanziale libertà religiosa non solo per i riformati ma persino per gli antitrinitari. La loro *Ecclesia minor* non si limitò ad approfittare di questa opportunità, ma fece della difesa della libertà di fede uno dei propri caratteri distintivi: fu il sociniano Johannes Crell a comporre quella che va forse considerata la più importante apologia della tolleranza della prima metà del Seicento, le *Vindiciae pro religionis libertate* pubblicate postume ad Amsterdam nel 1637. Crell aveva il merito di porre decisamente la questione sul piano politico, distinguendolo accuratamente da quello religioso. Pur condividendo nella sostanza l'ideale aconciano di una dogmatica ristretta a un nucleo essenziale, egli insisteva soprattutto sull'autonomia dell'ambito civile, nel quale lo Stato doveva garantire uguale libertà alle diverse fedi, con l'unica eccezione dei trasgressori della legge e dei perturbatori dell'ordine pubblico (De Michelis Pintacuda, 1975). La diaspora sociniana – soprattutto dopo la fine violenta dell'*Ecclesia minor* – eserciterà una notevole influenza in Europa e specialmente in Olanda e Inghilterra, che si rivelarono nel corso del Seicento i terreni più favorevoli alla diffusione delle idee di tolleranza e a una loro almeno parziale traduzione operativa.

Naturalmente ciò non avvenne senza conflitti. Forme di protestantesimo liberale vennero duramente represse in Olanda (con la condanna dei rimostranti al sinodo di Dordrecht del 1618-19) o rimasero confinate in gruppi ristretti, in Inghilterra, fino alla metà del secolo. Fu nel crogiuolo della prima Rivoluzione inglese, col venir meno del controllo delle gerarchie anglicane su dissidenti e intellettuali, che emersero tra indipendenti e battisti alcune forti rivendicazioni della libertà di coscienza sulla base di una visione della Chiesa come associazione volontaria: si devono ricordare almeno la *Theomachia* di John Goodwin e *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience* di Roger Williams, apparse entrambe nel 1644. Istanze di questo tipo vennero sostanzialmente estromesse dalla scena con la restaurazione del potere monarchico: ma le tensioni politico-religiose furono una costante dei regni di Carlo II e Giacomo II Stuart, quando si profilò una paradossale alleanza "tollerante" tra la Corona, i cattolici e i non conformisti, a cui si opposero con successo la gerarchia anglicana e il

Parlamento. Con l'ascesa al trono del cattolico Giacomo II la situazione precipitò: il tentativo reale di imporre una nuova dichiarazione d'indulgenza, che metteva addirittura in discussione la permanenza di una Chiesa di Stato, contribuì alla crisi che portò alla deposizione del sovrano con la Gloriosa Rivoluzione del 1688-89. Tra i primi provvedimenti del nuovo re protestante, Guglielmo III d'Orange, vi fu un *Toleration Act* di segno chiaramente opposto ai provvedimenti ipotizzati dal suo predecessore: vi si ribadiva la posizione dominante della Chiesa anglicana, ma si sospendeva l'applicazione delle pene previste per i non conformisti (con l'esclusione però degli antitrinitari, oltre che di cattolici ed ebrei). Con tutti i suoi limiti, questo passaggio aprì la strada a un allargamento sostanziale degli spazi di libertà religiosa (Grell, Israel, Tyacke, 1991).

In Olanda fu la presenza di significative minoranze e la moderazione del potere politico, specie durante la lunga stagione della reggenza del repubblicano Jan de Witt, a impedire al calvinismo ufficiale di imporsi in modo autoritario, consentendo ampi spazi di libertà di culto e di espressione. Non fu dunque un caso se proprio nelle Province Unite videro la luce le più mature apologie moderne della libertà di coscienza, che divennero ben presto un punto di riferimento a livello europeo. Si tratta di libri famosi, prodotti da personaggi in rotta con le rispettive ortodossie religiose: il *Tractatus theologico-politicus* di Baruch Spinoza (1670), un ebreo scomunicato dalla sinagoga portoghese di Amsterdam; il *Commentaire philosophique* di Pierre Bayle (1686-87), un rifugiato ugonotto in forte odore di ateismo; l'*Epistola de tolerantia* di John Locke (1689), un anglicano accusato a più riprese di socinianesimo e costretto a sua volta all'esilio negli anni Ottanta. Non è qui possibile dar conto delle loro diverse fondazioni filosofiche della libertà religiosa, che offriranno un ricco armamentario concettuale alla cultura illuministica. Il lettore odierno cercherebbe però invano, in questi scritti, posizioni in cui potersi riconoscere senza difficoltà, con buona pace delle molte ricostruzioni storiche che vanno in cerca di una «rational, universal and definitive theory of tolerance», che in realtà non è mai esistita e verosimilmente non esisterà mai (Domínguez, 2017, p. 286). Ciò non significa affatto sminuire l'importanza di quelle che restano pietre miliari della cultura moderna, peraltro in larga misura diverse non solo per proposte operative ma per motivazioni di fondo.

L'obiettivo di Spinoza era la difesa della *libertas philosophandi*, da intendere soprattutto come libertà dei filosofi, cioè di coloro che si affidano alla ragione per la conoscenza della verità (mentre egli era disposto a riconoscere un valore positivo alle fedi religiose solo come strumenti di disci-

plinamento etico e sociale). Se sosteneva la libertà di culto come necessario corollario della libertà di pensiero, Spinoza fissava limiti ben precisi alla *libertas prophetandi*, cioè al diritto di insegnare pubblicamente la propria interpretazione del testo sacro. La predicazione religiosa e perfino l'azione caritativa delle diverse Chiese, secondo Spinoza, dovevano essere soggette allo stretto controllo dell'autorità politica (Rosenthal, 2003). La diffidenza nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche era condivisa anche da Bayle, celebre per la sua difesa dei diritti della coscienza errante, tanto larga da essere spesso confusa con una forma di radicale soggettivismo morale. In realtà il filosofo di Rotterdam ancorava tali diritti a un principio etico fondamentale, la regola d'oro del *non fare agli altri ciò che non vuoi che sia fatto a te*: nessuno potrebbe accettare di essere costretto a professare una fede contraria alla propria coscienza, dunque a nessuno si può consentire di costringere altri. Su queste basi Bayle condannava duramente la politica di Luigi XIV tesa a forzare la conversione degli ugonotti, ma negava ai perseguitati ogni diritto di resistenza armata, in polemica con le posizioni che si stavano affermando nell'emigrazione calvinista. Spinoza e Bayle propugnavano in sostanza una libertà religiosa condizionata, che tendeva a confinare le professioni di fede nell'ambito privato e faticava a riconoscere la dimensione sociale della vita ecclesiale: una posizione non dissimile da quella che sarà adottata da molti illuministi francesi, fortemente ostili alle religioni stabilite, i quali offriranno significative aperture di credito a un dispotismo illuminato capace di rintuzzare le pretese clericali (Brogi, 2018).

Molto diversa era invece la prospettiva che riconosceva nella tolleranza un tratto intrinseco dell'autentico cristianesimo: quella che trovò in Locke e nei rimostranti la propria formulazione più matura. Il filosofo inglese, durante la sua permanenza forzata in Olanda, scoprì una consonanza di fondo con la teologia arminiana. Negli ultimi capitoli della *Theologia christiana ad praxin pietatis directa* di Philipp van Limborch (1686) veniva infatti fissata chiaramente la distinzione tra l'ambito politico e quello religioso, ma la libertà dei credenti veniva fondata su un sostanziale biblicismo, ostile a ogni forma di dogmatismo autoritario. In questo modo aspirazioni concordiste e riconoscimento del pluralismo religioso tendevano a convergere: «comprehensio et indulgentia», per Limborch, fanno entrambe parte di una tolleranza davvero cristiana. Nell'*Epistola* del 1689 Locke rilanciò da par suo queste tesi, assai vicine a quelle che egli aveva già maturato in Inghilterra con il *Saggio sulla tolleranza* del 1677 (che era però rimasto inedito). In modo non troppo dissimile da Spinoza, egli riteneva che i contenuti dottrinali non potessero essere imposti o proibiti dalla legge, fin quando non fossero

pericolosi sul piano civile, anche perché le credenze speculative non dipendono dalla nostra volontà. Diversamente da Spinoza, però, riconosceva alle diverse Chiese il diritto di fissare autonomamente i requisiti dottrinali e le regole del culto per i propri adepti, contemplando anche la possibilità della scomunica, purché questa non avesse alcuna conseguenza extra-religiosa. La Chiesa era intesa come una società libera e volontaria: nessuno doveva essere costretto a entrarvi e tutti dovevano potervi uscire senza danni a livello economico o sociale. Il potere politico, difendendo la legittimità e l'autonomia di Chiese diverse, garantiva sé stesso dall'invasione clericale ma riconosceva di non poter intervenire nella sfera delle scelte private di ciascun cittadino. Neppure Locke, com'è noto, immaginava una tolleranza priva di limiti. Si sforzava però di motivare l'esclusione di cattolici e atei con ragioni non religiose ma politiche o civili: l'obbedienza dovuta dai "papisti" a un sovrano straniero che deteneva la chiave delle loro coscienze o l'inaffidabilità contrattuale e morale di chi non temeva un giudizio divino (Marshall, 2006).

Il complesso eterogeneo di idee che gli avversari bolleranno con disprezzo come "tollerantismo" trovò un potente canale di diffusione e di amplificazione nella grande espansione quantitativa e qualitativa della *République des Lettres* tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento. L'attivismo imprenditoriale degli editori olandesi e l'affermazione della lingua francese come veicolo di comunicazione internazionale consentirono a libri e giornali di raggiungere un pubblico molto più largo, un po' in tutta l'Europa: un pubblico fatto non solo di studiosi di professione, ma di lettori appartenenti ai nuovi ceti borghesi e professionali, che decretarono il successo commerciale e intellettuale di pubblicazioni che veicolavano idee liberali e combattevano il dogmatismo delle strutture ecclesiastiche tradizionali. La repubblica delle lettere, del resto, rappresentò essa stessa una concreta esperienza di libertà intellettuale, che incrinò e in qualche caso spezzò decisamente le barriere confessionali, dando la possibilità a generazioni diverse di abituarsi a un confronto aperto e serrato tra opinioni contrastanti senza dover temere più di tanto le censure ecclesiastiche e statali (Rotondò, 1992; 1993).

Anche grazie alla circolazione dei libri e dei giornali che uscivano dai torchi olandesi emerse in diverse parti dell'Europa protestante una nuova leva di teologi e intellettuali per i quali la libertà di coscienza era il presupposto necessario di una fede illuminata: l'evoluzione dottrinale della Ginevra calvinista ne fu un esempio eclatante, ma considerazioni analoghe valgono per il contesto olandese, inglese e in diversa misura tedesco, legit-

timando almeno in parte l'affermazione che «most European toleration advocates were still Christians and often employed religious doctrines to promote their views» (Domínguez, 2017, p. 279). E tuttavia, specialmente in Francia, la grande novità settecentesca fu il ruolo centrale assunto da intellettuali radicali, che sottoponevano a critiche serrate ogni tipo di religione positiva e specificamente il cristianesimo, in nome di una religione della ragione o addirittura di un sempre meno celato ateismo (Rotondò, 1998; Grell, Porter, 2000).

Attraverso il turbolento e variegato fenomeno della letteratura clandestina, la polemica antireligiosa divenne un tratto caratteristico della grande stagione illuminista: le posizioni nettamente anticristiane dei più celebri *philosophes* – peraltro sempre più divisi tra i sostenitori di una forma di deismo, come Voltaire e d'Alembert, e i fautori di un più o meno esplicito ateismo materialistico come Diderot, Helvétius e d'Holbach – provocarono le reazioni accorate degli apologeti cristiani. Fu così che, per molti dei protagonisti delle grandi controversie settecentesche, polemica anticristiana e difesa della libertà di coscienza finirono per coincidere. Se però osserviamo la vicenda con uno sguardo più largo, che abbracci i diversi contesti europei, possiamo riconoscere nella contestazione dell'intolleranza e del dogmatismo religioso un tratto comune del complesso movimento illuminista, pur così articolato nelle diverse aree culturali e così pluralistico per opzioni intellettuali e politiche. In questo senso l'articolo *Tolérance* dell'*Encyclopédie*, scritto da Romilly, riuscì a sintetizzare convinzioni condivise dalla parte più innovativa dell'intellettualità europea, ormai penetrate profondamente in vasti settori dell'opinione pubblica, nonostante resistenze ancora molto forti e radicate.

Anche in questo caso, tuttavia, sarebbe fuorviante additare un qualche traguardo più o meno definitivo. Non si trattava più, del resto, di affermare soltanto un principio teorico, come dimostrano le campagne polemiche con cui Voltaire sfidò direttamente alcune manifestazioni del fanatismo e del pregiudizio religioso, ottenendo nei casi Calas e Sirven alcuni successi significativi perfino sul piano giudiziario. Le strutture dell'*ancien régime*, tuttavia, continuarono a ostacolare efficacemente la concreta traduzione degli ideali di libertà. Sarà solo con la Rivoluzione francese (ma prima ancora con quella americana) che si aprirà una stagione nuova, con la rottura violenta del vecchio ordine politico e giuridico e l'affermazione di una prospettiva – quella dei diritti dell'uomo e del cittadino – che farà apparire a molti definitivamente obsoleto lo stesso appello alla tolleranza.

Bibliografia

Brogi (2018); Cantimori (1939); Domínguez (2017); Firpo (1978; 2017); Garrison (1985); Grell, Israel, Tyacke (1991); Grell, Porter (2000); Labrousse (1985); Lanzillo (2001; 2002); Lecler (1967); Marshall (2006); Orcibal (1951); De Michelis Pintacuda (1975); Prosperi (2011); Rosenthal (2003); Rotondò (1992; 1993; 1998); Salvadori (2009); Schneider (2015); Turchetti (1984).



Traduzione

di *Luisa Simonutti*

Il traduttore è il maestro segreto della differenza delle lingue.

Maurice Blanchot

Shall I apologize translation? Why but some holde (as for their free-holde that such conversion is the subversion of Universities. God holde with them, and withholde them from impeach or empaire. It were an ill turne, the turning of Bookes should be the overturning of Libraries. Yea but my olde fellow Nolano tolde me, and taught publikely, that from translation all Science had it's of-spring (Montaigne, 1603, p. A5).

Con queste parole John Florio si rivolgeva al gentile lettore della sua traduzione dei *Saggi* di Montaigne. Nelle pagine iniziali del volume apparso nel 1603, il traduttore esponeva con limpidezza le difficoltà e la sublimità del tradurre fino ad osare coinvolgere il lettore in una avventura artistica.

So to this defective edition (since all translations are reputed femalls, delivered at second hand; and I in this serve but as Vulcan, to hatchet this Minerva from that Iupiters bigge braine) I yet at least a fondling foster-father, having transported it from France to England; put it in English clothes; taught it to talke our tongue (though many-times with a jerke of the French Iargon) wouldset it forth to the best service I might; and to better I might not, then You that deserve the best. Yet hath it this above your other servants: it may not onely serve you two, to repeate in true English what you reade in fine French, but many thousands more, to tell them in their owne, what they would be taught in an other language (ivi, p. A2).

Pensiero in movimento, verosimilmente anche tentativo per fermarlo, la traduzione accompagna la storia dell'umanità. Dalla mitologia greca – dove un Hermes attivo e irrequieto rappresentava il legame tra il mondo degli dèi e quello degli uomini poiché il suo compito era di recapitare fedelmente il decreto divino ma anche di renderlo convincente all'orecchio umano – al progetto biblico di costruire una torre di parole, emblema della presunzione umana, per voler portare a compimento la costruzione di una unica lingua perfetta.

Babele è dunque una parola-icona paradossale: nutrita di una semantica

che sottolinea i concetti di confusione, di annientamento e dispersione, che, allo stesso tempo, si è imposta attraverso tempi e luoghi con simbolismo, vocalizzazione e significato unificanti (Duncan *et al.*, 2019). Tuttavia, la confusione delle lingue e la dispersione nel mondo narrate nel racconto biblico non costituirono una condanna ma, come ormai appare con evidenza, una crescita epica della conoscenza. La traduzione è fonte e parte integrante del sapere storico; essa attiene al linguaggio, alla storia, alle opere materiali e immateriali, a ciò che il proprio mondo culturale deve all'altro, passato o contemporaneo, al diverso da sé.

I termini greci *metaféro*, *metafrázo*, *metagráfo* esprimono un trasportare, un trascrivere, un continuo passare che pone la scrittura al centro della cultura mediterranea. La stele di Rosetta è segno emblematico di come lingue scomparse possono essere conosciute allorché se ne conserva anche un solo frammento di traduzione in una lingua ancora nota, è il paradigma di intrecci e di calchi, di traslazioni e di interpretazioni (Gregory, 2016c).

La lingua latina pone un chiaro interrogativo: *vorto* (copiare) oppure *scribo* (creare)? Nel mondo latino *converto*, *transverto*, termini che si riferiscono alla traduzione letteraria, indicano un'adesione fortemente imitativa al testo originale, mentre Cicerone, tra i primi, si interroga se la traduzione debba «verbum de verbo esprimere» o se debba esprimere la forza poetica del testo greco, affermando infine «Ho tradotto da oratore, non già da interprete di un testo» (Osimo, 2006, p. 57). Era diffusa la capacità di conoscere entrambe le lingue, greca e latina, così i lettori dell'epoca vedevano l'utilità del traduttore principalmente nella bravura poetica e retorica di rendere un testo.

Vale la pena dunque sottolineare almeno tre aspetti: 1. che una traduzione o una teoria traduttiva devono essere sempre inserite nel loro contesto storico-linguistico; 2. che la traduzione è parte integrante e attiva del processo costitutivo della lingua e della cultura di un popolo; 3. che i concetti di integrità, di fedeltà e infedeltà a un testo, ma anche di proprietà creativa ecc. hanno avuto svariate accezioni in momenti storici, in contesti culturali e politici attraverso i tempi: sono concettualizzazioni mutevoli e a cui sono stati attribuiti valori volta a volta diversi.

Ancora una notazione deve essere qui ricordata, ossia che queste pagine intendono offrire non una storia della traduzione, né delle teorie traduttive e neppure fornire esempi esaustivi di modelli teorici di traduzioni, ma intendono semplicemente ricollocare un tema millenario, spesso rimasto in ombra nella riflessione culturale che considera la traduzione solo vetro e specchio dell'opera primaria. Vale la pena sottolineare quanto le traduzioni

abbiano costruito parti innovative del linguaggio e quanto abbiano inciso nella storia della cultura e nel pensiero, non solo attraverso una opera di trasmissione, di imitazione ma anche di interpretazione e di rinnovamento. Il nostro sguardo vuole dunque non narrare una enorme storia, ma con forza chiamare alla consapevolezza della centralità di questo tema nel lessico europeo nel suo lungo percorso verso la modernità e la contemporaneità.

Un capitolo fondamentale di questo percorso è costituito dalla traduzione della Bibbia, il testo tradotto nel maggior numero di lingue, esemplare per complessità linguistica e teologico-politica e il cui spettro va dalle lingue perdute alla contemporaneità, e dove il passaggio da una lingua a un'altra ha segnato religioni, filosofie e dominii. Dunque, il testo sacro si traduce da una lingua poco accessibile a una lingua più diffusa come fecero gli ebrei d'Alessandria traducendo in greco. Analogamente il Nuovo Testamento fu redatto in greco e non nella meno diffusa lingua aramaica. In seguito, i testi scritturali furono tradotti in latino. Ma, poiché come scrisse Umberto Eco, tradurre è «dire quasi la stessa cosa», tradurre un testo sacro esponeva al rischio di travisamento del messaggio divino: la difficoltà del tradurre attraversò per oltre un millennio la cristianità, ebbe un passaggio nodale nella *Vulgata* di san Girolamo – che intendeva sì ben tradurre il testo sacro, ma consegnando al fedele il senso dell'originale – per riprendere tutta la sua rilevanza teologica e filosofica con la Riforma e la rinnovata analisi dei principi della filologia erasmiana e rinascimentale. Un tema, tuttavia, quello della sacralità del messaggio divino, della intraducibilità del Corano, della giusta traduzione del testo biblico per i cristiani, della sua esegesi ed ermeneutica per il mondo ebraico, che è tuttora pieno della sua complessità e vivo nel sentimento dei più zelanti.

La questione dell'affermarsi delle lingue vernacolari interroga letterati e traduttori della prima età moderna, e non risparmia la cristianità che si confronta con la fedeltà al testo sacro e allo stesso tempo con la necessità di farlo comprendere al proprio popolo. Una traduzione necessaria, libera o fedele, ha in uno dei suoi scopi quello di valorizzare il testo biblico nel trasportarlo da una lingua all'altra, come argomentava Martin Lutero preferendo la riprovazione dei grammatici piuttosto che discostarsi dalla chiarezza testuale, anche attraverso metafore comprensibili al lettore dell'epoca (Nergaard, 1993; Ferron, 2015).

Una divaricazione, talvolta ossessiva, tra "lettera" e "spirito" che attraversa l'impegno traduttivo fino alla riflessione contemporanea. Così Leonardo Bruni, nel 1420, nell'opera *De interpretatione recta*, forse il primo ad attribuire un significato dinamico alla parola latina *traducere* (Nergaard,

1993, p. 34), ne sottolineava la semantica del trasferire i saperi da una lingua all'altra e quindi dell'arricchimento culturale trasformativo che essa comporta. Ben oltre la disputa linguistica, la retta traduzione è parte degli ideali dell'Umanesimo e il traduttore sarà consapevole traghettatore di saperi antichi attraverso la conoscenza approfondita della lingua di partenza e di quella di arrivo capace di rendere lo stile e l'armoniosa raffinatezza dell'autore. Ciò richiede al traduttore non solo la più ampia conoscenza degli autori più significativi, ma anche la comprensione degli slittamenti di senso e di valore di parole e sentenze a seconda degli usi e delle epoche. Dunque, la traduzione corretta deve essere condotta «verbum ad verbum», ma Bruni chiede anche al traduttore di immergersi «tota mente et animo et voluntate» (Bruni, 2004, p. 84) nell'opera dell'autore, ben consapevole, come dichiara nella epistola dedicatoria del suo trattato, che «Cosa grande e difficile è, dunque, la retta traduzione» (ivi, p. 78).

Nel 1540, un secolo più tardi, nel breve scritto *La manière de bien traduire*, Etienne Dolet elencava le cinque regole essenziali per ben tradurre da una lingua all'altra, regole che riecheggeranno nel 1660 nell'opera di Gaspard de Tende. La prima regola per Dolet è che il traduttore comprenda perfettamente il senso e la tematica esposta dall'autore, che conosca approfonditamente le lingue per rendere con raffinatezza stile e armonia nella traduzione, inoltre sottolinea con maggiore forza di Bruni «qu'en traduisant il ne se fault pas asservir iusques là, que l'on rende mot pour mot. Et si aulcun le faict, cela luy procede de pauvreté et deffault d'esprit» (Dolet, 1540, p. 13). Certamente invisibile per le sue idee ereticali, tuttavia il suo ciceronianismo, la convinzione della intelligibilità del testo e in generale le sue scelte come editore verosimilmente contribuirono alla condanna al rogo dell'autore e dei suoi libri.

Conservare, copiare, tradurre: tutte forme di un continuo *traducere*, di un trasmettere un patrimonio di conoscenze, di esperienze, di modelli secondo processi di arricchimento, di trasferimento, con il recupero di testi antichi e con la loro trascrizione e traduzione in nuovi linguaggi: ove il trascrivere, il tradurre tradizioni antiche è premessa per la nascita di una nuova cultura (Gregory, 2016c, p. 21).

Così ad esempio, il movimento di traduzioni di amplissimo rilievo dal greco in arabo che si sviluppò a Baghdad nei primi secoli della dinastia abbasside, tra l'VIII e il X secolo, e l'attivissimo centro di intensi scambi e attività di traduzione dall'arabo in latino che fu la Toledo dei secoli XII e XIII, e, grazie a un Medioevo che fu un periodo di scoperta e di traduzioni, questi nuovi testi greci, arabi ed ebraici che l'Occidente latino ora leggeva, «dischiu-

devano orizzonti intellettuali inediti, imponevano una nuova visione del mondo e dell'uomo, aprivano strade nuove alla riflessione filosofica» (ivi, p. 28). La traduzione non ha quindi solo il compito di fornire un equivalente linguistico più o meno adeguato (Duris, 2008, p. 119), ma anche quello di contribuire alla formazione del lessico scientifico e tecnologico oltre che filosofico, come sottolineava il *Dialogo* cinquecentesco di Sperone Speroni: «e per giovare alla gente, non curando dell'odio né della invidia de' letterati, condurrà d'altrui lingua alla nostra le gioie e i frutti delle scienze: le quali ora perfettamente non gustiamo né conosciamo» (Gregory, 2006, p. 35). L'affermarsi di una terminologia specifica – e di conseguenza la sua traduzione – risponde dunque a bisogni conoscitivi ed educativi ma anche alla necessità di fornire una comunicazione in ambiti specialistici (Agost Canós, ar Rouz, 2021).

«Questo, lettore, è un libro sincero», così avvertiva Michel de Montaigne. La traduzione poteva corrispondere con altrettanta trasparenza? Un interrogativo che permane costantemente sottotraccia al lavoro di traduzione. Tuttavia, sino a un secolo fa era mancata una riflessione teorica sulla traduzione e sulla scienza della traduzione oggi identificata nei *Translation Studies*. Un'attività da sempre considerata minore, tanto da prevedere raramente sul frontespizio dell'opera l'indicazione del nome del traduttore o, ancor meno, della traduttrice, spesso indentificati solo con le iniziali. Un esercizio quasi educativo alle lingue secondo Nicola Oresme, un'arte che deve restare trasparente o fino a che punto deve restare trasparente? s'interrogavano gli autori fin qui citati. Un vetro linguistico, non uno specchio che avrebbe potuto deformare il testo primario ma neppure una finestra da aprire, uno sguardo su altri autori, altri stili, altri contesti, altre culture, se non in casi molto circoscritti. La traduzione restava comunque un esito effimero, non duratura come l'opera originale, ma concepita per diversificarsi in lingue diverse e soprattutto per accettare il destino di successive traduzioni e ritraduzioni – «lavori che vanno sempre ripetuti», come affermava Humboldt (Nergaard, 1993, p. 140). Un destino che tuttavia ne sanciva anche la perennità.

Un'evocativa analogia può essere ritrovata nella ricostruzione rituale a cui sono ciclicamente soggetti, all'incirca ogni vent'anni, i templi shintoisti. Una ricostruzione che si radica nell'inestricabile nodo politico-religioso all'interno della cultura giapponese, una teologia del rinnovamento insieme all'esigenza di far rifiorire la bellezza, un "transitare", attraverso una fedele liturgia, dalla devozione antica alle domande emozionali della contemporaneità (Lopes, 2007). Dunque lo *shikinen sengu*, il ricostruire

shintoisista, può essere efficace metafora del ritradurre un'opera non perché la precedente traduzione sia stata necessariamente insoddisfacente, ma perché il contesto di ricezione dell'opera è cambiato e nell'arco di qualche decennio la lingua utilizzata nella traduzione si è venuta modificando. Vale la pena inoltre richiamare l'attenzione sul fatto che un'opera rilevante, così come la sua traduzione, e in generale l'intervento traduttivo, contribuiscono significativamente a trasformare il contesto culturale e la lingua sia nel loro momento originario sia nella versione di arrivo.

Per il filosofo della prima età moderna è pienamente evidente che ogni idioma forma concetti propri e idee complesse attraverso abitudini culturali e di vita e che, per tale ragione, in molti casi le parole in una lingua non trovano corrispondenza in un'altra. Nonostante questa consapevolezza, per John Locke tradurre significava fare pratica in una lingua e la traduzione restava un esercizio, un'arte minore non svincolata dal contesto storico-politico (Le Blanc, Simonutti, 2015). Fu dunque a lungo un "lavoro per donne" pienamente compatibile con la visione tradizionale di una necessaria modestia dell'attività del traduttore e una modestia più in generale socialmente richiesta alle donne che si cimentavano con la cultura. Un'arte e una virtù femminili che, nella lunga modernità, hanno espresso figure straordinarie di traduttrici, tra queste alcune famose come Giuseppa Eleonora Barbapiccola, Émile du Châtelet, Elisabeth Carter, Aphra Behn (Calvani, 2012, p. 85).

Un'attenzione teorica sempre maggiore e una consapevolezza del ruolo storico-filosofico e artistico crescente dell'attività traduttiva anche favorita dalla globalizzazione e dall'allargamento e accelerazione della circolazione delle conoscenze. Si è configurata come disciplina soprattutto grazie ai traduttori e agli autori e semiologi che ne hanno messo in luce e analizzato la grande ampiezza e complessità di aspetti che attraversano molti rami dei saperi. Non s'intende in queste pagine analizzare la trattatistica e gli autori che hanno segnato le principali tappe novecentesche di questa riflessione scandita dagli aspetti prescrittivi, da metrologie grammaticali e terminologiche volte a identificare la possibilità di una traduzione equivalente, o dedicata al «descrivere i fattori che fanno d'una traduzione una traduzione» (Nergaard, 1995, p. 11), né infine i recenti sviluppi dei *Translation Studies* secondo cui il tradurre costituisce un atto di comunicazione tra culture.

Questa breve riflessione sulla traduzione intende offrire qualche suggestione concettuale, alcune riflessioni necessariamente inesaurive, qualche *case study* incontrato in letture "lost in translation" e qualche allusione evo-

cativa che possiedono i termini intraducibili. La traduzione richiede un'attenzione specifica all'uso semantico dei termini sia nel testo di partenza che nel testo di arrivo. Così, compito del traduttore è quello di essere prima di tutto un attento lettore, non solo di possedere la competenza linguistica e la conoscenza delle strategie di scrittura dell'autore che traduce, ma anche la consapevolezza degli slittamenti semantici che il testo primario attiva con il suo apparire e nella sua circolazione e fortuna: le modificazioni e le nuove genealogie cui dà vita un autore con la sua opera. Tradurre contribuisce alla comprensione di un testo, ne è una delle letture possibili, costituisce una delle espressioni dell'originale e intrattiene con esso un dialogo (LeBlanc, 2009, p. 20). Il traduttore si autorizza dunque a scelte semantiche e a un glossario talvolta inusuale, ma comunque esplicitato, e che ha come suo fine d'offrire un autore e di renderlo comprensibile al suo lettore attuale. La traduzione, proprio per le sue qualità ermeneutiche, non può che essere fertilemente imperfetta, un potenziale interpretativo che si sviluppa nel tempo affinando dunque regole e «giochi linguistici» ma anche attraverso la contestualizzazione in paesi e culture sia dell'opera sia dell'esperienza traduttiva. Tradurre è un'operazione tecnica e storico-intellettuale, costruisce un ponte, promette nuova vita a un'opera, è un cammino verso l'opera (Ortega y Gasset, 1994, p. 97). «Translation implies "negotiation"» (Burke, Po-chia Hsia, 2007, p. 9).

Fin dalle prime riflessioni teoriche alcuni interrogativi, formulati in modi e stili diversi, attraversano l'ambito della traduzione e sono sanciti, quasi con un aforisma, da Friedrich Schleiermacher: «O il traduttore lascia stare il più possibile lo scrittore e sposta il lettore verso lo scrittore, oppure lascia stare il più possibile il lettore e sposta lo scrittore verso il lettore» (Osimo, 2006, p. 5). E inoltre, può un traduttore spogliarsi delle proprie emozioni, della propria storia e cultura individuale e collettiva, del contesto storico in cui è immerso e delle sue domande sul presente? Ma le domande possono moltiplicarsi: quale potrebbe essere la biblioteca reale e immaginata di un traduttore? Nonostante il nostro mondo sia altamente interconnesso e la comunicazione sia rapidissima e pervasiva, tutte le parole, le espressioni, sono traducibili? Il mito di Babele ha interrogato la storia e – talvolta inconsapevolmente – ha dato vita a una lingua franca orale le cui tracce scritte restano chimeriche? Infine, il tema della traduzione pervade tutti gli ambiti del sapere – come ricordava Giordano Bruno –, e anche le arti e ancora, la recitazione in teatro, la musica, in modo paradigmatico non sono forse oggetto di continua traduzione ogni volta che vengono rappresentate ed eseguite da diversi interpreti? (Grossman, 2010, p. 12).

Facendo propria la lapidaria definizione di Maurice Blanchot, Lawrence Venuti affermava provocatoriamente che la buona traduzione deve essere come una lastra di vetro e il traduttore non dovrebbe richiamare l'attenzione su di sé. In questa formulazione paradossale Venuti esprimeva la convinzione della necessità di rovesciare questo paradigma tradizionale e anzi di affermare con forza la "visibilità" del traduttore e la rilevanza culturale ed ermeneutico-critica che implica l'attività di traduzione. Ciascun processo editoriale implica scelta, cura, revisione, ed è stato l'esito di una mediazione con gli aspetti culturali e sociali della lingua di arrivo, e solo apparentemente un testo, per quanto reso scorrevole e "quasi un originale" fin quasi a rendere invisibile il traduttore, può dichiararsi sottratto a tale lungo processo.

Dunque, la traduzione è l'esito di traiettorie multiple che accompagnano la mobilità dei testi e dei linguaggi. Necessariamente un gesto incompiuto, rispondeva José Ortega y Gasset alla domanda retorica «Tradurre non è un desiderio irrimediabilmente utopistico?» (Ortega y Gasset, 1994, p. 63). Nelle brevi pagine intitolate *Doppia infedeltà* Angela Jeannet poneva la persona al centro dell'attività traduttiva. Attraverso la propria esperienza di vita «odori, suoni, sensazioni tattili, gesti, colori, diventano rapidamente per ognuno di noi parte di un raffinato complesso interpretativo». Jeannet infine concludeva in modo inequivocabile che:

Non ha alcun senso parlare di "traduzione letterale" come si fa con gli studenti, o di "traduzione infedele" usando un vecchio cliché. C'è solo la traslazione di un mondo in un altro, cioè un tentativo di fedeltà totale destinato a fallire. Chi traduce porta tutta sé stessa all'atto di tradurre. E trova davanti a sé una complessità che la sfida, che esige un lavoro minuzioso e audace (Jeannet, 2006, pp. 12-3).

La traduzione, come attività letteraria, non si limita a una questione puramente terminologica. Un caso esemplare fu Spinoza, il quale da attento "lettore" e "interprete", da "narratore" e "commentatore" e nondimeno in qualità di "traduttore", volle offrire, nel 1663, al lettore contemporaneo la sua versione, sempre in lingua latina, dei *Principia philosophiae* di Descartes. L'opera sembra mancare della qualità che caratterizza una "traduzione", ossia il passaggio da una lingua all'altra. Grazie allo sviluppo della traduttologia ormai codificata (Jakobson, 1959), sono a pieno titolo ritenute forme di traduzione anche le riformulazioni (*rewording*) all'interno della stessa lingua, forme "intersemiotiche o trasmutazioni" tra sistemi di segni. Già l'autore seicentesco della prefazione all'opera spinoziana, Lodewijk Meijer, metteva in luce le molte sfaccettature di questa particolare "traduzione".

Benché Spinoza dichiarò di volersi mantenere fedele al testo di Cartesio, di avere soprattutto un intento pedagogico all'interno di un comune metodo e codice comunicativo come quello dell'ordine geometrico, e che la sua finalità fosse di rendere più largamente comprensibili le idee del pensatore francese, traspare tutta la rilevanza storico-interpretativa della sua operazione traduttiva (Santinelli, 2015).

«Comprendere è tradurre», affermava George Steiner nel libro intitolato *Dopo Babele*. Ma possiamo aggiungere, quasi parafrasando la famosa frase, che “tradurre è anche far meglio comprendere”. Hanno infatti un ruolo importante le traduzioni all'interno di una stessa lingua in un contesto contemporaneo, allorché si rende necessario passare, ad esempio, da un linguaggio tecnico o medico o giuridico a un linguaggio più vicino alla sensibilità comune. Così accade al medico quando deve informare il paziente sulla sua malattia o il perito in tribunale che deve “tradurre” il proprio linguaggio ostico e professionale per renderlo comprensibile al giudice e ai giurati. Ciò porta in primo piano il fatto che una lingua non è omogenea, ma è composta da strati interconnessi.

Non solo, dunque, l'intenzione di rendere un'opera, uno scritto, più comprensibile ma, probabilmente, anche quello di far penetrare la narrazione di una idea, un poema, dentro questo grumo disomogeneo e interconnesso che è la modernità presente a ogni primattore, sia egli autore o traduttore. Un'aspirazione che, probabilmente, aveva accomunato autori come Jean Bodin e Thomas Hobbes. Così nel 1576 Bodin redigeva *Les Six Livres de la République* che, pochi anni dopo, nel 1582, lui stesso traduceva in latino. Così Hobbes darà alle stampe il *Leviathan* nelle versioni di propria mano inglese nel 1651 e latina nel 1668 senza tuttavia rivelare quale fosse da considerarsi primigenia. Una non dissimile esigenza di una più ampia disseminazione motiva la trasposizione (che ormai è legittimo definire con il termine di “traduzione”) da secoli ormai lontani delle eleganti terzine di Dante in una *Divina Commedia* dall'italiano contemporaneo, o dell'evo-cativo fraseggio del *Principe* di Machiavelli nell'idioma attuale immediatamente comprensibile, o la traduzione in francese contemporaneo della fascinosa prosa di Rabelais.

Già tra Sei e Settecento l'edizione dell'opera di Rabelais costituì un caso esemplare poiché pubblicarlo dopo l'arco di due secoli così intensamente ricchi di eventi storico-culturali era già quasi tradurlo. I fili della storia delle sue principali traduzioni ed edizioni seicentesche si erano venuti sviluppando in due momenti distinti, uno anglo-olandese e l'altro nell'ambito della tradizione libertina ed erudita francese, fili che finirono per intrecciarsi nel-

la figura di Jacob Le Duchat, curatore delle edizioni rabelaisiane del 1711 e del 1741. Le Duchat s'immergeva nelle note storico-linguistiche e critiche della sua edizione per approfondire il testo rabelaisiano ma forse anche per sedare le proprie contraddizioni religiose, o forse più probabilmente sfidava sé stesso nella ricerca erudita e allo stesso tempo ironica dei significati nascosti del pensiero dell'uomo e della sua rappresentazione linguistica. Proprio descrivendo le sue ricerche all'interno del testo rabelaisiano, svelava le principali motivazioni della sua traduzione:

La première, c'est le texte, je veux dire, le stile, les vieux mots, et les expressions ironiques, ou celles qui sont proverbiales. La seconde, selon moi, consiste dans le sens historique, qui saute aux yeux dans son livre, ou qu'on y peut découvrir par le secours des Livres où il (l'auteur) a puisé. La Troisième, enfin donc, le sens mystérieux qu'on croit y être caché partout, mais qu'il n'est de la modestie de personne de prétendre avoir découvert, sans de bons garans; ou du moins, sans une grande vraisemblance (Simonutti, 2014, p. 201).

Così la biblioteca del traduttore si amplifica fino a comprendere la sua intera vita di lettore. L'edizione dell'opera del maestro francese che Le Duchat propose si nutriva di un contesto culturale particolare che si coglie con chiarezza scorrendo i titoli dei volumi che formavano la sua biblioteca privata, che costituì costante fonte e ausilio contribuendo a consolidare il canone interpretativo dell'opera del famoso autore del Rinascimento francese.

Nei primi anni del Settecento, il greco damasceno Salomone Negri chiamato a insegnare nella scuola di lingue orientali che, a Venezia, doveva formare i giovani traduttori, futuri dragomanni presso la Sublime Porta, prima di iniziare chiese di poter fare un lungo viaggio in Oriente per reperire i libri e i materiali necessari all'insegnamento della lingua della cultura e letteratura araba (Pedani, Fabris, 2016). Del resto, i dragomanni stendevano dispacci diplomatici e negoziavano accordi e segreti e non si limitavano a tradurre ma glossavano orientamenti politici e culturali. L'accesso a una biblioteca o l'anelito a costituirne una personale non poteva essere univocamente il risultato di un amore bibliofilo o ideale, ma uno strumento di lavoro dello studioso e lo specchio di esperienze centrali nella cultura del tempo; il "fermo immagine" che avrebbe potuto illuminare una traduzione.

Il viaggiatore francese Jean-Baptiste Tavernier scriveva negli anni Settanta del Settecento che in piazza San Marco a Venezia si poteva iniziare una conversazione in una lingua, proseguirla in un'altra per concluderla in un'altra ancora. «I live in a place that very well represents the Tower of Babel» faceva eco da Istanbul lady Mary Wortley Montagu (1994, p. 122)

nei primi anni del Settecento, sottolineando il carattere multilinguistico del mondo ottomano e del Mediterraneo, dove la molteplicità linguistica non costituì un elemento destabilizzante né di disorientamento ma la componente essenziale di un sistema multilinguistico (Dursteler, 2012).

La traduzione è sempre un viaggio umano e intellettuale attraverso mondi e autori, un viaggio che mette in causa certezze, pregiudizi e convinzioni personali. Un viaggio che forse e talvolta manca di un approdo sicuro poiché, come la verità e come il libro dei destini degli uomini raffigurato nel *Cymbalum mundi*, contiene conoscenze che ci restano comunque inattangibili. *Lost in translation*, *intraduisibles*, sono termini e concetti inattangibili oppure a causa della loro ricchezza storico-semantiche richiedono continua traduzione e punti d'osservazione nuovi? era stata la difficile domanda che si era posto il *Vocabulaire européen des philosophies*. Portando – quasi con pudore – il significativo sottotitolo *Dictionnaire des intraduisibles*, confermava da un lato la difficile sfida e dall'altro la convinzione che non si possono avere concetti senza il linguaggio. Riprendendo e ampliando un'affermazione di Umberto Eco, Barbara Cassin sanciva che «La langue du monde, c'est la traduction» (Cassin, 2014, p. 11) e davanti alla ricchezza linguistica del nostro pianeta la curatrice del *Vocabulaire* chiedeva una netta presa di posizione di fronte a due possibili direzioni: «choisir une langue dominante [...] ou bien jouer le maintien de la pluralité, en rendant manifestes à chaque fois le sens et l'intérêt des différences, seule manière de faciliter réellement la communication entre les langues et les cultures» (Cassin, 2004, *Presentation*). Lingue non immutabili, dunque, e lingue in movimento.

Le difficoltà incontrate tre secoli prima da Pierre Coste nel tradurre la parola inglese *consciousness*, concetto chiave dell'*Essai Philosophique concernant L'Entendement Humain*, ne sono un esempio. All'epoca non esisteva un equivalente semantico del termine lockiano: «En françois nous n'avons à mon avis que les mots de sentiment et de conviction qui répondent en quelque sorte à cette idée», annotava il traduttore affidando a un neologismo – che sillabò in *con-science* – il compito di esprimere una semantica che non designa una facoltà dell'anima ma l'individuo dove sono messe in stretto rapporto la coscienza con le azioni e con l'esperienza (Simonutti, 2019). Tradurre, *transférer*, non significa solamente trasportare il significato di una parola o di una frase da una lingua all'altra, ma, allo stesso tempo, trapiantare il suo significato in un terreno storico e speculativo differente.

«Molti mondi sono entrati in collisione per far sì che questo libro esistesse e ne sono davvero felice», ringraziava Ella Frances Sanders, autrice

di *Lost in translation. Cinquanta parole intraducibili dal mondo*, piccolo grazioso libretto illustrato in cui l'autrice si cimentava nel tradurre e parafrasare parole scelte in un rapido giro del mondo. Le diverse arti oltre a quelle poetiche e letterarie sono da sempre state attraversate dalla questione traduttiva e Jorge Luis Borges elogiava la creatività e felice infedeltà del traduttore e la possibilità di rispettare la preminenza dell'originale senza restarne subalterni. Nella sua opera *Punto, linea, superficie*, quasi un trattato di traduzione intersemiotica, Wassily Kandinsky utilizzava frequentemente il termine "traduzione" per evidenziare delle relazioni tra segni, per tradurre creando corrispondenze tra segni sonori, grafici e cromatici. Nel 1926 scriveva:

Possiamo qui accennare solo in modo del tutto superficiale ai rapporti dei mezzi pittorici con i mezzi delle altre arti e, in definitiva, con i fenomeni di altri «mondi». Specialmente le «traduzioni» e le loro possibilità – in modo particolare la trasposizione di fenomeni diversi nelle relative forme lineari («grafiche») e cromatiche («pittoriche») – esigono uno studio particolareggiato (espressione lineare e cromatica) (Kandinsky, 1968, p. 122).

Anche in ambito teatrale e cinematografico è stato affrontato il tema della traduzione come paradigma della "complessità dell'universale": l'opera teatrale *Translations* del drammaturgo irlandese Brian Freil, portata in scena nel 1980, interroga lo spettatore sulla rilevanza della traduzione nell'ambito della politica e della esperienza emozionale ("Carte allineate: recensioni e testi", rivista online) e spirituale. Il film *Traduire* di Nurith Aviv (2011), che conclude la trilogia assieme ai film *D'une langue à l'autre* e *Langue sacrée, langue parlée*, è stato definito un film-Babele dove traduttori di diversi paesi, ciascuno parlando nella propria lingua, narrano la personale esperienza di trasmissione della letteratura ebraica scritta nel corso dei secoli – il Mi-drash, la poesia ebraica medievale e la letteratura moderna e contemporanea –, consapevoli che la loro opera richiede a volte di trasgredire le regole della propria e altrui lingua.

Attraverso romanzi, riflessioni teoriche e biografie esperienziali, le traduttrici – con una attenzione rilevante – e i traduttori in anni recenti hanno preso la parola per esplicitare scelte, visioni del mondo ed emozioni intellettuali inerenti al mezzo traduttivo e linguistico (Arduini, Carmignani, 2019). Consapevole di aver abbracciato un'arte minore spesso trattata con ingratitudine, Kate Briggs (2017, p. 33) riporta con ironia gli argomenti usati per dissuaderla dall'avviarsi verso questa disciplina: «It's a thankless thing, really. A "little art", Lowe-Porter called it, despite the great determining res-

onance her own work would have». Edith Grossman racconta la sua “conversione” al lavoro di traduttrice e la conferma di dissimilarità e di variabilità nell’esistenza umana in tutti suoi aspetti e quindi la necessità di un continuo esplorare la scrittura, la letteratura, la storia; così, riguardo alla fedeltà del traduttore nel rendere al meglio le intenzioni dell’autore, afferma:

A good translator’s devotion to that goal is unwavering. But what never should be forgotten or overlooked is the obvious fact that what we read in a translation is the translator’s writing. The inspiration is the original work, certainly, and thoughtful literary translators approach that work with great deference and respect, but the execution of the book in another language is the task of the translator, and that work should be judged and evaluated on its own terms (Grossman, 2010, pp. 31-2).

Una presa di parola che è anche un’assunzione di responsabilità delle incertezze, ambiguità o talvolta errori nella traduzione. Infatti, nel rispecchiare quanto possibile le intenzioni dell’autore o nella complessità terminologica o storica di un testo, di un discorso, è quanto mai facile scivolare nell’errore. Una ricca letteratura ha messo in luce come le parole possano deformare la realtà e quanto innumerevoli e variegati siano gli errori di traduzione, ma allo stesso tempo quanto possano essere fecondi nell’immaginario (Capuano, 2013; Pascale, 2015; Deutscher, 2016; Aslanyan, 2021). Risulta particolarmente ricca di aneddoti la biografia del traduttore contemporaneo. Anna Aslanyan narra numerosi fraintendimenti o trasformazioni, volute per ragioni diplomatiche o più in generale per un adeguamento alla sensibilità e alla cultura del destinatario, di testi o discorsi pubblici ma altrettanto prontamente mette in guardia il lettore sottolineando che «In ogni caso la comunicazione mediata dai traduttori tende per sua natura a generare storie difficili da verificare o da smentire: di solito i fatti, di qualunque tipo siano, lasciano ampi margini di interpretazione» (Aslanyan, 2021, p. 24).

Così si narra che la superficie (*fläche*) chiusa unilaterale, cioè non orientabile, senza un interno e un esterno, studiata dal matematico Felix Klein, per un bizzarro slittamento fonetico sia ormai universalmente nota come la bottiglia (*flasche*) di Klein. Altrettanto suggestivo è il titolo dato alla rivista “I castelli di Yale”, originato da una svista. Gli editori della rivista, con ironica levità, ne narrano la storia:

Esso trasse origine da un errore di traduzione nella versione italiana del libro di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo* (Einaudi, Torino, 1966, alla pagina 166). La svista comparve in tutte le successive ristampe, fino alla riedizione del 1997: «Proprio l’ostinato mutismo o i modi eletti dell’individuo

ogni volta esposto sono prodotti in serie come i castelli di Yale, che si distinguono fra loro per frazioni di millimetro» (*Gerade die trotzige Verslossenheit oder das gewälte Auftreten des je ausgestellten Individuums werden serienweise hergestellt wie die Yaleschlösser, die sich nach Bruchteilen von Millimetern unterscheiden*). La versione italiana, «come i castelli di Yale», rende il tedesco «wie die Yaleschlösser» (che allude invece alle famose serrature Yale). [...]

I castelli di Yale, diversi l'uno dall'altro solo per frazioni di millimetro, sono edifici davvero singolari. Come si legge appena prima del passo citato, essi sono addirittura prodotti in serie. In realtà, queste strane costruzioni – che il lettore immagina far corona al campus della Yale University – devono la loro precaria esistenza ai curatori dell'edizione italiana dell'opera di Horkheimer e Adorno. Nell'originale tedesco, esse sono, assai più prosaicamente, «die Yaleschlösser», ovvero le serrature Yale. I castelli di Yale – materializzazione di una svista, parenti postmoderni di altre costruzioni metaforiche tradizionalmente frequentate dalla teoria filosofica, come i castelli di Spagna, i castelli in aria e i castelli di carte – ci sono sembrati offrire un titolo adatto per una rivista filosofica (Bertozi, 2011).

La traduzione confronta dunque linguaggi ma anche contesti culturali e porta con sé visioni del mondo, non è solo vetro, ma finestra su diverse lingue, culture, epoche (Zonghetti, 2017), cosicché il traduttore è costretto a uscire dall'ombra e a vivere la conflittualità delle scelte. Tradurre è dunque interpretare e anche potenziare. È questo il fertile dono del mito. La traduzione, il tradurre, il traduttore sono attori e simboli centrali del lessico del cambiamento. Ancora una volta, utilmente le parole del metafisico elisabettiano John Donne sottolineano poeticamente la profonda interconnessione del mondo attuale nella molteplicità dei suoi aspetti: attraverso la dialettica del tradurre contribuiscono a dare forma alla nostra modernità.

All mankind is of one author, and is one volume; when one man dies, one chapter is not torn out of the book, but translated into a better language; and every chapter must be so translated; God employs several translators; some pieces are translated by age, some by sickness, some by war, some by justice; but God's hand is in every translation, and his hand shall bind up all our scattered leaves again for that library where every book shall lie open to one another (Donne, 1839, pp. 574-5).

Fonti

Aviv (2011); Briggs (2017); Bruni (2004); De Man, von Humboldt, Byg (2003); De Tende (1660); Dolet (1540); Donne (1839); Grossman (2010); Kandinsky (1968); Locke (1700); Montaigne (1603; 1966b); Nergaard (1993); Ortega y Gasset (1994); Sanders (2015); Wortley Montagu (1994).

Bibliografia

Agost Canós, ar Rouz (2021); Arduini, Carmignani (2019); Aslanyan (2021); Bassnett McGuire (1993); Bertozzi (2011); Burke, Po-chia Hsia (2007); Calvani (2012); Cantarutti, Ferrari (2013); Capuano (2013); Cassin (2004; 2014); Castagnino (2019); Chartier (2020); Cona (2008); Dakhli (2008); Deutscher (2016); Di Giovanni, Zanotti (2018); Duncan (2019); Duris (2008); Dursteler (2012); Eco (2003); Ferron (2015); Gregory (2006; 2016c); Gutas (1998); Jakobson (1959); Jannet (2006); LeBlanc (2009); Le Blanc, Simonutti (2015); Lopes (2007); Nergaard (1995); Osimo (2006); Oustinoff (2003); Pascale (2015); Pedani, Fabris (2016); Ricoeur (2004); Rothman (2021); Santinelli (2015); Simonutti (2014; 2019); Steiner (2004); Venuti (2013); Zonghetti (2017).



Universo

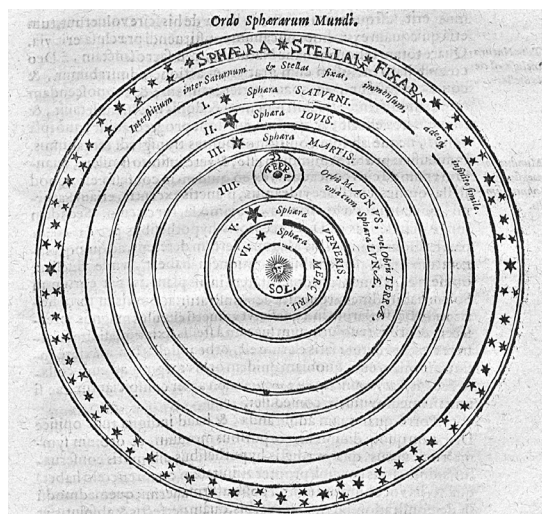
di Dario Tessicini

1. Una nuova visione dell'universo annuncia e caratterizza la prima età moderna. Nell'arco di un secolo e mezzo, tra la metà del Cinquecento e la fine del Seicento, il cosmo geocentrico, finito e gerarchico che aveva dominato nel Medioevo scolastico, cede il posto a un universo senza centro, infinitamente esteso e fisicamente uniforme. La dismissione del mondo aristotelico-scolastico è un tratto distintivo del processo storico che a partire dalla metà del Novecento è conosciuto con il nome di "rivoluzione scientifica". Il passaggio «dal mondo chiuso all'universo infinito», secondo la fortunata formula di Alexandre Koyré, è allo stesso tempo «radice e frutto di una crisi della coscienza europea» che sarà a fondamento dell'epoca moderna (Koyré, 1970, p. 10). All'origine dell'astronomia eliocentrica, primo punto di svolta della modernità, è la percezione di una crisi, di cui Copernico si fa carico nel tentativo di riconciliare l'astronomia tolemaica con la fisica e la metafisica aristotelica. Pur avendo ancora molti punti in comune con il modello geocentrico, il cosmo copernicano crea le condizioni per l'emergere di una nuova scienza e apre la strada alla riconsiderazione della posizione dell'uomo nel creato (FIG. 1). Con le parole dell'astronomo Johannes Kepler (1938, p. 246), grazie a Copernico la Terra e l'umanità intera acquisiscono «diritto di cittadinanza celeste [*jus civitatis in coelo*]».

2. La prima espressione dell'idea di un universo fisico strutturato come unità ordinata degli enti è tradizionalmente fatta risalire a Pitagora, che intese indicare tutto ciò che ci circonda (o «l'involucro del tutto») con il termine *kósmos* (Diels, *Dox. graec.* 327). Poiché nel suo significato originario *kósmos* può voler dire sia "ordine", che "ornamento, gioiello", che "ordinamento, costituzione", gli interpreti antichi hanno spesso combinato cumulativamente i tre significati e postulato aprioristicamente la qualità estetica e la perfezione dell'ordine del mondo. Studi recenti hanno messo in discussione l'attribuzione a Pitagora del primo uso di *kósmos*, a favore in-

FIGURA 1

Il cosmo eliocentrico di Copernico



L'illustrazione proviene dall'edizione della *Narratio prima* di Rheticus apparsa insieme al *Mysterium cosmographicum* (1596) di Johannes Kepler. Il diagramma propone l'ordine dei pianeti secondo il *De revolutionibus* copernicano, con la differenza che questa figura rappresenta, non in scala, gli "interstizi", o spazi intermedi, tra le sfere planetarie. Rispetto alle sfere contigue del sistema aristotelico, il cosmo copernicano separa le sfere celesti, e nel caso dello spazio tra Saturno e le fisse la distanza diventa enorme o, come indicato nel diagramma, «simile all'infinito». Questa figura segnala quindi al lettore che nel sistema eliocentrico il cosmo è immensamente più ampio di quanto immaginato sino ad allora, e che il Sole e gli altri pianeti occupano uno spazio centrale relativamente piccolo rispetto allo spazio che separa Saturno dalle stelle fisse. Kepler immagina un cosmo in cui il sistema solare e i pianeti occupano una posizione unica e privilegiata, circondata, ma a distanze immense, dalle stelle fisse, il cui ordine di grandezza supera di molte volte quella del Sole.

Fonte: Rheticus (1596, p. 117).

vece della diffusione del termine a partire dagli scritti esoterici della scuola (Horky, 2019). In Platone *kósmos* assume sia il significato di "cielo" (vicino all'uso pitagorico), che di "mondo", mentre Aristotele preferisce *ouranós* per indicare sia l'involucro ultimo dell'universo che il tutto. La cultura latina traduce *kósmos* con *mundus*, che vale sia per "ornamento femminile" che per "pulito" e "decoroso", preservando la connotazione cosmetica ed estetica di quella greca. In un passo che avrà ampia eco nei secoli a venire, Plinio osserva che «i Greci hanno dato alla volta un nome che significa "or-

namento», e noi il nome di “mondo”, che allude alla sua compiuta e perfetta eleganza» (Plinio Secondo, 1982, p. 217). Allo stesso tempo, *universum*, la forma neutra sostantivata dell’aggettivo *universus*, indica «il tutto al cui centro è la Terra a fare da perno» (ivi, p. 219). Tra Medioevo e prima età moderna, “cielo” (*caelum*, sulla scorta del *De caelo* di Aristotele), “cosmo”, “universo” e “mondo” sono spesso sinonimi (cfr. il lemma *Mondo*).

Il termine “universo” è frequente nei primi autori italiani: per Dante corrisponde all’intero ambito fisico della creazione divina, come nel canto I del *Paradiso* (vv. 1-2: «la gloria di colui che tutto move / per l’universo penetra e risplende»), o nella fortunata metafora del libro divino rilegato nella mente divina e scompaginato nella natura (*Par.* XXXIII, vv. 85-87: «Nel suo profondo vidi che s’internava, / legato con amore in un volume, / ciò che per l’universo si squaderna»). L’universo-*mundus* come totalità ordinata di cielo e terra, retta dalla volontà divina, ritorna nello pseudoaristotelico *Peri kósmou*. La versione latina, dal titolo *De mundo*, descrive la compagine (*societas*) di cielo, terra, e degli enti che ne fanno parte come *ornata ordinatio*, un’espressione che traduce il greco *kósmos*, trasmettendo l’idea che l’ordine è insito necessariamente nell’universo. Il concetto è ben attestato nel Rinascimento. Un cosmo disordinato è una contraddizione, anzi, un “mostro”, come dirà Copernico riferendosi all’insieme scomposto e disarmonico dei modelli astronomici tolemaici. Al contrario, il volto dell’universo deve avere tratti armonici, ossia parti proporzionali tra loro come gli organi e gli arti del corpo umano sono proporzionati tra loro e al corpo intero (Copernico, 1979, p. 172). Nel *Peri kósmou* si trova anche la parola *sýstema*, “sistema”, che diventa *constitutio* in Copernico, e poi, a partire dalla *Narratio prima* (1540) del suo allievo Rheticus, *systema*, che sarà il termine più diffuso nella scienza moderna. L’espressione *systema mundi* si riferisce alle parti costitutive dell’universo fisico organizzate secondo un principio di ordine che restituisce, appunto, un “sistema” di corpi e di movimenti interconnessi (Lerner, 2005). Non è rara la sovrapposizione di termini e definizioni: nel 1610 Galileo Galilei promette a Belisario Vinta un’opera «de sistemate seu constitutione universi» che diventerà poi il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632). I lessici filosofici confermano l’intreccio semantico: Konrad Dasypodius (1573, f. 29v), matematico e umanista svizzero, presenta *mundus* come la «compagine o struttura di cielo, terra, e di tutto ciò che è contenuto dal cielo e dagli elementi», e «la disposizione ordinata ed elegante di tutte le cose, preservata da Dio e per Dio», mentre il *Lexicon philosophicum* di Rudolph Goclenius (1613, p. 726), il più diffuso dizionario filosofico della prima età moderna, pro-

pone per *mundus* «systema universi, id est coelum materiale, et terra». La polivalenza dei termini prosegue per tutto il periodo sotto esame, e si trova sottesa alle principali opere dell'epoca, da *Le monde* di Descartes al *De systemate mundi liber* di Newton, fino alle pagine dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert (1765e, p. 404), la cui voce *univers* rimanda ancora alla definizione del *De mundo*: «le monde entier, ou l'assemblage du ciel et de la terre avec tout ce qui s'y trouve renfermé. Les Grecs l'ont appelé *tò pân*, le tout, et les Latins *mundus*».

3. La prima modernità è anche l'epoca dei “nuovi mondi”, quelli sulla Terra esplorati dai navigatori europei, e i nuovi mondi-pianeti osservati dagli astronomi e forse abitati come il nostro, almeno a detta dei teorici della pluralità dei mondi. Se la distinzione tra “universo” e “mondo” trae nuova linfa dalle scoperte telescopiche del primo Seicento, prima di Galilei l'idea di un universo come compagine di mondi fu concepita da Giordano Bruno. Teorizzando l'esistenza reale dell'infinito fisico e di innumerevoli mondi, la filosofia del Nolano supera ampiamente i confini filosofici dell'eliocentrismo copernicano. Piena espressione della illimitata potenza divina che si esprime completamente in una creatura che non può che essere infinita, l'universo di Bruno non ha centro e limite esterno: ogni punto dell'universo è allo stesso tempo centro e periferia. Gli astri, il nostro incluso, sono mondi di materia elementare che rispondono alle stesse leggi che regolano la fisica terrestre. Per Bruno non c'è motivo di immaginare che la Terra sia diversa dalle infinite “terre” che si muovono nell'infinito. Lo stesso vale per le stelle, altri “soli” che come il nostro riscaldano e rendono possibile la vita dei pianeti che gli orbitano intorno. “Terre” e “soli” sono organizzati in sistemi analoghi al nostro, detti “sinodi” (*synodi ex mundis*). Stelle e pianeti si muovono di conseguenza alle loro esigenze vitali, sostenendosi a vicenda attraverso lo scambio di umidità e calore (Granada, 2010). Dopo aver rifiutato la tesi della sfericità del cosmo, in quanto un corpo infinito non ha forma, Bruno abbandona anche il principio che i moti celesti siano circolari e uniformi. Piuttosto, i pianeti disegnano delle spirali intorno ai soli, ossia delle curve aperte che, al contrario dei modelli fittizi dell'astronomia geocentrica, corrispondono ai moti reali (Tessicini, 2016). Infine, Bruno attribuisce un importante significato storico e filosofico all'universo infinito: la fine del geocentrismo e della gerarchia cosmo-ontologica segnano la liberazione dell'uomo dal “carcere mortale” dove era stato lungamente relegato dalla filosofia cristiana. Più di ogni altro autore della sua epoca e con precisi echi lucreziani, come ben compreso dai suoi lettori seicenteschi

e settecenteschi, Bruno sviluppa le conseguenze ultime dell'eliocentrismo copernicano e ne coglie la dimensione etica, gnoseologica e antropologica. Se la Terra al centro del cosmo era vista dal cristianesimo come il luogo più lontano da Dio e dalla salvezza (*faeces istae mundi*, dirà ancora Ficino), la Terra elevata allo *status* di astro, pianeta tra infiniti altri pianeti, consente all'anima umana di distendere le ali dell'ingegno, di liberarsi dalle catene della falsa filosofia e della religione, e di ricongiungersi con Dio nell'universo infinito (Ingegno, 1978).

Cosmologia, filosofia e teologia si intrecciano nelle riflessioni della prima modernità. Su un percorso divergente da quello bruniano, l'astronomo Johannes Kepler si dedica alla ricerca delle cause fisiche dei moti celesti, un compito che egli interpreta alla luce dell'idea che la struttura stessa del cosmo corrisponda alla Trinità divina e che essa si esprima secondo le leggi matematiche dell'armonia e della proporzione. In un primo momento, Kepler ritiene di aver scoperto "il mistero della forma del mondo" (questa la traduzione del titolo della sua prima opera, *Mysterium cosmographicum*, del 1596) nelle figure archetipe dei cinque poliedri regolari, o "solidi platonici" (cubo, tetraedro, dodecaedro, icosaedro, ottaedro). Secondo questa ipotesi, il numero dei pianeti e le loro distanze dal Sole possono essere calcolati in base al rapporto tra le sfere che inscrivono e circoscrivono i cinque poliedri, a partire da Mercurio, il più vicino al Sole, fino al più lontano, Saturno, rappresentato dal cubo, a sua volta circoscritto dalla sfera che trasporta le stelle fisse. Nelle opere successive Kepler abbandonerà l'architettura cosmologica del *Mysterium*, poiché, nonostante i suoi sforzi, rimanevano intollerabili margini di errore tra le previsioni del modello e le osservazioni. Ma l'astronomo non rinuncerà mai all'idea di "archetipi" che rivelano i segreti del cosmo. La sua ricerca porterà alla formulazione delle celebri tre leggi dei moti planetari. Dallo studio dei moti di Marte, Kepler scopre che le orbite dei pianeti non sono circolari e uniformi (come voleva Copernico sulla scia di una lunga tradizione risalente ai Greci), ma ellittiche, e hanno velocità variabili proporzionali alla loro distanza dal Sole. Alle prime due leggi, pubblicate nell'*Astronomia nova* del 1609, se ne aggiungerà una terza nell'*Harmonice mundi* del 1619, secondo la quale il quadrato del periodo di rivoluzione di un pianeta è proporzionale al cubo della sua distanza dal Sole. Ma il cosmo di Kepler non è costruito soltanto su rapporti matematici e geometrici. Piuttosto che prefigurare il meccanicismo, come talvolta si è pensato, la ricerca kepleriana delle cause fisiche dei moti celesti porta l'astronomo a esplorare magnetismo e vitalismo, il primo come possibile causa della forza attrattiva del Sole, e il secondo per spiegare fenomeni con-

tingenti della volta celeste come le comete e l'apparizione delle stelle nuove (Boner, 2013).

4. La conoscenza dell'universo sarà ulteriormente rivoluzionata dall'introduzione del telescopio. Sin dalle prime osservazioni tra la fine del 1609 e gli inizi del 1610 lo strumento sapientemente utilizzato da Galilei rivela fenomeni sorprendenti: la Luna ha una superficie «aspra, et ineguale» (lettera ad Antonio de' Medici [?], 7 gennaio 1610, in Galilei, 1968d, p. 273), costellata di monti più alti di quelli terrestri; nell'universo ci sono una miriade di stelle invisibili a occhio nudo; non soltanto il Sole ma anche i pianeti possono essere centri del moto. Inoltre, la scoperta dei «pianeti medicei», come vengono battezzati i quattro satelliti di Giove, sgombra il campo dalle obiezioni mosse contro l'eliocentrismo in merito alla posizione satellitare della Luna e apre la strada alle tesi sulla pluralità dei mondi, una conseguenza che in un primo momento preoccupa moltissimo Kepler, che teme (erroneamente) che le scoperte galileiane confermino le tesi cosmologiche di Bruno (Bucciantini, Camerota, Giudice, 2012). Nei mesi e negli anni a seguire, il telescopio apporterà altri risultati di enorme importanza: alla fine del 1610 l'osservazione delle fasi di Venere costituirà un potente argomento contro il geocentrismo tolemaico, mettendo in seria difficoltà i suoi sostenitori, in particolare i gesuiti. Ma il merito di Galilei non è soltanto quello di aver dato nuovo impulso all'astronomia copernicana. I suoi contributi nel campo della fisica e della filosofia naturale influenzeranno profondamente la concezione moderna dell'universo. Per Galilei la natura è un libro divino scritto in caratteri matematici, conoscibile attraverso le «sensate esperienze» e le «necessarie dimostrazioni». La conoscenza matematica che si apre all'uomo riflette quella divina, benché in forma «intensiva», mentre la conoscenza «estensiva» dell'universo è solo appannaggio della mente divina. Con il matematismo galileiano si fa strada una nuova scienza di qualità misurabili, o oggettive, che superano il concetto aristotelico di sostanza, legato alle qualità sensibili (sapore, odore, colore...), che Galilei considera soggettive. D'altro canto, gli studi galileiani sul moto apriranno la strada all'indagine sperimentale, all'oggettivazione dei fenomeni naturali e al successivo sviluppo delle leggi della dinamica, in particolare il principio di inerzia, e legge di caduta dei gravi (Camerota, 2004).

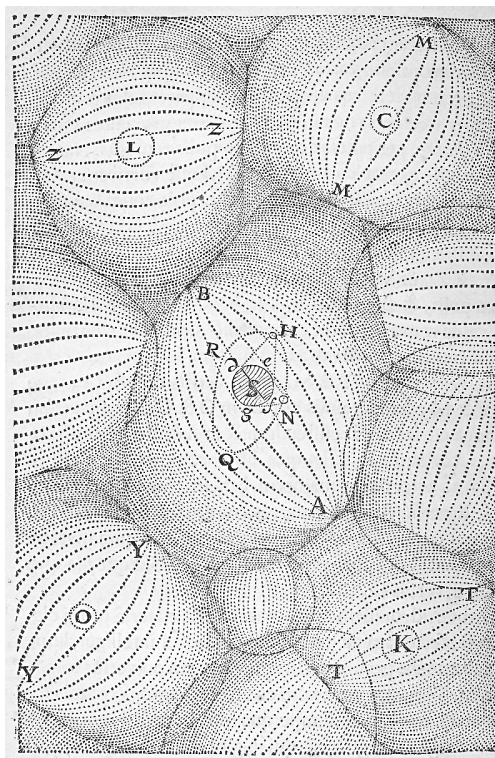
Ammiratore di Galilei e sostenitore dell'applicazione del metodo assiomatico e geometrico in filosofia naturale, René Descartes dà forma sistematica alle aperture meccanicistiche della fisica galileiana. Ugualmente,

viene riconosciuta la distinzione tra qualità oggettive e soggettive, le prime delle quali sono ricondotte all'estensione della materia nelle tre dimensioni di larghezza, lunghezza e profondità. Su questo fondamento, che rende superflua la distinzione tra regione terrestre e celeste, Descartes costruisce il suo modello cosmologico. L'universo fisico è composto di «una sola e medesima materia, spartibile, mobile» (Descartes, 1992, p. 142), dotata da Dio di una quantità finita di moto e collocata in uno spazio pieno di grandezza inimmaginabile. Nei *Principia philosophiae* Descartes può dunque asserire la coincidenza tra l'universo e la sostanza corporea indefinitamente estesa (ivi, p. 141: «questo mondo, ossia la totalità [*universitas*] della sostanza corporea, non ha alcun limite alla sua estensione»). L'intervento di Dio si limita dunque alla creazione della materia e di una quantità definita di movimento che rimane costante, benché redistribuito tra le parti della materia in seguito al contatto fisico. Descartes definisce questo modello «mechanique» (Bertoloni Meli, 2019, p. IX), in quanto spiega i fenomeni naturali sulla base delle dimensioni, forme e movimenti dei corpi estesi, escludendo l'intervento di qualsiasi principio immateriale.

Per Descartes, il moto nell'universo è regolato da tre principi, o “leggi di natura”: ogni cosa rimane nel proprio stato, ossia in moto o in quiete, finché non intervengono cause esterne (principio di inerzia; Descartes, 1992, p. 151); ogni parte di materia tende a continuare il proprio moto in linea retta (ivi, pp. 153-4); un corpo trasmette a un altro, urtandolo, una quantità di moto pari a quella che perde (principio della conservazione del moto; ivi, p. 154). Il movimento simultaneo della materia nell'universo dà luogo ad attrito e urti che frammentano la materia stessa in parti di dimensioni diverse tra loro, e la fanno deviare dal suo percorso rettilineo. Si formano così dei vortici, o *tourbillon*, che sono alla base della formazione dei sistemi planetari. Descartes li immagina simili ai gorghi d'acqua nei fiumi, che si muovono più velocemente al centro, come i pianeti più vicini al Sole completano le loro orbite in meno tempo rispetto a quelli più lontani. Al centro di ogni vortice è quindi una stella, intorno alla quale si dispongono e si muovono i pianeti, trasportati dalla materia celeste fluida. In questo schema, il moto dei satelliti è paragonato a quello di vortici più piccoli che si muovono intorno al vortice principale (ivi, p. 192). La teoria dei vortici permette a Descartes di spiegare i fenomeni celesti attraverso cause meccaniche, e di sostituire l'apparato di sfere e di forze immateriali che avevano caratterizzato la cosmologia aristotelica (Gaukroger, 2006, pp. 304-22). All'armonia, all'ordine e alla proporzione del cosmo copernicano e kepleriano, Descartes preferisce un universo di grandezza indefinita, uniforme,

FIGURA 2

L'universo di Descartes e la teoria dei vortici



Nell'universo di estensione indefinita di Descartes (ma lo stesso può dirsi di quello infinito di Bruno), le stelle fisse si distribuiscono uniformemente nell'universo. Il vortice al cui centro è il Sole (S) è simile agli altri vortici (C, K, L, O) visibili nella figura. Differenze si riscontrano nella dimensione dei vortici e nell'orientamento dei loro poli. Descartes esclude il contatto tra i poli di due vortici e immagina un passaggio di materia sottile da un vortice all'altro. Diversamente da Copernico e Kepler, Descartes rinuncia all'idea di una proporzione o "armonia" geometrica e matematica nella struttura del cosmo.

Fonte: Descartes (1677, *pars tertia*, p. 78).

acentrico e allo stesso tempo policentrico, simile per certi versi a quello di Bruno, ma privo di ogni rimando all'iloismo, al vitalismo, all'animismo, e a ogni altro tipo di causazione occulta (FIG. 2). Alla concezione direzionale dello spazio, uno dei capisaldi della teoria aristotelica, l'universo di Descartes contrappone una concezione relazionale per cui la posizione di

un corpo nello spazio infinito è determinata relativamente ad altri corpi che sono ritenuti immobili.

Nei decenni successivi, e fin quasi alla metà del Settecento, l'universo pieno e la teoria dei vortici di Descartes costituiranno un importante punto di riferimento per la costruzione di un sistema cosmologico completo alternativo sia a quello geocentrico, nelle sue varie versioni, sia alla filosofia naturale di Newton, rispetto alla quale il meccanicismo di Descartes presentava il vantaggio, secondo alcuni, di non fare ricorso all'azione a distanza, che era considerata una nozione troppo vicina alla filosofia scolastica e alle forze occulte dei filosofi rinascimentali. D'altra parte, la fisica cartesiana rispecchiava ancora un modello deduttivo di filosofia naturale che non riusciva a dare luogo a una predizione quantitativa, ossia matematica, dei fenomeni naturali, come farà poi la teoria newtoniana.

Diversamente da Descartes, Isaac Newton separa spazio e materia: l'universo infinito ammette spazi vuoti in cui la materia si muove secondo leggi di natura immutabili. Se Kepler attribuiva il moto dei pianeti a una forza emanata dal Sole senza la quale il pianeta sarebbe rimasto in quiete, e se Descartes pensava che il moto nell'universo fosse dovuto alla pressione e al moto dell'elemento più sottile, Newton riporta al centro dell'architettura cosmologica la nozione di forza come azione a distanza tra i corpi, che viene spiegata secondo rigorose dimostrazioni matematiche. I *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) segnano il punto più alto del processo di matematizzazione della filosofia naturale nella prima età moderna. In polemica con il meccanicismo cartesiano e la teoria dei vortici, considerati frutto di immaginazione, o "favole filosofiche", Newton adotta per la sua filosofia naturale una struttura argomentativa di tipo geometrico-euclideo, partendo dai principi più semplici della fisica. Nei *Principia* il sistema del mondo è trattato nel libro terzo, che si apre con le "regole" (*regulae philosophandi*) che stabiliscono l'economia della natura, la sua uniformità e il metodo da seguire per stabilire le qualità universali dei corpi, ossia estensione, durezza, impenetrabilità, mobilità e forza di inerzia (Newton, 2018, pp. 76-8). Nonostante la gravità sia essenziale per tutti i corpi, essa non è considerata una qualità universale perché varia con la distanza. Nello *Scholium generale* la gravità è descritta come una forza che penetra fino al centro del Sole e dei pianeti. Essa opera in rapporto diretto con la massa (calcolata come il prodotto della densità per il volume), estendendosi «a distanze immense, decrescendo sempre come i quadrati delle distanze» (ivi, p. 95). La causa della gravità rimane però poco chiara nei *Principia*, e Newton dovrà tornare sull'argomento diverse volte nel corso degli anni, sostenendo infi-

ne che la gravità proviene direttamente da Dio. La legge della gravitazione universale regola il comportamento del moto della Luna intorno alla Terra, dei pianeti intorno al Sole, dei satelliti intorno a Giove e Saturno, come anche dei gravi in caduta libera dalla Torre di Pisa o, come secondo leggenda, della caduta di una mela dall'albero. La stessa legge riesce anche a spiegare il fenomeno delle maree, per cui l'acqua subisce l'attrazione della Luna e del Sole in maniera differente dalla Terra.

Infine, tra la fine del Quattrocento e la fine del Seicento il cosmo chiuso medievale svanisce del tutto dalla scena scientifica, sostituito dall'universo infinito e isotropico dei moderni. Questa trasformazione non riguarda soltanto l'aspetto esteriore del mondo, ma anche il suo linguaggio: riprendendo ancora la metafora galileiana, il libro moderno della natura è scritto nei caratteri della matematica, così come presentato nei *Principia* di Newton e poi perfezionato nei due secoli a venire, almeno fino all'opera di Laplace. Tuttavia, bisogna anche tenere presente che le rivoluzioni non sono mai una rottura subitanea e completa con il passato. Benché astronomia e cosmologia siano state spesso prese a modello di "rivoluzioni scientifiche", alcune istanze e domande del cosmo classico rimangono attive ben oltre l'affermazione della scienza moderna: che si tratti di obiettivi ispiratori della ricerca scientifica o di artefatti retorici del passato, la ricerca dell'unità e dell'interconnessione tra i fenomeni ("armonia" per i filosofi rinascimentali), o di una "teoria del tutto".

Fonti

Copernico (1979); Dasypodius (1573); Descartes (1677; 1992); Diderot, d'Alembert (1765e); Galilei (1968d); Goclenius (1613); Kepler (1938); Newton (2018); Plinio Secondo (1982); Rheticus (1596).

Bibliografia

Bertoloni Meli (2019); Boner (2013); Bucciantini, Camerota, Giudice (2012); Camerota (2004); Gaukroger (2006); Granada (2010); Horky (2019); Ingegno (1978); Koyré (1970); Lerner (2005); Tessicini (2016).

Utopia

di *Andrea Suggi*

È nella forma di un racconto di viaggio che fa il proprio ingresso nel mondo delle lettere un nuovo lemma, dando avvio alla storia di un concetto e inaugurando un genere letterario destinato a segnare in profondità gli sviluppi del pensiero politico: *Utopia, o la migliore forma di repubblica* è il titolo dell'opera pubblicata da Tommaso Moro nel 1516, in cui è messo in scena il dialogo innescato dalla curiosità di conversare con uno sconosciuto dall'aspetto affascinante, un uomo che molto ha viaggiato, molto ha veduto e molto ha da raccontare. Il personaggio in questione è Raffaele Itlodeo nel quale Moro, nel testo, si imbatte ad Anversa, nelle pause di una missione diplomatica nelle Fiandre; a favorire l'incontro è un giovane anversese, Pietro Gilles – nella finzione letteraria buon conoscitore di entrambi, nella realtà allievo e amico di Erasmo oltre che dello stesso Moro –, che approfitta di un'occasione fortuita, all'uscita della messa, per dare inizio alla conversazione attorno alla migliore forma di repubblica contenuta in *Utopia*. Il dialogo tra Raffaele Itlodeo, Pietro Gilles e Tommaso Moro è introdotto con un artificio narrativo – l'incontro casuale, precisamente localizzato nel tempo e nello spazio – consueto nei dialoghi platonici e destinato a conferire verosimiglianza al testo. La figura di Itlodeo e la sua straordinaria scoperta sono tratteggiate in modo da apparire credibili agli occhi di un lettore del primo Cinquecento che abbia avuto notizie dei viaggi alla volta del Nuovo Mondo: Itlodeo ha navigato con Amerigo Vespucci nei primi tre dei suoi quattro viaggi e i resoconti di tali esplorazioni «sono ormai a mano di tutti» (More, 1994, p. 14; cfr. anche More, 1971), erano stati pubblicati infatti già nel 1507. Itlodeo non ha però fatto ritorno con Vespucci ma con pochi altri è rimasto «all'estremo limite dell'ultimo viaggio» (*ibid.*), animato da quella sete di conoscenza che lo aveva spinto prima a imparare il greco per potersi dedicare allo studio della filosofia – giacché, scrive Moro, in latino ben poco di buono è leggibile in filosofia, ad eccezione di alcune cose di Cicerone e di Seneca –, poi a unirsi al navigatore fiorentino. Strano tipo di

marinaio, Itlodeo, simile non tanto a Palinuro quanto piuttosto a Ulisse o a Platone, precisa Pietro Gilles. È alla luce di Platone, infatti, e in particolare della *Repubblica*, che è concepito il dialogo di *Utopia*, e continui sono i rimandi interni al testo non solo al filosofo ateniese ma alla stessa lingua greca, secondo uno stilema tipico della “nuova” cultura umanistica: il nome di Itlodeo, ad esempio, risulta dalla composizione di due termini greci ed è traducibile con “distributore di ciarle”, e Utopia è il risultato dell’unione del termine *tópos* (“luogo”) e della parola *oú* (“non”) oppure *eu* (“buono”), permettendo così una duplice traduzione e interpretazione, “non luogo”, “luogo che non c’è”, oppure “luogo buono”. Prima della comparsa dell’opera di Moro non erano mancati testi in cui venivano descritte città ideali, le aspettative di rinnovamento sociale erano però presentate all’interno di un quadro profetico, non di rado affidate a prediche pronunciate dal pulpito da predicatori capaci di infiammare l’animo dei fedeli: gli esempi più noti sono probabilmente Gioacchino da Fiore e Girolamo Savonarola, un «profeta disarmato» secondo la definizione che di lui dette un altro dei grandi “novatori” del pensiero politico, Niccolò Machiavelli il quale, con il *Principe*, che precede di pochi anni *Utopia*, è stato a lungo considerato l’iniziatore di una concezione della politica alternativa e inconciliabile con quella ad essa riconducibile, una concezione “realistica”, che considera irredimibile la malvagità degli uomini e inutile ogni ambizione di riformare il mondo, mentre reputa decisivi i rapporti di forza e la capacità di valersi a proprio vantaggio delle passioni e delle ambizioni, anche le più bieche, di alleati e avversari.

Il I libro di *Utopia* è dedicato alla discussione attorno alle modalità di esercizio del governo negli Stati europei; prendendo le mosse da un’analisi dell’efficacia delle pene, la conversazione si sposta rapidamente su temi di giustizia sociale: è l’enorme disuguaglianza tra i pochi ricchi e potenti e i molti miseri l’origine di ruberie e disordini, sostiene Raffaele, che si schermisce di fronte alla proposta dei suoi interlocutori di mettere a disposizione di principi e sovrani quanto ha imparato nei suoi studi e nei suoi viaggi. Raffaele spiega che non troverebbe ascolto, non solo perché raccomanderebbe ai re di lasciar perdere le questioni che solitamente li occupano – i problemi di politica internazionale puntualmente elencati nel testo, tra i quali spiccano quelli riguardanti Milano, Napoli, le Fiandre, effettivamente al centro dell’agenda diplomatica dell’epoca –, ma perché chiederebbe di governare per il benessere e la sicurezza dei loro sudditi. È però soprattutto la convinzione che la comunità dei beni, raccomandata da Platone e praticata a Utopia e da lui considerata una seria ed efficace possibilità per

combattere la disuguaglianza, a trattenerlo. Nel II libro è descritta la vita a Utopia caratterizzata dalla proprietà comune di case e terreni, in stridente opposizione con la feroce critica rivolta nel I libro alla progressiva riduzione dei terreni demaniali destinati a libero pascolo in Inghilterra che le *enclosures*, le recinzioni, di fatto privatizzano limitando l'accesso a chi con la forza si rendeva proprietario ed esclusivo beneficiario di essi, escludendo i più dal godimento di un bene fino a quel momento comune. È tale privatizzazione la prima origine di quelle ruberie che in Inghilterra si cerca di scongiurare inasprendo le pene e moltiplicando il numero di sorveglianti e guardiani, senza capire che i furti dipendono dalla mancanza di alternative: un sistema economico iniquo produce miseria e induce a delinquere per procurarsi il necessario per vivere, questo il duro giudizio formulato da Moro. Nella città di *Utopia* – così chiamata in onore del suo mitico fondatore Utopo – tutti gli abitanti sono impegnati nei lavori agricoli a evitare che qualcuno possa vivere giovandosi del lavoro di altri, inoltre ciascuno apprende un mestiere che svolge con sollecitudine ma senza dedicarvi più di sei ore al giorno: agli utopiani rimane tempo per fare ciò che preferiscono e la maggior parte di loro lo spende negli studi e per partecipare a lezioni pubbliche tenute da chi si è distinto nelle lettere e si dedica completamente a esse, così servendo la collettività. A *Utopia* non esistono cariche dinastiche: non solo i magistrati ma lo stesso principe sono eletti dal popolo, i primi con un mandato a tempo, il secondo a vita.

La repubblica di Utopia è stata a più riprese considerata un sogno a occhi aperti, «il disegno di uno stato puramente ideale e astratto» (Bodin, 1964, p. 164), come lo definisce Bodin nella *République* già nel 1576. La sua caratteristica consiste però nel porsi in una dimensione alternativa all'esistente, per essere modello di riferimento al quale ispirare una concreta azione politica: è questo il ruolo che Moro presumibilmente attribuiva alla propria opera, dedicando il I libro alla disamina dell'amara situazione dell'Inghilterra del suo tempo e il II alla descrizione di un'altra isola che deve la propria felice e pacifica prosperità a un sistema economico e sociale radicalmente diverso (Mannheim, 1957; Firpo, 1977; Bacsko, 1979; Davis, 1981; Moreau, 1982; Comparato, 2005; Imbruglia, 2021).

Nato nel 1478, Moro fu umanista raffinato, autore di una versione inglese della *Vita* di Giovanni Pico della Mirandola composta dal nipote Gianfrancesco; amico fin da quando arrivò in Inghilterra nel 1499, dell'intellettuale forse più noto nell'Europa del primo Cinquecento, Erasmo da Rotterdam, che proprio a casa di Moro scrisse nel 1509 l'*Elogio della follia* e che rivede il testo di *Utopia* prima di favorirne la pubblicazione a Lovanio.

L'aspirazione alla pace religiosa ha accomunato Moro ed Erasmo: ne è traccia l'ampia tolleranza praticata a Utopia, dove ciascuno è libero di professare la fede che preferisce sebbene sia interdetta ogni forma di proselitismo per il timore che pubbliche prediche turbino la pace sociale.

Con Erasmo Moro condivideva l'anelito a un rinnovamento della vita religiosa e sociale: la rinascita degli *studia humanitatis* e un ritorno ai *fundamentalia fidei* avrebbero dovuto accompagnarsi a misure volte a realizzare quell'equità senza la quale non può esserci pace (Bainton, 1970; Margolin, 1995; Seidel Menchi, 1987). Moro però ben conosceva la vita politica: fu vice sceriffo di Londra, membro del Consiglio reale, tesoriere dello scacchiere, infine Lord Cancelliere tra il 1529 e il 1532 regnante Enrico VIII; fu la scelta di quest'ultimo di sciogliere il matrimonio con Caterina d'Aragona e unirsi ad Anna Bolena a spingere Moro ad abbandonare la carica. La sua opposizione a riconoscere il sovrano capo della nascente Chiesa d'Inghilterra e a disconoscere l'autorità del papa come imposto da Enrico VIII nell'atto di successione gli fruttò un'accusa di tradimento, l'incarcerazione nella Torre di Londra quindi, il 6 luglio 1535, la pena capitale (Bouyer, 1994).

Un'utopia è anche l'opera cui è stato a lungo associato il nome di Tommaso Campanella, *La città del Sole*, che ha avuto numerose stampe e ampia diffusione nell'Europa moderna al punto da risultare la più nota del filosofo calabrese. Anche in questo testo è messo in scena un dialogo, tra Ospitalario e Genovese, «nocchiero del Colombo» (Campanella, 2006a, p. 4), che racconta di essere fuggito dall'assalto degli abitanti di un'isola – Taprobana, l'odierna Ceylon, identificata all'epoca con Sumatra – dove è stato costretto a sbarcare ed essersi così imbattuto in uomini e donne armati che lo hanno condotto alla città del Sole.

Campanella è nato figlio di un ciabattino nel 1568 a Stilo, in Calabria, allora sottoposta alla dominazione spagnola; entrato giovanissimo nell'ordine domenicano, si è presto distinto per la dedizione agli studi (Ernst, 2002b; Frajese, 2002; Ricci, 2018). Infiammato dalla lettura del *De rerum natura iuxta propria principia* di Bernardino Telesio, lascia il convento per andare a Cosenza a conoscerlo ma arriva giusto in tempo per assistere al suo funerale. È l'inizio di un percorso che lo conduce prima a Napoli poi a Firenze, Bologna e Padova, dove, incarcerato, è obbligato a tornare in Calabria. Qui si è consumata la vicenda decisiva della sua vita: nel 1599, accusato di aver promosso una congiura volta a liberare la sua terra dal dominio della Spagna e istituire una repubblica ierocratica e comunista – della quale molti hanno considerato *La città del Sole* la rappresentazione – fu

imprigionato e tradotto a Napoli, riuscendo a salvarsi dalla pena capitale fingendo di essere pazzo. Seguirono lunghi anni di prigionia, prima a Napoli poi a Roma, mentre la sua fama cresceva e varcava i confini nazionali, al punto da attirare le visite di intellettuali di lingua tedesca come Tobias Adami e Kaspar Schoppe, interessati, sebbene per motivi diversi, alle sue opere. A Roma, in particolare, Campanella ebbe modo di avvicinarsi al papa Urbano VIII, Maffeo Barberini, che – a quanto si diceva allora nei sacri palazzi – si avvale delle sue competenze astrologiche. È a Urbano VIII che con ogni probabilità Campanella deve il buon esito della sua fuga in Francia, organizzata all'indomani della scoperta di una nuova congiura ordita in Calabria e nella quale era coinvolto anche un suo giovane allievo, Tommaso Pignatelli, anch'egli domenicano. Campanella ha trascorso i suoi ultimi anni a Parigi: qui ha conosciuto alcuni tra i più importanti filosofi francesi del primo Seicento, finendo anche per trovarsi con essi in contrasto, ha incontrato più volte il cardinale Richelieu che pare tenesse alle sue opinioni sulla politica italiana, è finalmente riuscito a pubblicare le sue opere, sistematicamente censurate e sequestrate in Italia eppure pervicacemente riscritte, emendate e integrate dallo Stilese. Qui morì, anziano, nel 1639; tra le ultime sue composizioni, l'oroscopo natale redatto per l'erede al trono, il futuro Luigi XIV, Re Sole, al quale è preconizzato un regno lungo, luminoso e pacifico.

Si ritiene che Campanella abbia scritto *La città del Sole* nel 1602, in volgare, nella prima, durissima, fase della sua lunga carcerazione; l'opera è stata stampata in latino solo nel 1623, da Adami a Francoforte, quindi a Parigi, a cura dello stesso Campanella, finalmente libero, nel 1637, come appendice al *De politica*, terza parte della *Philosophia realis*. Campanella riteneva *La città del Sole* un'immagine plastica di quanto scritto nel *De politica*, con la quale si prefiggeva di formulare i principi di una teoria alternativa sia al dilagante machiavellismo, la «empia ragion di Stato» che pretendeva di separare la politica dalla religione e dalla morale privandola di ogni nesso con un superiore principio di giustizia, sia al tradizionale aristotelismo politico, colpevole ai suoi occhi di negare che tutti gli uomini abbiano pari dignità, pretendendo che alcuni siano destinati a dominare e altri a servire «per natura».

Tra i Solari non esistono privilegi di nascita ma l'articolazione sociale e i compiti attribuiti a ciascuno corrispondono a una espressione sul piano sociale delle tre Primalità – Potenza, Sapienza e Amore –, i principi metafisici che animano la natura nel rispetto di quella che Campanella ritiene una precomprensione, tutta e solo razionale, della Trinità. Pon, Sin, Mor

sono i nomi dei sacerdoti che hanno cura, rispettivamente, «delle guerre e delle paci e dell'arte militare», «di tutte le scienze», «della generazione» (Campanella, 2006a, p. 7). Al vertice del potere c'è il Metafisico, chiamato anche Sole, principe sacerdote eletto dai suoi concittadini e scelto per la sua sapienza. Nelle sue opere politiche lo Stilese ha spesso attribuito al papa un primato sui sovrani secolari: questo, immagine vivente della ragione divina, è «capo» e guida dei regni ai quali, secondo una metafora organicistica alla quale lo Stilese più volte fa ricorso, compete la funzione di «braccia». Tale articolazione tra potere religioso e potere politico non c'è tra i Solari, il Metafisico è sia principe che sacerdote, né potrebbe essere altrimenti in una società tutta razionalmente organizzata, in cui i conflitti nati dalle divisioni figlie dell'«amor proprio» sono composti in un sistema unitario. I Solari infatti hanno deciso di «viver alla filosofica in commune» (ivi, p. 10): presso di loro vige la comunità dei beni e delle donne, in un'estensione a tutta la popolazione di quanto Platone nella *Repubblica* aveva previsto per i governanti della città, ciò per scongiurare la nascita dell'«amor proprio» e di divisioni. La generazione dei figli è regolata da pubblici ufficiali e deve essere autorizzata: essa è infatti ritenuta «ben publico, non privato» (ivi, p. 23), i bambini sono affidati a maestri che si occupano di loro.

Al lavoro manuale è riconosciuta piena dignità e ad esso ciascuno si dedica, uomini e donne, ma non per più di quattro ore al giorno, sufficienti alle necessità della popolazione. Campanella contrappone la dignitosa laboriosità dei Solari, presso i quali non ci sono schiavi, alla disparità che esiste in città come Napoli, dove pochi faticano oltre misura e molti vivono nell'ozio finendo per cedere al vizio. Agricoltura e marineria godono di grande reputazione e i Solari hanno imbarcazioni «che senza vento e senza remi caminano» (ivi, p. 36); tutti si dedicano inoltre allo studio «e chi più è eccellente si fa lettore» (ivi, p. 33). Hanno vita lunghissima e pochissime leggi, pene che valgano come «medicine» e non come punizioni e nessun boia, le rare condanne capitali sono eseguite con il concorso di tutti. La vita quotidiana scorre tra alloggi condivisi e pasti consumati in ampie sale che ricordano il desco conventuale familiare a Campanella fin dalla prima giovinezza. Comune è anche l'abbigliamento, un abito bianco, sobrio e castigato, che tutti indossano.

La religione dei Solari è assai semplice nella propria componente dogmatica: credono nell'immortalità dell'anima e in un aldilà in cui virtù e vizi siano ricompensati – sebbene non sappiano se le pene siano eterne –, nel libero arbitrio e «adorano Dio in Trinitate, dicendo ch'è somma Possanza, da cui procede somma Sapienza, e d'essi entrambi, sommo Amore», sebbe-

ne non abbiano ricevuto la Rivelazione. Una religione a un tempo razionale e naturale in tutto simile al cristianesimo, scrive Campanella, «che nulla cosa aggiunge alla legge naturale si non i sacramenti» (ivi, p. 54), capace, nei suoi auspici, di superare i conflitti religiosi che stavano funestando l'Europa del suo tempo.

Nel Seicento è apparsa anche la *La nuova Atlantide*, composta da Francis Bacon che, come Moro, è stato Lord Cancelliere: nato nel 1561, ricoprì tale carica sotto il regno di Giacomo I a partire dal 1618. Scrisse la sua utopia nel 1621, quando un processo per peculato ha interrotto la sua carriera politica; l'opera fu pubblicata nel 1627, un anno dopo la sua morte (Rossi, 2004). Anche *La nuova Atlantide* ha la forma di un racconto di viaggio: salpata dal Perù, una nave trascinata fuori rotta da venti impetuosi finisce in prossimità di un'isola sconosciuta. Ad accogliere i naufraghi uomini affabili che li conducono alla città di Bensalem. Gli abitanti dell'isola sono cristiani e conoscono la Scrittura, che hanno ricevuto venti anni dopo la resurrezione di Cristo contenuta in una piccola arca galleggiante giunta vicino a una spiaggia dell'isola, annunciata da un'alta colonna di luce sormontata da una croce. A Bensalem vivono anche alcuni ebrei, liberi di professare la loro religione. Bacon non si diffonde nel descrivere gli aspetti teologici e dottrinali del cristianesimo dell'isola, piuttosto insiste sulla moralità degli abitanti e sui loro costumi: non esistono postriboli né omosessualità, i matrimoni sono considerati validi solo se approvati dai genitori degli sposi, vietata la poligamia, in una società casta ed equilibrata la cui virtù è contrapposta ai vizi che al contrario allignano in Europa (Bacon, 1965a; 1975a; 1991).

A scandire la vita sono regole semplici e una morale condivisa, improntata a un cristianesimo scarno nella dottrina e nel culto, per i viaggiatori nuovo eppure antico perché originato dall'immediata ricezione della Scrittura.

Gli abitanti della nuova Atlantide sono gli eredi di un popolo antichissimo e serbano notizia di quanto avvenuto nei tempi più remoti; hanno scelto di celare la propria esistenza agli altri popoli ma non di rinunciare al sapere, coltivato dai membri della Casa di Salomone: tale istituzione ha il compito di estendere la conoscenza della natura al fine di aumentare il potere dell'uomo su di essa, in pieno accordo con il progetto delineato da Bacone nelle sue altre opere, la più nota delle quali è il *Novum Organon*. I ricercatori della Casa di Salomone dispongono di caverne ampie e profonde per raffreddare i corpi o produrre metalli inesistenti in natura, laghi artificiali, di acqua dolce o salata, per rifornirsi di pesci o uccelli palustri, pozzi in cui l'acqua è mischiata a soluzioni minerali perché acquisisca proprietà

terapeutiche, laboratori in cui produrre farmaci capaci di curare le più varie infermità. Lungo è l'elenco dei ritrovati dei quali dispongono gli abitanti dell'isola: forni, camere prospettiche, lenti per vedere da lontano o da vicino, strumenti musicali sconosciuti agli Europei, apparecchi in grado di amplificare l'udito, macchine semoventi, veicoli aerei e sottomarini. Tali straordinarie scoperte sono state possibili grazie alla collaborazione tra quanti appartengono alla Casa di Salomone, che assolvono a compiti diversi: c'è chi procura notizia di quanto scoperto da altri popoli, chi cerca nei libri, chi si cimenta in nuovi esperimenti, chi ordina in "tavole" gli esperimenti altrui, chi ne ricava applicazioni tecniche, chi riconduce questo lavoro a una teoria sistematica, formulando assiomi e regole generali.

Bacone delinea il modello di una società scientifica basata sulla cooperazione tra ricercatori che abbiano compiti e competenze diverse e seguano un metodo comune fondato sull'osservazione dei fenomeni e sulla verifica sperimentale delle ipotesi. Nella *Nuova Atlantide*, come nelle altre sue opere, si nota la distanza tra tale metodo e quello effettivamente praticato dagli scienziati del primo Seicento: il rifiuto opposto dal Lord Cancelliere alla filosofia della natura di stampo qualitativo tipica del naturalismo rinascimentale italiano, il ripudio di ogni essenzialismo e la decisa presa di distanza rispetto alla fisica di tradizione aristotelica – della quale è respinto anche l'impianto logico-metodologico – non trova un approdo nella concezione quantitativa e matematica della natura alla quale sarebbe giunto Galileo Galilei. Il lascito di Bacon consiste soprattutto nell'aver insistito sul nesso tra conoscenza della natura e sviluppo della tecnica, nella ferma convinzione che la disponibilità di nuovi strumenti avrebbe portato giovamento all'umanità, rendendo possibile curare malattie ancora non debellate, spostarsi velocemente e con sicurezza, alleggerire il lavoro fisico dalla fatica che gli è connaturata, e nell'aver sostenuto che tale impresa non può essere il frutto dell'ingegno di un uomo geniale ma il risultato di un lavoro collettivo e organizzato (Farrington, 1952; Rossi, 1995, 2004). Promuovere tale impresa spetta, a Bensalem, allo Stato e ai suoi dirigenti più sapienti e avveduti, talmente accorti da vigilare anche su quali notizie rivelare ai loro concittadini, vincolati da un giuramento che li obbliga a non divulgare scoperte che si è deciso di mantenere segrete.

La penetrazione tra elaborazione di un progetto politico di riforma profonda dello Stato e descrizione di un modello ideale si ha nella *Repubblica di Oceana* di James Harrington (1983; cfr. anche Matteucci, 1962; Davis, 1981). Nato nel 1611 nel villaggio di Upton nel Northamptonshire in una famiglia della nobiltà terriera, appena ventenne, orfano di entrambi i

genitori, Harrington abbandonò gli studi di diritto a Oxford per viaggiare: soggiornò in Olanda, dove frequentò le corti dell'Orange e della regina di Boemia, nella Francia di Luigi XIII e di Richelieu, in Italia, a Roma e a Venezia, dove osservò con interesse gli istituti rappresentativi e il sistema di rotazione delle cariche della Repubblica. Al suo ritorno in Inghilterra era in atto lo scontro tra re e Parlamento, vissuto da Harrington con sofferenza personale: era sinceramente legato al sovrano Carlo I ma idealmente vicino alla fazione repubblicana.

Oceana appare nel 1656, dopo la morte di Carlo I, scritta nel fuoco di uno scontro politico durante la crisi della monarchia che ha visto affermarsi Cromwell e i *levellers*. Harrington delinea una repubblica diversa rispetto a quella prospettata dai rivoluzionari puritani, basti pensare al carattere temporaneo delle cariche elettive che egli immagina, in netta alternativa alla disposizione con cui Cromwell fu nominato a vita Lord Protettore. Harrington affidò il testo di *Oceana* a tre diversi editori ma fu possibile stamparla solo grazie all'intercessione della figlia dello stesso Cromwell, alla quale Harrington propose di dedicare l'opera.

Oceana è il nome con il quale è indicata l'Inghilterra, mentre il territorio che si estende oltre i suoi confini settentrionali, Marpesa, e l'isola vicina, Panopea, indicano Scozia e Irlanda: la corrispondenza tra isola letteraria e reale è scoperta, nessuna possibilità di equivocare. Moro colloca la "sua" isola nell'Atlantico, Campanella nell'Oceano Indiano, Bacon nel Pacifico, alla ricerca di uno spazio fisico in cui collocare un "altrove" sempre più difficile da situare con l'estendersi delle scoperte geografiche, Harrington non introduce la sua utopia con un nuovo racconto di tempeste e navi che smarriscono la rotta.

Oceana è una repubblica: tale regime politico è diretta espressione del suo sistema economico. Harrington ritiene che la sostanziale eguaglianza economica garantita da un'equa divisione delle terre tra molti contadini-proprietari offra ampie garanzie di stabilità e sicurezza sociale a condizione che le corrisponda un'uguaglianza sul piano politico, possibile solo in una repubblica in cui sia in vigore l'elettività delle cariche e la loro rotazione e un accorto bilanciamento dei poteri. La base socio-economica della repubblica di Harrington è molto simile a quella che a suo giudizio connota l'Inghilterra ed è costituita dalla stessa classe sociale alla quale anch'egli appartiene, la *gentry*, la piccola e media nobiltà terriera, spesso di recente formazione, economicamente attiva, omogenea in virtù dei comuni interessi e numerosa a sufficienza da permettere una condizione di equilibrio, il cosiddetto *balance* (Giuntini, 1979; Schiavone, 1985).

L'utopista Harrington attribuisce un primato al piano economico: chi è in grado di produrre le ricchezze – in questo caso i contadini proprietari – può ottenere il consenso dei propri concittadini semplicemente perché può soddisfare i loro bisogni materiali. È in virtù di tale principio che in *Oceana* si permette di schernire il coevo Thomas Hobbes – il cui *Leviathan* era apparso nel 1651 –, tradizionalmente annoverato tra i campioni del “realismo” in politica, perché quest'ultimo ritiene che aver stipulato un patto costituisca condizione sufficiente affinché esso sia rispettato: chi fosse in grado di nutrire il popolo, «questa bestia dal gran ventre», «può ben sbeffeggiare l'uomo che immagina di ricevere il suo potere dal patto» (Harrington, 1985, p. 105). Solo un'alleanza tra nobili proprietari terrieri può garantire pace e sicurezza, scrive Harrington descrivendo una repubblica che pare avere i tratti di un progetto politico vero e proprio: spicca ad esempio l'attenzione al diritto allo studio e all'istituzione di scuole pubbliche, che prevedano obbligo di frequenza e assistenza gratuita per i meno abbienti.

Dopo la morte di Cromwell Harrington ha intensificato l'impegno politico nello sforzo di salvare l'ordinamento repubblicano e spingendo affinché venissero adottate alcune delle proposte avanzate in *Oceana*, in particolare un sistema rappresentativo e cariche elettive frutto di elezioni a scrutinio segreto. Si coglie qui un'eredità del giovanile soggiorno veneziano e della lettura di politici italiani come Machiavelli e Donato Giannotti, citati e discussi in *Oceana*. Harrington si adoperò in un'attività pubblicistica e organizzativa che sfociò nella costituzione del Rota club, al quale appartenevano membri influenti della società londinese. Nel 1660, con la “resurrezione” del Lungo Parlamento, il Rota cessò le sue attività e Harrington si ritirò a vita privata, ma un'accusa di cospirazione lo condusse a una dura carcerazione, segnata dalle brutalità subite in prigione. Morì nel 1677, dopo anni dolorosi. Suo primo biografo è stato il filosofo irlandese John Toland mentre l'impianto costituzionale descritto in *Oceana*, grazie a William Penn, sarebbe diventato un modello per i primi Stati nati sul continente americano, Carolina, New Jersey e Pennsylvania.

Fonti

Bacon (1954; 1965a; 1975a; 1991); Bodin (1964-97; 1964; 1988; 1997); Campanella (2006a); Erasmo da Rotterdam (1989; 2014); Harrington (1985); More (1971; 1994; 2000); Rheticus (1596).

Bibliografia

Baczko (1979); Bainton (1970); Bouyer (1994); Comparato (2005); Davis (1981); Ernst (2002b); Farrington (1952); Firpo (1977); Frajese (2002); Giuntini (1979); Imbruglia (2021); Mannheim (1957); Margolin (1995); Matteucci (1962); Moreau (1982); Ricci (2018); Rossi (1995; 2004); Schiavone (1985); Seidel Menchi (1987).



Viaggio

di *Mariafranca Spallanzani*

I

Il Quattrocento e il Cinquecento. Perché viaggiare?

Viaggiare? Nulla di più comune e quotidiano.

Si viaggia per il piacere di esplorare altri luoghi e conoscere altri popoli, altri usi, altre tradizioni; per scopi commerciali, politici, religiosi e militari; per passione, per amore, per inquietudine, per curiosità e per interesse. Si viaggia alla ricerca dell'avventura e per lo stesso amore di viaggiare; per divertirsi e perdersi, istruirsi, formarsi, cambiare vita, conoscersi e riconoscersi «nel gran libro del mondo». Ma si viaggia anche per dimenticare, dimenticarsi e stordirsi, per fuggire o per tornare, per sopravvivere e per non morire. Si viaggia a piedi, a cavallo, in carrozza, in treno, in auto, in nave, in aereo. Ma si viaggia anche su barconi pieni di dolore e di miseria.

Se pure il viaggio è nel movimento, si può viaggiare anche senza muoversi, sfogliando le pagine di un libro in quell'esperienza così particolare che ci porta a «uscire da noi stessi» che è la lettura, come affermava Marcel Proust (1987, p. 35), o ammirando in un quadro «nuovi paesaggi con occhi altri, occhi di cento altri, e vedendo i cento universi che vedono gli occhi di cento altri»: questo è il solo viaggio vero, scriveva nella *Recherche* (Proust, 1988, III, p. 85).

Ma si viaggia anche con la fantasia su macchine volanti se le fiale piene di rugiada non funzionano, come faceva Cyrano de Bergerac per raggiungere la Luna e realizzare così il suo sogno di novello Icaro; si viaggia a cavallo di una palla di cannone sfrecciando a volo d'uccello a migliaia di chilometri sopra il campo di battaglia, come faceva il Barone di Münchhausen nel romanzo di Raspe; si viaggia su navi, mercantili e zattere tra le varie terre dei pregiudizi degli uomini e delle assurdità dei sistemi sociali, come faceva Gulliver; si viaggia su quel "mostro sottomarino" che è il Nautilus in

compagnia del capitano Nemo in un viaggio pieno di scoperte, imprevisti e avventure; si viaggia con il professor Lidenbrock fino al centro della Terra su una zattera che galleggia sull'acqua e sulla lava incandescente.

Nulla di più comune e più fluido del viaggiare, dunque, libero come esso si dà tra le forme dello spazio e del tempo e dai confini della realtà: nulla di più universale fin dall'antichità, che ci ha consegnato in Odisseo il modello sublime ed eponimo del viaggiatore e in Enea la figura straordinaria, dolente e, insieme, vittoriosa, del profugo. Nulla di più avvincente della letteratura di viaggio, nulla di più vario dei suoi generi: dalle cronache dei diari alle relazioni dei viaggi scientifici, dai resoconti delle spedizioni alle narrazioni dei viaggi sentimentali, dalle divagazioni fantastiche e satiriche dei viaggi immaginari ai romanzi dei viaggi di formazione, dalle lettere del *Grand Tour* alle elegie dell'esilio o a quelle del ritorno.

E tuttavia nulla di più liquido e sfuggente di una teoria del viaggio: come definire la natura, il metodo, le finalità di ciò che è così vago e indeterminato? Nella sua dinamica spazio-temporale e nelle infinite trasformazioni che induce nel viaggiatore, il viaggio è metafora della vita stessa nel suo continuo esperire e nella sua densa temporalità, come afferma George Santayana (2013); tanto che il viaggiatore, con il suo coraggio e la sua intraprendenza, è figura per eccellenza dello "spirito libero". «*Viaggiare*, in ogni senso; "incostante e fugace" – per un certo periodo. Di tanto in tanto riposare sulle proprie esperienze, digerirle», scriveva nel 1882 Nietzsche (1982, p. 36).

Il fatto è che, nel passaggio dall'esperienza del viaggio alla sua concettualizzazione in una teoria, la nozione si complica, la teoria implicando l'idea dello spostamento spazio-temporale, ma rinviando anche alla ricerca della definizione, difficile se non impossibile, di tutta una serie di trasformazioni personali del viaggiatore per nulla scontate ed uniformi che, attraverso il viaggio, modificano profondamente lo stato della sua emotività, l'ordine dei suoi valori e il sistema dei suoi riferimenti. Lo diceva Claude Lévi-Strauss (2008, p. 92): il viaggio è iscritto nello spazio e nel tempo ma anche nella gerarchia sociale. «Il *déplace*, mais aussi il *déclasse*». Il colore e il sapore dei luoghi non possono essere dissociati dal "rango" sempre imprevisto che essi assumono per il viaggiatore che ne fa esperienza.

Insomma, se il viaggio è un'esperienza comune e generale, la teoria è un problema serio e complesso anche per la metaforica così ampia che la complica, la densa ontologia che la sostiene, e le diverse finalità di cui tale esperienza è investita tra il piacere e l'istruzione. Gli antichi lo sapevano bene. Lo sapeva bene Erodoto, viaggiatore infaticabile in Egitto, in Fenicia,

in Mesopotamia, in Italia e sulle coste del Mar Nero per raccogliere materiale storico ed etnografico con l'idea di conservarne la memoria nelle *Storie*, «impedendo così che avvenimenti determinati dall'azione degli uomini finissero per sbiadire col tempo e che perdessero la dovuta risonanza imprese grandi e degne di ammirazione realizzate dai Greci come dai barbari» (Erodoto, 2006, I, I, p. 9). Lo sapeva bene Platone, lui stesso viaggiatore-filosofo a Siracusa per ben tre volte. Nel libro XII delle *Leggi*, sentiva infatti il dovere di regolamentare il viaggio «in altre regioni e in altri luoghi»: solo per motivi politici e di pubblica utilità, affermava per bocca dell'anonimo Ateniese, e solo per uomini maturi investiti di ruoli ufficiali dello Stato o del compito di osservatori, convocati poi, per il bene della patria, a riferire al Consiglio dei Magistrati le notizie raccolte nei paesi stranieri sulla loro legislazione e la loro amministrazione (Platone, 2005, XII, *passim*). E lo sapeva bene Seneca, il filosofo dell'indifferenza davanti alla sorte e dell'atarassia: se il viaggiare era per lui cosa indifferente, il viaggio era talora dannoso se accompagnato, come è spesso, dal tumulto delle passioni. «Devi cambiare animo, non clima», scriveva a Lucilio. «Per quanto tu abbia attraversato un grande mare, per quanto "terre e città siano lontane", come dice il nostro Virgilio, i tuoi difetti ti seguiranno dovunque giungerai. [...] È più importante chi tu sia che dove tu sia giunto, e perciò a nessun luogo dobbiamo abbandonare il nostro animo». L'uomo è cittadino del mondo, e ciò che va cercando non è in un altro luogo, ma in sé stessi (*Epistolae ad Lucilium*, XXVIII: cfr. Seneca, 2015).

Agostino lo traduceva nei termini cristiani di un *itinerarium in Deum* che scioglie nella beatitudine del ritorno alla verità del maestro interiore l'inquietudine del cuore umano, lanciato in questo mondo come in «un mare tempestoso». «Ho abbandonato tutto e ho ricondotto la nave, sia pure tutta squassata, alla desiderata quiete», scriveva nel *De beata vita* (Agostino d'Ipbona, 1995, p. 26). «Iter fidei», «ambulare ad veritatem»: questo il viaggio del vero cristiano, non il vagare erratico dell'uomo di carne spinto dalla vana curiosità e da una colpevole «oculorum concupiscentia» (*Confessiones*, X, 41). «Iter ad Deum»: questo l'itinerario che trasforma la *peregrinatio* lacrimosa e travagliata della vita in valore assoluto. «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» (I, 1).

1.1. PERCHÉ VIAGGIARE? TRA DESIDERIO DI CONOSCERE E CONDANNA DELLA VANITÀ

Perché viaggiare, allora, se il viaggio è segno di un'inquietudine dell'animo ed effetto di una curiosità colpevole? Perché non fermarsi, se non si può

trovare autenticità e realizzazione se non nel riposo in sé stesso o nell'ascolto del maestro interiore? La questione è seria, iscritta come è, in fondo, nel dilemma sul valore del desiderio di conoscere, secondo Aristotele principio dinamico della filosofia stessa, secondo Agostino, invece, principio inutile e vano se alimenta una conoscenza intellettuale fine a sé stessa, distogliendo l'anima dal sapere superiore «in interiore homine». Il Medioevo tace. Viaggiare per raggiungere luoghi sacri in pellegrinaggi religiosi, certo, o intraprendere una *peregrinatio academica* verso le sedi auguste del sapere visitando dotti e sapienti al fine di apprendere da loro dottrina e virtù, certo. Ma manca ancora una teoria del viaggio che lo legittima in quanto tale.

È Petrarca che, nel primo Umanesimo, apre la questione teorica dei viaggi, ancora tutta tra elogio della curiosità e condanna della vanità – «pereginationes ancipites», le chiama –, interrogandosi alla prima persona sui loro vantaggi e sui loro svantaggi, lui che visse in «un'instabile mobilità» tutta la sua esistenza, una lunga e inquieta *peregrinatio* del corpo e dell'anima, simile, affermava, a quella di Ulisse (*Familiare*, I, 1). Ma quale giovamento da tanti viaggi e da tanti «errores», si chiedeva? Vantaggi, certo, come scriveva all'amico Francesco Bruni di ritorno da Venezia: nuove conoscenze, nuovi paesaggi, nuove esperienze che alimentavano la sua curiosità giovanile. Ma molto più numerosi gli svantaggi, confessava ormai stanco e ormai vecchio (*Seniles*, VIII, 1): quante fatiche, quante spese, quanti pericoli e quanto tempo perso, sottratto alle lettere e all'amicizia. Da qui la risoluzione apparentemente paradossale di intraprendere nuovi e lunghi e frequenti viaggi, ma attraverso «i libri e con l'immaginazione», molto più vasta e molto più accesa della visione degli occhi (IX, 2). Ma non c'è riposo per Petrarca nemmeno nella lettura e nella scrittura. «La fatica continua e l'applicazione sono l'alimento dell'animo mio. Quando comincerò a rallentare e cercare riposo, tieni per certo», scriveva a Boccaccio, «che cesserò di vivere» (XVII, 1). E lo teorizzava ancora nella celebre lettera ai posteri, a cui confessava di essere incapace di fermarsi («stare nescius») non tanto per raggiungere e rivedere luoghi già visti, quanto «per cercare, come fanno i malati, di rimediare al *tedium vitae* cambiando luogo» (XVIII, 1: *Posteritati*). «Sum peregrinus ubique», senza dimora e senza pace (*Epistulae metricae*, III, 19). L'ascesa al Monte Ventoso, nel suo itinerario periglioso verso la sommità, restituisce per allegoria i tormenti interiori del poeta che, con le *Confessioni* di Agostino in mano, condanna la vanità dei viaggiatori che ammirano le cime dei monti e i flutti dei mari «et reliquunt se ipsos» (*Familiare*, IV, 1; cfr. Petrarca, 2004).

Anche Erasmo viaggia incessantemente: viaggia da studente, da mo-

naco, da precettore, da scrittore, da sodale, ma anche da avversario e da nemico. Viaggia da Parigi a Londra a Oxford a Orléans a Lovanio. Viaggia in Italia realizzando un desiderio coltivato fin dall'adolescenza: tre anni tra Torino, Bologna, Venezia e Roma. Torna poi in Inghilterra, a Londra e a Cambridge, dove trova molti amici, ma riprende poi i suoi viaggi in Germania lungo il Reno per raggiungere Basilea; poi i suoi viaggi e i suoi soggiorni nei Paesi Bassi alla ricerca di riposo. Viaggi febbrili e perigliosi, ma anche gloriosi ed eccitanti; soggiorni tumultuosi ma anche sereni, studiosi e trionfali; incontri decisivi ed entusiasmanti, ma anche relazioni fredde se non sgradevoli; accoglienze trionfali, ma anche momenti di tensione; amicizie d'elezione e collaborazioni fruttuose, ma anche addii malinconici e aspre ostilità. In Erasmo ci sono tutte le strade d'Europa, nelle sue opere l'eco di tanti viaggi e il rilievo delle sue numerose amicizie con gente del libro, uomini di religione e di cultura. Come non sentire ancora nel *Moriae Encomium* il rimbombo degli zoccoli del cavallo su cui Erasmo attraversa le Alpi per ritornare dall'Italia in Inghilterra e, per non sprecare tempo, pensa «di tessere un elogio scherzoso della Follia», critica lucianesca della condizione umana e di un cristianesimo corrotto? E tuttavia Erasmo non consegna vere e proprie teorie del viaggio, pur fornendone vari elementi descrittivi densi di significato. Come il magnifico adagio “alla Blumenberg” che tanto piacerà a Schopenhauer: «*Naufragium feci, bene navigavi*» tradotto da Diogene Laerzio (*Adagia*, II, IX, 78), in cui l'immagine del naufragio viene assunta per metafora ad indicare le tragedie della vita che possono trasformarsi in fortuna. Cenni al viaggio, ancora, nei *Colloquia*: alle fatiche dei viaggi e ai loro pericoli (*Naufragium*), ai loro vantaggi pari ai loro svantaggi con la predilezione tutta umanistica per i viaggi “sulla carta” (*Colloquium senile*); cenni alla diversità dei costumi dei vari popoli conosciuti in viaggio (*Opulentia sordida*). E una dura condanna di quella “malattia” collettiva che sono i pellegrinaggi religiosi, intrapresi per superstizione, ipocrisia, credulità e diletto («*stultitia*»), non certo per zelo religioso o elevazione dell'animo («*animi gratia*»; *Peregrinatio religionis ergo*): occasione per Erasmo di valorizzare i caratteri di un cristianesimo autentico, semplice e tutto interiore, come quello di Menedemo che resta a casa assolvendo ai propri doveri, mentre Ogige va a Campostela. Contraddizione tra la condanna erasmiana dei pellegrinaggi e, più in generale, dei viaggi e la vita di Erasmo “cittadino del mondo” e pellegrino verso la Città celeste, sempre in viaggio tra le città dell'Europa più colta? O, forse, condanna dell'errare senza metodo e senza senso, per pura distrazione: follia. «*Peregrinatus Solon, errasse Ulysses*», come Erasmo ricorda nel *Panegyricus ad Philippum* (1504).

1.2. L'ETICA DEL VIAGGIO. TRA COSTANZA E PRUDENZA

Ma è il Cinquecento delle *Artes/Rationes Apodemicae* che, in Germania, in Inghilterra e in Svizzera, assume il viaggio come vero e proprio oggetto teorico, sottraendolo al giudizio del moralista come alla metaforica esistenziale o alla condanna agostiniana ed erasmiana, e consegnandolo, piuttosto, a una concettualizzazione nuova che trova nelle idee di educazione e formazione la ragione e la legittimazione del desiderio di viaggiare, e articola in una serie di norme il metodo per regolarlo in modo coerente, lontano quindi dal vagabondaggio senza meta, ma anche dalla mera soddisfazione del piacere della distrazione (Morice, 2016). Numerosissimi alla fine del Cinquecento, in particolare in Germania, in Svizzera e in Inghilterra, sono i testi di questa arte «apodemica» che definiscono i criteri del viaggio «utile» e formativo e consegnano regole pratiche per realizzarlo (Stagl, 1995). Come la *Methodus apodemica* (1577) di Theodor Zwinger, un'opera in cui l'autore sottolineava il valore formativo del viaggiare «cum fructu», strumento di elevazione intellettuale e occasione per l'acquisizione di nuove conoscenze scientifiche non meno che osservatorio politico e culturale d'eccellenza di realtà interessanti, in particolare di quei centri di valori etici, politici e civili che erano le città come Basilea, Padova, Parigi e Atene (Campos Boralevi, Lagi, 2010). Come la *Epistola ad Philippum Lanoyum* (1578) di Giusto Lipsio, pubblicata poi con il titolo *De ratione cum fructu peregrinandi* (1610; cfr. Lipsius Justus, 1586), in cui l'autore poneva con Omero il piacere e l'utilità del viaggio vero e autentico («vere peregrinari») sotto il segno della prudenza, della scienza e dell'edificazione dei costumi («prudentia, scientia et mores»): un'esperienza di conoscenza e di giudizio da condurre con metodo attraverso l'osservazione, l'ascolto e l'interrogazione, che convoca il passato per spiegare il presente; un'esperienza di vita, in cui la gloria e la virtù degli uomini di contrade lontane, in questo caso l'Italia, alimentano il desiderio di gloria e di virtù del viaggiatore, e la gentilezza e la civiltà dei loro costumi contibuiscono a perfezionare il suo stile di vita; un'esperienza di resistenza morale addestrata ad evitare i loro vizi e i loro difetti, agendo sempre con discrezione ed evitando in ogni modo dissipazione e distrazione. Bacone andava anche oltre, indicando nella crescita interiore il frutto più importante del viaggiare: diventare un uomo esperto del mondo e saper vedere «più lontano», «sentire te in dies fieri meliorem». Lo scriveva nella lettera a Rutland del 1595 (Bacon, 2011, II, pp. 9-15 *passim*), in cui rispondeva alla «questione ormai comune» sull'utilità dei viaggi adducendo con la tradizione il piacere della scoperta di belle città, la conoscenza di

nuove lingue e nuovi costumi, ma, soprattutto, valorizzando l'esperienza del diverso e del lontano come un'esperienza che «nella filosofia morale si chiama *cultum animi*». Nel saggio *Of Travel*, pubblicato nel 1625 nella terza edizione degli *Essayes or Counsels, Civill and Morall*, Bacone diventava anche precettore del giovane destinato al *Grand Tour*, indicandogli una serie di regole pratiche – imparare le lingue straniere, avvalersi di un libro-guida, frequentare gente del luogo e gente in posizione, visitare luoghi di cultura e luoghi carichi di storia, non trascurare i divertimenti, tenere un diario ecc. – per favorire la tranquillità del viaggio e valorizzarne l'utilità, in modo che esso potesse diventare davvero «una parte dell'educazione per i giovani e una parte dell'esperienza per i più vecchi» (cfr. Bacon, 1996c).

Si afferma così la forma del *Grand Tour*: un viaggio di parecchi anni intrapreso da giovani aristocratici, specialmente inglesi, che, accompagnati dai loro precettori, percorrono le strade del continente per perfezionare la loro educazione a contatto con le grandi culture d'Europa, in particolare in Italia con le sue antichità e le sue «terre scolpite dall'acqua e arse dal fuoco», come Goethe definirà la Sicilia, e in Francia con i costumi raffinati dei suoi abitanti e la sua mondanità sofisticata (Boutier, Moureau, Beaurepaire, 2004; Babel, Paravicini, 2005). Ne aveva redatto il testo di fondazione già nel 1611 l'eccentrico viaggiatore inglese Thomas Coryat, ma è Richard Lassels, prete cattolico, viaggiatore e precettore, che nel suo *Voyage of Italy* (1670) ne dà la definizione e ne diffonde il canone: il *Grand Tour* allarga infinitamente la conoscenza del giovane gentiluomo offrendogli un'ampia esperienza del mondo come «un grande libro», ne mette alla prova la resistenza fisica e la presunzione nazionale e culturale, rafforzandone corpo e anima e consegnandogli una vigorosa lezione di cosmopolitismo. Un'educazione attraverso l'esperienza che integra l'istruzione dei libri e rende il giovane viaggiatore saggio della saggezza dei popoli migliori, «facendo buon uso del mondo».

1.3. VIAGGIATORI TRA LA FINE DEL CINQUECENTO E IL SEICENTO. MONTAIGNE E DESCARTES LETTORI DEL «GRANDE LIBRO DEL MONDO»

Alla fine del Cinquecento arriva finalmente Montaigne scrittore, filosofo e viaggiatore lui stesso, e sul viaggio rovescia le prospettive tradizionali e trasgredisce ogni possibile concettualizzazione apodemica, l'accento sull'esperienza personale: nessuna regola, nessun precettore e nessun metodo; nessuna condanna moralistica e nessun rimorso religioso; nessuna finalità culturale se non «l'esercitarsi continuo dell'anima nell'osservazione di co-

se ignote e nuove», come scriveva negli *Essais*. Certo, il piacere di viaggiare è segno di inquietudine, di irrisolutezza e di incostanza (Montaigne, 1992a, III, 9, p. 1317): Montaigne lo riconosce con gli stoici antichi – che tuttavia non avevano esitato a viaggiare, osserva con sottile ironia – e con le riserve dello stoicismo cristiano. Ma non sono forse queste, inquietudine e irrisolutezza, le qualità predominanti nell'uomo?, si chiede con gli scettici antichi e con gli argomenti dello scetticismo. Certo, anche per Montaigne il viaggio è scuola di formazione come per i teorici dell'arte apodemica: e tuttavia non attraverso il precetto morale o l'ordine di «una ragione guastafeste» (ivi, III, 9, p. 1329), ma, piuttosto attraverso l'osservazione viva e partecipe della «diversità di tante altre esistenze, tante fantasie e tante usanze» e l'esperienza della «perpetua varietà di forme della nostra natura» (*ibid.*: una replica al *De constantia* di Lipsio?). Il viaggio, infatti, è innanzi tutto incontro di uomini e di costumi, di teste e di punti di vista. Anche osservazioni di luoghi e monumenti, certo, ma in quanto testimonianze della storia umana, giacché «case e statue e cielo e terra, sono pur sempre uomini» (*ibid.*). L'osservazione della molteplicità e diversità infinita delle storie e delle espressioni della natura umana – «tant d'humeurs, de sectes, de jugemens, d'opinions, de loix et de coustumes» (ivi, I, 26, p. 201) – è infatti esperienza antropologica fondamentale per il viaggiatore che, proprio nella diversità e nella varietà, si forma in quanto uomo *divers et ondoyant* e si riconosce nella molteplicità «dei mille modi di vita» degli altri come essere la cui forma è quella di non averne alcuna (ivi, II, 18, p. 888).

Montaigne lo dice attraverso la metafora del «libro del gran mondo» che squaderna la varietà e la pluralità degli uomini con tutte le loro differenze, oscillazioni e contrasti come un immenso repertorio per la riflessione e l'autoriflessione, e si offre come il mezzo d'elezione per la conoscenza e la formazione di sé attraverso gli altri (Van Den Abbeele, 1992). Con Cicerone e Plutarco Montaigne lo consegna alla pedagogia umanistica di una cultura tutta mondana dell'anima, acquisita ed esercitata nell'osservazione instancabile, «les yeux partout», nella «comunicazione con gli altri», nel commercio con gli uomini e nei «viaggi in paesi stranieri»: scuola di novità e varietà, lezione di modestia e di «pertinenza», «prova» di resistenza fisica ed esercizio del giudizio, reso sempre più fine e autonomo «sfregando e limando il nostro cervello con quello degli altri» (Montaigne, 1992a, I, 26, p. 201).

Del resto, lo scrive anche alla prima persona singolare come viaggiatore, e lo scrive senza reticenze: è la sua stessa «indole, avida di cose nuove e sconosciute», che «alimenta in me il desiderio di viaggiare. [...] E rispondo

in generale a chi mi domanda la ragione dei miei viaggi che so bene quello che fuggo, ma non so ciò che cerco». Come dice lui stesso nel capitolo *De la vanité* (III, 9), Montaigne viaggia non per istruirsi, ma per fuggire dal peso «del governo della casa», dalla monotonia «dei doveri dell'affetto coniugale» usurati dall'abitudine, e dallo spettacolo di corruzione e decadenza dei costumi della Francia del suo tempo, lacerata dalle guerre civili e religiose: buone ragioni per viaggiare e per distrarsi, cercando un altrove e per rimpiangere di dover tornare. Ma tutto questo non basta. Sono la ricerca della varietà e della diversità, il piacere «di un'altra aria», il gusto del cambiamento che lo guidano e lo sostengono nei suoi viaggi, «libero e senza legami», indifferente ai cambiamenti atmosferici – pioggia, fango, clima, «qualsiasi cielo è per me lo stesso» –, contegnoso nel mostrare i segni dell'affaticamento e del dolore dovuto agli accessi della malattia, «socievole all'eccesso», tutto tatto, tutto orecchi e tutto occhi per nuovi incontri, nuove esperienze e nuove variazioni, in una forma scettica di relativismo culturale e in una forma aurorale di cosmopolitismo antropologico per cui, scriveva, «ritengo tutti gli uomini miei compatrioti, e abbraccio un polacco come un francese: posponendo questo legame nazionale a quello universale e comune. Non sono un patito della dolcezza del paese natale» (ivi, III, 9, p. 1296): i costumi dei vari popoli non sono valori assoluti, ma sono funzione del tempo e dello spazio, espressione di un insieme di tradizioni locali e di pratiche sociali (Ordine, 2018).

Così, il viaggio in Italia attraverso la Svizzera e la Germania, che Montaigne intraprende nel 1580 verso luoghi di acque termali ben noti al fine di curare il male della pietra che lo affliggeva, diventa esperienza ed esercizio del mondo da parte del viaggiatore che osserva e riflette, partecipa e organizza, si diverte e si rammarica sempre a viso aperto negli incontri con gente nuova e nelle circostanze diverse in cui si trova, nessuna riserva, nessuna reticenza, nessuna prudenza e nessuna cautela alla Giusto Lipsio, ma un'espansione del piacere di gustare «un'altra aria» che fa dimenticare la malattia. Ne restituisce l'itinerario e la cronaca il *Journal de voyage*, diario di viaggio forse non destinato alla pubblicazione (fu pubblicato solo nel 1774 dal manoscritto trovato in modo fortuito) e testo eteroclito, redatto in parte da un segretario molto zelante e in parte da Montaigne stesso che, nel viaggio di ritorno attraverso la Toscana, lascia addirittura il francese e scrive in italiano, lingua a lui nota per via delle sue letture: “biografia del viaggiatore” e, insieme, “romanzo” di formazione (Garavini, 1983) che fornirà materiali e riflessioni per arricchire le nuove edizioni degli *Essais*, in particolare per il capitolo *De la vanité*. Un viaggio a cavallo – «io sto a

cavallo senza smontare, sebbene soffra di coliche, e senza annoiarmi, otto e dieci ore» (Montaigne, 1992a, III, 9, p. 1298) –, in compagnia di amici e parenti e carichi di libri, con lunghe soste in luoghi termali e lunghe deviazioni – «non traccio alcuna linea precisa, né dritta, né curva» –, che si snoda tra la Francia, la Svizzera e la Germania, e che in Italia, attraverso Trento, Verona, Vicenza, Padova, Venezia, Ferrara, Bologna, Firenze, Siena, culmina con il soggiorno a Roma, non certo la Roma gloriosa dell'antichità, come osservava Montaigne dolente, ma la Roma desolata «del suo sepolcro». Lo riferisce il segretario, che non nasconde con sottile ironia anche lo sconcerto di Montaigne, che pure si professa cattolico fedele alla Chiesa di Roma, davanti al fasto e alle vuote forme delle cerimonie religiose a cui assiste – la messa e l'udienza papale, ad esempio –: cerimonie «più magnifiche che devote». A Roma Montaigne occupa il suo tempo «a studiare Roma», quella Roma «bastarda» così diversa dalla Roma «immortale» che non cessa tuttavia di «amare e venerare»: si informa sulle diverse istituzioni, ne osserva gli abitanti, ne confronta i costumi con quelli di altre città, ne contempla le rovine con malinconia e un senso profondo di sconforto che diventa anche meditazione amara sulle alterne vicende della storia e sulla caducità della gloria degli uomini. Montaigne di ritorno da Roma la ricorderà negli *Essais* come l'unica «città comune e universale in cui ciascuno è a casa sua», dichiarandosi fiero di essere stato nominato cittadino onorario durante il suo viaggio, lui, «cittadino di nessuna città»: ma ancora una volta questo ricordo è occasione di una considerazione disincantata sulla miseria e sulla vanità dell'uomo, «osservatore senza conoscenza, magistrato senza giurisdizione e, dopo tutto, il buffone della commedia» (ivi, III, 9, p. 1337). Attraverso gli argomenti della filosofia, il viaggio diventa così troppo scettico. Attraverso il tempo della vita, anche il pensiero della morte: «confesso che viaggiando non arrivo mai in un alloggio senza che mi si ponga alla mente la domanda se potrò starvi a mio agio e malato e morente [...]. Cerco di lusingare la morte con queste frivole circostanze [...]. Voglio che abbia la sua parte degli agi e delle comodità della mia vita. Essa ne è un grosso frammento, e importante» (ivi, III, 9, p. 1311).

Come per Montaigne, anche per Descartes il viaggio è al centro della sua vita e del suo pensiero. Come Montaigne, anche Descartes iscrive il viaggio nelle istanze di una nuova pedagogia che si libera della cultura scolastica dei libri e si arricchisce della vita del mondo degli uomini, ma che tuttavia, a differenza di Montaigne, non si alimenta solo dei diritti di una cultura dell'anima, ma inclina anche ai doveri della ricerca della verità. La prima parte del *Discours de la méthode* è consacrata alla descrizione

di questa seconda formazione attraverso il racconto autobiografico della prima giovinezza di collegio e di viaggi. Lasciati i libri di scuola, pieni di contraddizioni e di dispute e quindi vuoti di verità, il giovane Descartes non si rassegna, infatti, alla tradizione o al senso comune. Si fa addirittura soldato per poter viaggiare e studiare i diversi costumi degli uomini «più al naturale» e per mettersi alla prova nelle diverse circostanze di una vita erabonda. «Sempre desideroso» di imparare a distinguere «il vero dal falso per vedere chiaro nelle sue azioni», decide così di trasformare la sua vita in esperienza, e con Montaigne apre «il gran libro del mondo», supponendo di poter trovare più verità nei vari giudizi della vita pratica, in cui si paga per i propri errori, che nelle speculazioni «degli uomini di lettere chiusi nei loro studioli»: i viaggi, le corti, gli eserciti. Come per Montaigne, del resto, «il gran libro del mondo» è, insieme, esperienza dell'altro e saggio di sé stesso: *m'éprouver moi-même*, secondo l'espressione del *Discours*. Così, per tradurre tale atteggiamento, Descartes ritrova nella letteratura l'immagine pregnante del teatro, delle cui commedie si dice «spettatore più che attore»: il viaggio «da spettatore» è temporanea sospensione dei ruoli e allontanamento dagli impegni, ma anche igiene e formazione del giudizio e verifica del metodo.

Nei «nove anni di viaggi qua e là nel mondo», dall'inverno 1620 all'autunno 1628 tra la Germania, l'Olanda e l'Italia, dove il suo biografo, Adrien Baillet, scrive che il futuro filosofo avesse avuto intenzione di effettuare anche un pellegrinaggio devoto a Loreto (!), Descartes vive «una vita dolce e innocente» nell'attenta osservazione dei costumi degli uomini e degli usi delle diverse nazioni e nell'esercizio costante del metodo, procedendo, come scrive, «nella conoscenza della verità». Ma, a differenza di Montaigne, Descartes non è per nulla rassicurato dalla varietà dei costumi degli uomini nei quali «nota quasi altrettanta diversità che nelle opinioni dei filosofi»: dura lezione di relativismo culturale derivata dalla lettura dei libri antichi e dalla pratica del «gran libro del mondo». L'architetonica del sapere esige uno sforzo ulteriore di unità e impone una svolta verso una metaforica della verità ben più netta e più rigida. Così, Descartes, deluso dai viaggi nelle sue speranze di verità, risolve di fermarsi, rinchiudendosi «in una stanza ben riscaldata», immagine dell'unità e dell'autonomia della conoscenza vera, e consacrando a una solitudine studiosa che si realizza nelle sue varie residenze dell'Olanda del «Secolo d'oro».

Annunciando in certa misura la crisi della coscienza europea, Descartes, che detesta l'Italia per il suo caldo afoso e le sue notti cariche di insidie, sceglie l'Olanda della *liberté belge*, meta di elezione di tanti giovani

intellettuali francesi dell'età per l'ampia circolazione di opinioni, di libri e di uomini che essa favoriva. Ma questa terra «in cui scorrono il latte e il miele» e a cui si sentirà sempre più legato, è anche altro per lui: essa è il luogo tranquillo del lavoro intellettuale, della solitudine concentrata e regolata, dello studio e della scrittura nella capitale come in qualche piccolo paese o in campagna, nei percorsi complicati di una vita errabonda e schiva che vuole difendersi tenacemente dalla curiosità degli intrusi e proteggersi dalla dispersione della vita sociale. Qui, in una sorta di esilio volontario che mette fine ai suoi lunghi anni di viaggio «ça et là dans le monde», Descartes vive «solitario e chiuso come nei deserti più remoti» anche in una città vivace e popolata come Amsterdam, «tra la folla di un grande popolo, molto attivo, e più attento ai propri affari, che curioso di quelli degli altri» (Descartes, 2014, *passim*). Non sarà sempre così: le controversie teologiche e filosofiche di Leida e Utrecht non risparmieranno la sua vita d'autore, ma Descartes resterà definitivamente in Olanda, salvo in due occasioni di viaggi «di ritorno» in Francia a Parigi nel 1647 e nel 1648, che confermeranno tuttavia la sua decisione di fermarsi per sempre in questo paese. Fino al viaggio in Svezia nel 1649 alla corte della regina Cristina che lo aveva invitato come suo precettore di filosofia: Descartes lo affronta tuttavia non con l'animo sereno dei suoi tanti viaggi, ma con un vago «presentimento del suo destino», come se partisse «per fare l'ultimo viaggio» (Baillet, 1691, II, p. 386). Il filosofo vive a Stoccolma giorni malinconici, pieni di nostalgia per «i deserti» delle sue diverse dimore olandesi. E qui muore in un esilio dorato, ma infinitamente triste e desolato.

Il viaggio come formazione di sé, come esperimento gnoseologico ed esercizio del metodo, come fuga dai fastidi e dagli inconvenienti della celebrità, come presagio di morte e addio alla vita: innumeri le forme del viaggio nella biografia intellettuale di Descartes. Ma è molto ricco anche il suo pensiero teorico e pregnante la metaforica filosofica che fanno eco ai suoi lunghi viaggi e alle sue numerose peregrinazioni. Un'immagine tra tante quella dei viaggiatori smarriti nel folto di una foresta che, per uscirne, non vagano qua e là, ma scelgono un sentiero e «continuano a camminare il più dritto che possono» (Descartes, 2014, p. 301), giungendo finalmente in qualche luogo di pace. Descartes sceglie questa immagine per illustrare nel *Discours de la méthode* la seconda regola della morale provvisoria: risolutezza nelle decisioni dopo una scelta ragionevole che aiuta a liberarsi dall'inquietudine dei rimorsi e dei rimpianti. Immagine di una morale che ha abbandonato l'ideale classico della stabilità e della saggezza impassibile, e ha scelto il viaggiatore smarrito nella foresta come il suo interprete.

Il Settecento. Il viaggio tra scienza e filosofia

2.1. LA CRISI DELLA COSCIENZA EUROPEA

Paul Hazard (2007; 1^a ed. 1935) aveva definito la fine del Seicento come un'età della «crisi della coscienza europea», caratterizzandola con i segni del passaggio intellettuale e della transizione psicologica dall'ideale della stabilità, proprio della saggezza classica, in pace con sé stessa nell'ordine immutabile della fissità, al mito del movimento dell'età moderna, che, scrivendo nel tempo e nello spazio la vita dell'uomo, elabora nuovi modelli di esistenza, produce nuove ricchezze, apre nuovi problemi, desta nuove attitudini di pensiero, indica nuovi ordini di sapere e ispira nuovi generi letterari. In quell'"età di crisi" che apre il secolo dei Lumi, è proprio il modello culturale del viaggio, con le sue strutture categoriali di movimento, che offre alla filosofia e alla scienza forme di razionalità del tutto originali: lezioni di spazi nuovi, esercizio incessante di sguardi curiosi, incontri imprevisi, smarrimenti di certezze, sconcerti di conoscenze, traslazione di significati, diffusione di idee e circolazione di immagini nuove. «Parti»: è la condizione dell'uomo moderno e l'imperativo del filosofo, come scrive Voltaire nel *Discours en vers sur l'homme* (1734).

La filosofia del Settecento, "secolo filosofico" che si definisce come ricerca, esperienza e giudizio, non esita a tradurre infatti e a imporre attraverso la similitudine e la metafora del viaggio i principi della teoria della conoscenza che l'ispira e dell'epistemologia della ragione *éclairée* che la sorregge. Con tutti i suoi imperativi: scoperta del nuovo, interesse per il diverso, curiosità per l'inedito, autorità dell'esperienza, sforzo di obiettività, acquisizione regolata di conoscenze, ma anche critica del pregiudizio, esame delle tradizioni, pedagogia della mente, guida morale e forza di trasformazione. E, per converso, in un passaggio fine di categorie dal pensiero al linguaggio che lo esprime e al gesto che lo incarna, lo spirito filosofico del tempo giunge a modellare profondamente lo stile e il gusto del viaggiatore moderno e ad alimentarne le passioni. In uno scambio concettuale e lessicale di rilievo, la filosofia e la scienza dell'età dei Lumi contribuiscono infatti a tradurre l'antica metaforologia dell'*homo viator* negli imperativi moderni della conoscenza d'esperienza e dell'osservazione metodica: in una teoria dell'accesso alla verità, resa più consapevole dei suoi limiti dalla lezione lockiana e newtoniana, non meno che in una pedagogia della ragione e in un'educazione del giudizio, reso più fine dagli incontri con popoli diversi e dalle escursioni in terre straniere (Spallanzani, 2007).

2.2. IL SETTECENTO DEI VIAGGI E DEI VIAGGIATORI

Del resto, è proprio il Settecento il grande secolo dei viaggi, delle esplorazioni geografiche e naturalistiche, delle spedizioni commerciali e delle circumnavigazioni del globo: Cornelius de Pauw ne cita un numero talmente grande da sentirsi quasi disorientato; Charles de Brosses, filosofo e viaggiatore lui stesso in Italia, e Antoine François Prévost, scrittore e viaggiatore anch'egli tanto da essere soprannominato "Prévost d'Exiles", ne forniscono repertori immensi, insieme agli estratti dai resoconti dei protagonisti e alle riduzioni delle loro varie osservazioni. Forma del pensiero, regesto di conoscenze, raccolta di notizie, parodia sociale, analisi filosofica o denuncia ideologica, nel Settecento dei Lumi il viaggio si impone infatti anche come genere letterario dalla scrittura libera e dalla definizione fluida: informazione geografica, enciclopedia naturalistica, romanzo d'avventura, percorso di vita, relazione antropologica, critica dei costumi, documento di impegno militante, racconto d'utopia e... gioco d'ironia (Duchet, 1971; Racault, 2003; Brilli, Federici, 2009).

Viaggiano gli esploratori: con il loro interesse antropologico per il "mondo selvaggio" degli Uroni, degli Irochesi, dei Canadesi, degli Illinoi, dei Mohicani, e per "lo stato di natura" felice e innocente di Tahiti, i loro viaggi ispirano una ricca letteratura – i *Dialogues* di Lahontan, le *Lettres Illinoises*, le *Lettres iroquoises* di Maubert de Gouvest, le *Lettres d'une Péruvienne* di Madame de Graffigny, ad esempio –, favorendo una riflessione critica sulla cultura delle società europee di cui l'*Histoire des deux Indes* di Raynal costituirà l'esito d'enciclopedia, ma anche la crisi dell'immaginario. Per non parlare delle celebri imprese di circumnavigazione, quelle di Bougainville, di Cook e di La Pérouse ad esempio, che, con equipaggi dotati di scienziati di ogni genere, consacrano l'epoca delle grandi scoperte geografiche e disegnano la nuova carta del mondo, aprendo nuove questioni d'antropologia e risolvendo anche, proprio attraverso l'avventura d'esplorazione, ardui problemi di conoscenza ancora aperti (Moureau, 1990).

Accompagnati nel *Grand Tour* dell'Europa da colti precettori attenti alle loro esigenze e vigilanti sulla loro istruzione, viaggiano per imparare a vivere i giovani aristocratici seguendo itinerari canonici tra l'Italia delle rovine e delle città sepolte appena riscoperte, quella degli antichi modelli, delle collezioni d'arte e d'antiquariato, e la Francia dell'eleganza e dello stile, magari con un nuovo guardaroba "alla francese": e i loro viaggi alimentano una pittura di paesaggio e di rovine di ispirazione classica e una vastissima letteratura odepica di cui Goethe rappresenta il modello eccelso.

Viaggiano gli scienziati e i naturalisti, e i loro viaggi diventano spesso il laboratorio di scoperte naturalistiche, geografiche ed etnografiche di rilievo, e offrono l'occasione di raccolte di esemplari interessanti da riporre nei musei delle università e nei gabinetti dei vari collezionisti del tempo: e le loro relazioni, a intersezione di saperi diversi, impongono un nuovo genere di scrittura fluida, tra il palinsesto letterario e la cronaca della ricerca, tra il saggio elaborato nei tempi lunghi della revisione e l'appunto rapido annotato nel corso dell'esplorazione. Agli inizi del secolo viaggia Luigi Ferdinando Marsili, che segue e descrive il Danubio fino al Bosforo «camminando per molti paesi, e osservando varie Nazioni» (Marsili, 1681, p. 24). Viaggia Joseph Pitton de Tournefort, che raggiunge per ordine del re le terre e i mari di Levante al fine di studiarne la geografia, la flora e la fauna, e di osservarne le antichità. Alla metà del secolo viaggia Linneo che, in qualità di naturalista, percorre le vie del Nord restituendo i cataloghi dei tre regni delle sterminate regioni della Lapponia e della Svezia, e che, in qualità di professore, istituisce la moda delle erborizzazioni pubbliche e contribuisce a dare un importante impulso istituzionale al viaggio artico dalla cattedra di Uppsala, preparando viaggiatori naturalisti di nome. Ancora per ordine del re, nel 1736-37 Maupertuis si spinge fino in Lapponia e La Condamine raggiunge il Perù nella grande impresa promossa dall'Académie des Sciences di Parigi per la misurazione del grado del meridiano terrestre, esperimento cruciale della teoria dell'attrazione, e con le loro scoperte astronomiche e geografiche e le loro osservazioni topografiche ridisegnano la forma della Terra con l'autorità del sistema newtoniano della gravitazione. Tra il 1769 e il 1774 Pallas viaggia per tutta la Russia e l'Asia centrale a capo di una spedizione scientifica collettiva diretta dalle istruzioni dell'Accademia di San Pietroburgo e deputata all'esplorazione degli immensi territori che si stendono dal Caucaso alla Crimea fino alla Siberia (Broc, 1975; Bossi, Greppi, 2005). Verso la fine del secolo viaggia Lazzaro Spallanzani e raggiunge i monti della Svizzera (1779), i mari del Mediterraneo (1781-85) e l'Oriente (1785-86) arrivando a Costantinopoli. Fino al grande «viaggio alle Due Sicilie» (1788), l'unico di cui pubblicherà i risultati riprendendo e rifondendo organicamente i suoi studi «marino-montani» nel più vasto contesto di un esame complessivo di quello straordinario «paese vulcanico [...] figlio del fuoco» che è il Sud dell'Italia: in queste regioni, in cui più evidenti sono i segni delle più profonde operazioni della natura, l'osservazione dei fenomeni «più grandi e più terribili che accadono nel Globo» consente infatti di penetrare con l'occhio dello scienziato «nell'interiore organismo» della

Terra (Spallanzani, 1792, p. XVI): un viaggio scientifico fino al centro di essa... ottant'anni prima di Jules Verne.

Viaggiano i *Philosophes*: i loro viaggi diventano spesso occasioni di riflessioni e di rare esperienze di filosofia, e se non viaggiano loro stessi, fanno viaggiare i personaggi immaginari delle loro opere in mirabolanti esplorazioni del mondo o di altri mondi. Voltaire raggiunge l'Inghilterra e, ammirato della libertà di pensare degli inglesi, in Inghilterra diventa filosofo, convertendosi all'empirismo lockiano e alla fisica newtoniana, e dall'Inghilterra stila quel manifesto dei Lumi che sono le *Lettres anglaises*. Montesquieu visita in giovinezza gran parte dell'Europa a «interrogare gli annali del mondo [...] per conoscere la verità [...] e per istruire gli uomini» – come scriveva nel 1755 d'Alembert, in apertura del quinto volume dell'*Encyclopédie*, tessendo l'elogio del filosofo appena scomparso (Diderot, d'Alembert, 1755, p. VIII) –, raccogliendo e preparando proprio nei suoi viaggi quel materiale che sarebbe confluito nell'*Esprit des lois*. Rousseau entra fin dalla giovinezza «nel vasto spazio del mondo», e viaggia per tutta la vita, spesso contro la sua volontà, cercando sempre, tuttavia, un sito in cui restare. Dopo lunghe insistenze e con scarso entusiasmo Diderot va a San Pietroburgo attraverso l'Olanda e la Germania per raggiungere Caterina II, e il viaggio mette alla prova del potere dei sovrani l'azione *éclairée* di una filosofia militante, ma segna anche il tramonto delle sue illusioni sulla “Semiramide del Nord” (Bettetini, Poggi, 2010).

2.3. UNA FILOSOFIA DEL VIAGGIO

L'*Encyclopédie* (Diderot, d'Alembert, 1751-65) offre una teoria del viaggio agli articoli *Voyage* (Diderot, d'Alembert, 1765e, pp. 476-7) e *Voyageur* (ivi, p. 477), in cui l'autore, Louis de Jaucourt, conferma la funzione formativa del viaggio – «una delle parti più importanti dell'educazione nella giovinezza, una parte dell'esperienza nella vecchiaia» – con l'autorità degli antichi e il giudizio dei moderni. I viaggi allargano la mente, l'innalzano, l'arricchiscono di nuove conoscenze e la guariscono dai pregiudizi nazionali, scrive. E con Montaigne sottolinea il ruolo attivo del viaggiatore che acquisisce una reale autonomia di giudizio dalla lettura dei libri come dal confronto con le opinioni degli altri, osservando e studiando i costumi, «il genio» e la cultura delle diverse nazioni: le arti, le scienze, non meno che le manifatture e il commercio. Un viaggiatore “enciclopedico”, dunque, ma capace ancora di meraviglia e di malinconia quando osserva le rovine di una città come Roma: de Jaucourt l'ammira con le parole di Montaigne e con

lui la indica come meta d'elezione per un viaggio che sappia restituire non tanto la bellezza dei luoghi quanto il senso profondo delle travagliate vicende umane. «Sfregare e limare il cervello con quello degli altri»: questo l'imperativo del viaggiatore accorto che sa aprire con Montaigne «il gran libro del mondo».

Anche Rousseau, sfogliando «il libro del mondo», legge in esso la diversità dei popoli e la varietà dei loro costumi che smentiscono il pregiudizio dell'identità. E invita all'osservazione filosofica degli uomini che sappia coniugare sapere ed esperienza, riflessione e sensibilità, e distinguere l'altro e il diverso come tale e non come immagine sbiadita dell'identico, ma sappia anche superare il punto di vista del particolare assunto erroneamente come teoria dell'universale. È il problema centrale della filosofia di Rousseau: conoscere la natura e il destino dell'uomo attraverso l'osservazione degli uomini. Gli strumenti? Il viaggio filosofico, scriveva. Così, in una sorta di dialogo a distanza con i protagonisti di tante spedizioni scientifiche e con gli attori di tante esplorazioni più o meno curiose e avventurose, Rousseau invitava il viaggiatore all'esercizio di «un'arte di pensare» e di «un'arte di vedere» che non si esaurisse ai registi di meraviglie e ai racconti delle stranezze di paesi lontani, agli interessi economici dei mercanti o ai resoconti delle accademie, ma diventasse piuttosto «studio dell'uomo e dei suoi costumi» sotto altri cieli. Gli attori? Non certo i marinai, i mercanti, i soldati, i missionari o gli scienziati, viaggiatori per interesse, ma i filosofi, scriveva nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*: essi che, liberi da pregiudizi e senza finalità estrinseche alla ricerca, attraverso comparazioni, confronti e riscontri fra civiltà diverse, sarebbero giunti a riconoscere quegli elementi comuni che fanno dell'uomo «lo stesso essere in tutte le condizioni» (Rousseau, 1964b, p. 213). E ciò non solo attraverso le osservazioni diligenti che restituiscono l'esistente di una natura già degradata a storia, ma attraverso ragionamenti ipotetici e spiegazioni causali, più propri dei fatti «a chiarire la natura delle cose», giungendo così al vero sistema dell'uomo naturale, il sistema – scriveva Rousseau – della bontà originaria dell'uomo, felice nella natura e depravato dalla società. «Triste e grande sistema dell'uomo» (Rousseau, 1964c, p. 105). «Il selvaggio», «l'uomo della natura» di cui parlano i viaggiatori, e l'uomo civile, «l'uomo dell'uomo» che si osserva nella società, sono radicalmente diversi: felice quello, «libero e sano», profondamente infelice questo, «schiavo» degli altri uomini e corrotto dalla società. La ricerca antropologica, che si alimenta delle relazioni di viaggio, le trascende verso l'ipotesi e il modello incarnato da Rousseau stesso, come scrive in quell'opera tra filosofia e autobiografia che sono *Les confessions*.

Il discorso etnografico di Rousseau ritorna allora a essere teoria filosofica, istanza critica, impegno morale e conoscenza di sé stesso, unico uomo naturale sulla Terra. La passeggiata lo rivela: essa è la forma fluida di «una nuova conoscenza della [propria] natura e dei [propri] umori». Esercizio del corpo che anima e vivifica le idee, la passeggiata è variazione, successione, allontanamento, appropriazione, audacia di pensare, di divagare, ma è essenzialmente variazione di se stesso, movimento dei propri pensieri senza ordine e senza legami nell'intima gioia e nel piacere della libertà e dell'autenticità nel seno della natura: «quel piacere di vivere che gli uomini non mi toglieranno mai» (Rousseau, 1959b, p. 1002).

Ed è ancora una flessione filosofica, morale e politica che Diderot opera sulla teoria dei viaggi allorché redige il *Supplément au voyage de Bougainville* (1771) in cui, immaginando un colloquio tra un «Elemosiniere» europeo e Orou, un abitante Tahiti, non esita a contrapporre «la vita selvaggia e semplice» di quest'isola, quasi «all'origine del mondo», alle «macchine complicatissime» delle vecchie società d'Europa: la civiltà della natura, da un lato, di cui il virtuoso tahitiano descrive il codice morale «fondato sull'ordine delle cose», e la civiltà europea dall'altro, con i suoi molteplici codici di morale opposti alla natura e contrari alla ragione, con i suoi malfattori e la sua gente infelice. Nessun primitivismo, nessun intento pedagogico: il viaggio immaginario di Diderot sulle rotte di Bougainville diventa critica radicale e dura condanna dei vizi e dei rischi della civiltà e appello alla fermezza della ragione e al rispetto della natura umana.

Raynal andrà anche oltre nell'*Histoire des deux Indes*, scritta in collaborazione con Diderot, ponendo in modo nuovo il problema delle relazioni commerciali, politiche e umane tra le civiltà, che interpreta nei termini di scontro drammatico tra la rivendicazione dei diritti della ragione all'universalismo culturale e la condanna degli effetti tragici dell'unificazione storica del mondo a seguito dei viaggi e delle conquiste europee. Il viaggio allora, veicolo della conoscenza dell'altro, per Raynal è anche origine e strumento delle esplorazioni e delle espansioni coloniali, causa e principio di immoralità. «Non c'è nulla di più immorale del viaggiatore», afferma. Effetto di inquietudine di spirito, del desiderio di conoscere e di vedere, della noia e della stanchezza di una felicità abituale non meno che di una sete smodata di ricchezze, il viaggio è il principio stesso del colonialismo, delle spoliazioni e dei crimini perpetrati sulle popolazioni native, ma anche di tutti quei «bisogni fattizi» che le nuove scoperte e le nuove esplorazioni hanno indotto nelle varie contrade europee: dietro gli idilli d'esotismo dei viaggi in terre lontane si scorgono già le violenze del colonialismo.

La fine del Settecento consacra così il tramonto della grande stagione illuministica dei viaggi: i nascenti patriottismi opporranno al cosmopolitismo dei Lumi i diritti delle nazioni e il Romanticismo scriverà dei tempi remoti dei popoli piuttosto che degli spazi lontani delle specie naturali. E Xavier de Maistre, giovane ufficiale condannato agli arresti, scriverà alla fine del secolo dei dolci piaceri della pigrizia e delle gioie intime di un *Voyage autour de ma chambre*.

Fonti

Agostino d'Ippona (1995; 2015); Bacon (1996c; 2011); Baillet (1691); Chaney (1985); Coryat (1611); de Maistre (2003); Descartes (2009d); Diderot (1951); Diderot, d'Alembert (1751-65; 1755; 1765e); Erasmo da Rotterdam (2013; 2014; 2018); Erodoto (2006); Goethe (1983a); Lassels (1670); Lipsius Justus (1586); Marsili (1681); Montaigne (1992a; 2003); Petrarca (2004); Platone (2005); Proust (1987; 1988); Raynal (1781); Rousseau (1959b; 1964b; 1964c); Seneca (2015); Spallanzani (1792); Voltaire (1961); Zwinger (1577).

Bibliografia

Babel, Paravicini (2005); Bettetini, Poggi (2010); Bossi, Greppi (2005); Boutier, Moureau, Beaurepaire (2004); Brilli (2006); Brilli, Federici (2009); Broc (1975); Campos Boralevi, Lagi (2010); Duchet (1971); Garavini (1983); Hazard (2007); Leed (2007); Lévi-Strauss (2008); Mączak (2009); Marfè (2012); Morice (2016); Moureau (1990); Nietzsche (1982); Ordine (2018); Racault (2003); Santayana (2013); Spallanzani (2007); Stagl (1995); *The Art of Travel, 1500-1850* (2017); Van Den Abbeele (1992).



Vicissitudine e tempo

di *Maria Elena Severini*

La parola “vicissitudine” ha una lunga tradizione nella cultura occidentale, nel corso della quale la polisemia persiste come tratto cruciale. La tensione semantica interna al vocabolo, che coinvolge i piani del tempo e dello spazio, appartiene intimamente alla natura del concetto, come possono attestare le occorrenze che se ne rinvencono nella poesia e nella filosofia contemporanee, come, per fare solo qualche esempio, nella teoria della creazione poetica di Mario Luzi – in particolare in *Vicissitudine e forma* (1974) – o nella riflessione politica di Jacques Derrida (cfr. il capitolo *La ruota libera* nel volume *Stati canaglia*: Derrida, 2003b, p. 26).

Tale polisemia appare chiara dall’analisi etimologica: il latino *vicissitudo* deriva da *vicissu(m)*, ossia “sottoposto ad alternative”, che deriva a sua volta da *vicessu(m)*, che significa “ceduto in cambio”. Ne risultano due accezioni semantiche distinte ma correlate: quella riferita alla possibilità, alla scelta, all’alternativa, ma anche all’alternanza e dunque al rinvio, al differimento nel tempo, e quella che riguarda il campo semantico dello spostamento nello spazio, dello scambio, della sostituzione, del cambiamento. Negli usi il termine assume molteplici sfumature: dai significati generici di avvicinamento, alternanza di avvenimenti, successione, trasformazione, rivolgimento, moto fisico, ritorno ciclico, mutazione delle forme negli elementi naturali, trasmigrazione, vicende alterne, traversie, soprattutto nell’uso al plurale; ai significati appartenenti al registro della temporalità – alternanza tra giorno e notte, ritmo naturale del susseguirsi dei giorni, moti celesti –, fino ai significati figurati: rendere grazie, ricompensare, restituire il giusto, premiare. Dall’etimologia appare chiaro come il concetto di vicissitudine sia strettamente correlato alla questione della temporalità, uno dei problemi più intricati e insieme più affascinanti del pensiero occidentale. Immediatamente evidente nella nostra esperienza ma al contempo problematica da definire, la questione del tempo ha dato luogo a interpretazioni opposte, dalla negazione radicale della sua realtà all’attribuzione

di un ruolo decisivo nella determinazione dell'esistenza stessa: all'origine dell'ontologia occidentale il tempo costituisce il centro attorno al quale si viene elaborando il senso dell'essere (cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 10, 218a). Nell'ontologia di Parmenide l'essere si fissa in un istante senza tempo, in un *nunc* sulla linea di confine tra tempo ed eternità. Enigmatiche risuonano le parole di Eraclito, che racchiudono il senso della natura instabile del tempo e la sua contrapposizione rispetto all'eternità del *logos*: «*Aion* è un fanciullo che gioca spostando i dadi: il regno di un fanciullo» (fr. 52 DK). Da questa opposizione procede l'elaborazione del concetto di eterno teorizzata da Platone, che afferma la condizione dell'*Aion* come realtà primaria e assoluta, che si predica dell'essere che è e non diviene, e riferisce invece *Chronos* all'essere che diviene e che, pertanto, non è in senso assoluto. In questo quadro, *Chronos* può essere pensato solo a partire dall'*Aion*, di cui è immagine (Berti, 1998, pp. 19-20): la definizione platonica del tempo «immagine mobile dell'eternità» (Platone, *Timeo*, 37c-39e) esprime l'idea di un'eternità di second'ordine, simulacro della vera eternità. È con Aristotele che si rafforza, sul piano teorico, l'associazione delle categorie di temporalità, molteplicità, divenire, movimento e contingenza alla dimensione umana e terrena, in opposizione all'eternità, staticità, necessità e immutabilità del divino. Appare chiaro come, con diversa fortuna filosofica, sin dalle origini del pensiero la dimensione temporale sia assunta come territorio della successione e del cambiamento, e dunque associata al motivo della molteplicità, della differenza e al dominio della contrarietà, in opposizione alla perfezione divina: tale contrapposizione è anche nella *Vulgata* («*omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*»; *Iac* 1, 17) e in molti autori cristiani come, per fare solo qualche esempio, Agostino (*Sermones*, PL 47, 1148), Boezio (*De consolatione philosophiae*, PL 63, 758), Gregorio Magno (*Moralia*, PL 75, 713), Pier Damiani (*Sermones*, PL 144, 509; *De divina onnipotentia*, PL 145, 618), Abelardo (*Theologica christiana*, PL 178, 1239), Bernardo di Chiaravalle (*Epistolae*, PL 182, 252; *Sermones in Cantica canticorum*, PL 183, 875), Alano di Lilla (*De arte praedicatoria*, PL 210, 195; *Contra haereticos*, PL 210, 413), Tommaso d'Aquino (*Scriptum super Sententiis*, lib. 1, d. 4, a. 1; lib. 1, d. 3, q. 2, a. 1, arg. 2; lib. 1, d. 8, q. 3, a. 1, s. c. 1; lib. 2, d. 3, q. 3, a. 4, arg. 1; lib. 2, d. 15, q. 3, a. 2, arg. 1; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 55, n. 10; *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 15, s. c.; III, q. 61, a. 4, arg. 3; *Super Decretales*, n. 1). In Aristotele prevale l'interesse per la dimensione del sensibile: lo Stagirita analizza il tempo come struttura del divenire (Botturi, 1995, pp. 3 ss.) e lo definisce come «numero del

movimento secondo il prima ed il dopo» (Aristotele, *Fisica*, IV, 12, 219 b, 9-10). In quanto misura e numero esso è prodotto dello spirito e ha una funzione epistemologica. Alcuni medievali risolvono la tensione tra tempo cosmologico e tempo epistemologico: per Enrico di Gand, per far solo un esempio, il tempo risiede «partim in anima et partim in re extra» (Enrico di Gand, *Quodlibet* III, quaestio 11), cioè è il risultato di un'attività dell'anima che gli conferisce un *complementum formale*, differenziandolo così dal puro *motus* in cui è immerso il cosmo (Flasch, 2000). Similmente in Tommaso il soggetto introduce un elemento discreto nel *continuum* del movimento (Porro, 2000, pp. 65-87; Parodi, 1981, p. 36).

Da un punto di vista antropologico una netta demarcazione fra passato, presente e futuro avviene solo quando la percezione lineare del tempo, legata all'idea della sua irreversibilità, diventa dominante nella coscienza collettiva. Ciò non vuol dire che tale differenziazione sia assente nelle società arcaiche: la serie cronologica in cui si organizza la vita pratica degli uomini è, nella coscienza, staccata dal tempo ciclico del mito, anche se quest'ultimo non è mai del tutto assente dalla vita dell'uomo. Il tempo lineare è per lo più subordinato alla percezione ciclica degli eventi della vita, poiché proprio il tempo che si ripete sta alla base delle concezioni mitologiche che incarnano la visione del mondo delle società arcaiche. Le due prospettive sono giustapposte: al mito appartiene il tempo ciclico, in cui gli eventi si ripropongono costantemente secondo un circolo infinito, mentre al quotidiano scorrere della vita pratica si associa la visione lineare, che implica l'unicità e l'irreversibilità di ogni avvenimento. Queste categorie, già presenti in alcuni classici del pensiero come Karl Löwith (1963) e Mircea Eliade (1968), si sono cristallizzate nell'opposizione fra la concezione ciclica dell'età arcaico-classica, che esprime la volontà di svaloriizzare il tempo e di vanificare la funzione della memoria e, dall'altra parte, il tempo lineare del cristianesimo e della modernità, che rappresenterebbe, invece, la conservazione, l'accumulo delle conoscenze, la crescita del sapere, il progresso (cfr. anche Cullmann, 1965, pp. 74-84; Niebuhr, 1966, p. 9; Momigliano, 1982, pp. 64-94; Lloyd, 1975, pp. 135-67; Gould, 1989, p. 68). Questo paradigma non tiene conto del fatto che alla classicità non appartiene una concezione del tempo esclusivamente ciclica e che la modernità non può essere ricondotta alla sola categoria del tempo lineare: sin dalle origini della filosofia del tempo è osservabile la combinazione dell'idea lineare con quella vicissitudinale in varie forme; il problema sta piuttosto nella loro correlazione e nel fatto che l'una abbia di volta in volta prevalso sull'altra. La concezione ciclica dalle culture arcaiche si conserva in quelle storiche. Nel III secolo

a.C. Beroso, sacerdote supremo del dio babilonese, volgarizzava in tutto il mondo ellenico la dottrina caldea del “grande anno”, che si sarebbe poi diffusa presso i Romani e i Bizantini (cfr. Eliade, 1968, pp. 90-3): l’universo è eterno ma viene annientato e ricostruito periodicamente ogni “grande anno”. I due elementi della natura, l’acqua e il fuoco, caratterizzano i momenti opposti del ciclo: la contrarietà, intesa a tutti i livelli, costituisce, del resto, una delle chiavi interpretative del problema filosofico del tempo. Questa dottrina delle conflazioni periodiche è condivisa da Eraclito e domina la cosmologia stoica (Zenone, fr. 98 e 109 DK). Inoltre, il mito della combustione universale (*ekpyrosis*), molto in voga tra il secolo I a.C. e il secolo III d.C. in tutto il mondo romano-orientale, è stato integrato di volta in volta in un numero considerevole di gnosi derivate dal sincretismo greco-irano-giudaico. Anche nelle concezioni cosmico-mitologiche lunari, dominate dal ritorno ciclico, si ritrova il motivo della ripetizione di un gesto archetipico, proiettato su tutti i piani: cosmico, biologico, storico, umano. Questa vicissitudine tradisce un’ontologia non contaminata dal divenire: come i Greci nel mito dell’eterno ritorno cercano di soddisfare la loro sete metafisica dell’ontico giacché, dal punto di vista dell’infinito, il divenire delle cose che ritornano incessantemente è annullato e si può affermare, da ultimo, che il mondo resta fermo, ugualmente l’uomo arcaico, conferendo al tempo un andamento ciclico, annulla la sua irreversibilità: nulla si produce di nuovo nel mondo, poiché tutto è solamente la ripetizione degli stessi archetipi primordiali. Del resto, presso i primitivi, la nostalgia del paradiso perduto, la mitica età dell’oro, allude a un’epoca lontanissima, in cui gli uomini non conoscevano né morte né lavoro né sofferenza. In seguito a una colpa rituale, la comunicazione tra cielo e terra è stata interrotta e gli dèi si sono ritirati per sempre nei cieli. Da questo abbandono deriverebbe il desiderio dell’uomo di rifiutare la storia, che sviscerisce il tempo, depotenziandolo, e la tendenza a limitarsi a una ripetizione indefinita degli archetipi, che tradisce la sua sete del reale, che si oppone al mondo profano del non esistente, del nulla (Granet, 1934, pp. 86, 90, 97, 103). La teoria dei cicli vicissitudinali e del ritorno del medesimo, o palingenesi, apertamente professata da Eraclito ed Empedocle (cfr. fr. Diels, FVS: 22, fr. 36; 31, fr. 17), viene sviluppata soprattutto da Zenone, Crisippo (cfr. Nemesio, *De nat. hom.*, 38; Plutarco, *De stoic. repugn.*, 39, 1052c) e Platone (*Menone*, 81b-c; *Fedone*, 72a-c). Cicerone (*De nat. deor.*, II, 118) e Marco Aurelio (*Ricordi*, XI, 1, 3) la definiscono *renovatio mundi*. L’adesione al mito dell’eterna ripetizione e a quello dell’*apokatastasis* – il termine penetra nel mondo ellenico dopo Alessandro Magno – è da sempre interpretato come l’espressione di un at-

teggimento antistorico: il supremo tentativo di statizzazione del divenire, dell'annientamento di quell'irreversibilità che il cristianesimo porterà alle estreme conseguenze.

L'interpretazione lineare dei giudei e dei cristiani, divenuta simbolo archetipale della modernità, non elimina comunque la dottrina tradizionale della rigenerazione periodica: vestigia di questa dottrina, declinate con diverse finalità speculative, si sono conservate nel Medioevo e nel Rinascimento. Anche nel quadro delle tre grandi religioni – iranica, giudaica e cristiana – che hanno limitato la durata del cosmo a un certo numero di millenni e che affermano che la storia avrà una fine, sussistono tracce significative della rigenerazione periodica della storia: l'anno liturgico cristiano, ad esempio, è fondato su una ripetizione periodica della natività, della passione, della morte e resurrezione di Cristo (cfr. Vauchez, 1998-99). Sebbene dunque i primi autori cristiani si siano opposti alla concezione del tempo ciclico e della ripetizione, essa ha finito tuttavia per penetrare in certi aspetti della filosofia cristiana. Per il cristianesimo il tempo è lineare perché ha uno scopo, la redenzione, il *Regnum Dei*. Il fluire della storia è orientato da un unico fatto e, di conseguenza, il destino di tutta l'umanità, come quello particolare di ciascuno, si gioca una volta per tutte. Questa concezione lineare (cfr. Pomian, 1992, pp. 133-9) è già tracciata nel secolo II da Ireneo di Lione e verrà ripresa da Basilio, Gregorio e soprattutto da Agostino. Ma, accanto alla reazione dei Padri della Chiesa, le teorie dei cicli e delle influenze astrali sul destino umano sono state accolte da molti, come Clemente Alessandrino, Minucio Felice, Arnobio, Teodoreto. Anche il pensiero medievale è caratterizzato da una concezione escatologica della storia, completata, e talvolta significativamente compromessa, da teorie della vicissitudine, finalizzate a spiegare il ritorno periodico degli avvenimenti: Origene, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Ruggero Bacone, Gioacchino da Fiore, Dante credono che i cicli della storia del mondo siano retti dall'influenza degli astri e che questa influenza obbedisca alla volontà di Dio e sia il suo strumento nella storia oppure, in altri casi, che sia una forza immanente al cosmo stesso. Così, con l'evolversi dell'astronomia scientifica, nelle teorie di Brahe, Keplero, Cardano, Bruno, Campanella la teoria ciclica può sopravvivere a fianco, o all'interno, della concezione lineare del progresso.

Un caso interessante è quello di Origene, che esalta il rapporto tra il fato del singolo e l'esplicarsi della vita universale («Dal momento che l'anima è immortale e divina, noi pensiamo possibile discendere dall'alto della virtù agli abissi del vizio e ritornare dagli estremi mali fino ai sommi limiti del bene»; «Una è infatti la forza che contiene ed abbraccia tutta la diversità

del mondo e guida ad un solo fine i vari movimenti»; Origene, 1979, p. 235). Il pensiero di Origene è pervaso dall'interesse per la varietà e diversità nelle trasformazioni cicliche degli enti: «i diversi movimenti delle creature razionali e i diversi giudizi di Dio hanno provocato la varietà di questo mondo; vediamo se anche la fine di esso non sarà simile all'inizio: infatti non c'è dubbio che anche alla fine ci sarà a sua volta causa ed occasione delle diversità che ci saranno nel mondo successivo a questo, per cui la fine di questo mondo costituirà l'inizio del successivo» (ivi, p. 237). Ancora: «dalla realtà stessa delle cose è evidente che la natura corporea è soggetta a svariati mutamenti, sì da potersi trasformare da tutto in tutto» (ivi, p. 238); e sempre dai *Principi*: «cercheremo di indagare ed esaminare come questa così grande varietà e diversità del mondo possa essere fondata su un perfetto criterio di giustizia» (ivi, p. 321). Origene concilia l'emanatismo neoplatonico e il motivo ebraico-cristiano della libera volontà: il male – l'ispirazione è al *Fedro* di Platone – è la caduta dello spirito nella corporeità, giacché la materia è di per sé male. La redenzione garantisce la possibilità del ritorno a dio: pertanto egli accetta anche la dottrina della metempsicosi, per la quale se il riscatto dal male per la stessa anima non si verifica nell'ambito di una singola vita potrà verificarsi nel corso di vite successive. La dottrina della trasmigrazione delle anime si colloca in un quadro cosmologico che presuppone un tempo vicissitudinale per l'universo. Su questa linea si era mosso anche Platone (*Repubblica*, x, 617d-e), che concepiva le successive reincarnazioni come espiazioni di una colpa originaria, così che all'anima fosse concesso di tornare nel mondo delle idee, in uno stato di eterna e immutabile beatitudine, nella contemplazione della verità. Oltre che per l'espiazione delle colpe, gli gnostici vedono nella metempsicosi un mezzo necessario all'anima per sviluppare la capacità di aprirsi alla gnosi totale. Nel giudaismo, la metempsicosi è ammessa in alcune forme solo in determinate correnti della *qabbalah*. La conoscenza della rinascita, del resto, era un patrimonio spirituale diffuso anche nel cristianesimo delle origini, nonché in molti Padri della Chiesa, come Agostino, Giustino, Tertulliano, Sinesio, e, appunto, Origene. Il motivo è anche in Plotino (*Enneadi*, iv, 3, 12), che nella metempsicosi individua la conseguenza di una scelta che l'anima fa rispetto al livello di vita cui arrestarsi: oltre la vita vegetale o animale, l'uomo può ascendere progressivamente dal senso all'immaginazione, fino alla ragione. Il perenne susseguirsi di forme e destini sempre nuovi imprigiona l'anima in un vortice vicissitudinale. Per sfuggire al ciclo delle continue incarnazioni, l'anima, essenza divina, deve separarsi completamente dal corpo attraverso un lungo processo di purificazione.

Nella filosofia medievale la riflessione sul tempo si incentra attorno a tre accezioni: il tempo come dimensione in cui è immersa la realtà diveniente (tempo cosmologico); il tempo come movimento o divenire intuito soggettivamente dall'anima (*distentio animi*); il tempo inteso, alla maniera di Aristotele, come misura del movimento (*numerus motus*). In particolare, nella produzione altomedievale si assiste alla compresenza di una nozione soggettiva di tempo – *distentio animi* – con una nozione cosmologica senza che tra le due si individui un esplicito rapporto capace di garantire una conoscenza oggettiva del divenire del mondo fisico.

Tra il xv e il xvi secolo la concezione dello spazio e quella del tempo subiscono una rivoluzione profonda. La pubblicazione – nel 1543 – del *De Revolutionibus orbium coelestium* di Copernico è il punto di partenza di una conversione dottrinale dal sistema geocentrico a quello eliocentrico che introduce gli elementi essenziali della teoria astronomica moderna, compresa la corretta definizione dell'ordine dei pianeti, della rotazione quotidiana della Terra intorno al proprio asse e della precessione degli equinozi. Speculare alla riflessione di Copernico è la dottrina contenuta nell'*Homocentrica* dell'umanista Girolamo Fracastoro (1538) in relazione al testo procliano *In Platonis Timaeum Commentaria*, fonte cui l'astronomo, filosofo e letterato attinge nell'elaborazione della teoria dei movimenti a spirale dei pianeti. Il presupposto è una concezione dell'universo come un grande essere vivente, che racchiude in sé sia l'essere che il divenire: una vivente realtà cosmica, visibile e definibile razionalmente mediante modelli matematici e geometrici. Ma la corrispondenza tra mondo celeste e mondo terrestre non avviene in termini assoluti: in Proclo è il fenomeno della deviazione-*parallaxis* a determinare quello scarto tra mondo celeste e mondo sublunare che produce la generazione e la corruzione attraverso gli influssi planetari. Affinità fra Proclo e Fracastoro si evidenziano anche a proposito del tema dei lunghi intervalli che separano i grandi cataclismi: Proclo sottolinea come esista un periodo determinato per la vita dei popoli e delle città proprio come per la vita dell'uomo, secondo quanto riferito anche da Aristotele. Del resto, abbiamo già notato che in tutte le civiltà arcaiche esiste una concezione della fine e dell'inizio di un ciclo temporale, fondata sull'osservazione dei ritmi biocosmici, che si inquadra nel sistema più vasto delle purificazioni e rigenerazioni periodiche della vita, che avvengono mediante ripetizioni rituali e simboliche dell'atto cosmogonico archetipico. Vi sono, perciò, delle crisi mortali per le specie viventi come per l'uomo, anche se avvengono in più ampi spazi temporali (Aristotele, *De longitudine et brevitate vitae*, 465a, 7-12). La *parallaxis* si ripropone come il punto di incontro del medesimo

e del diverso, la congiunzione tra la regolarità dell'essere e la mutevolezza del divenire. Ma se in Proclo rimaneva una forza cosmica incontrollabile dalla mente umana, che richiamava, a sua volta, il problema del perché del divenire e della corruzione all'interno di un sistema eterno e perfetto, Fracastoro vi applica, invece, un'operazione di razionalizzazione, attraverso moti astrali regolari e quindi prevedibili. È proprio tenendo presente il testo di Proclo che si riesce a comprendere lo scarto prodotto dal testo fracastoriano, che si sviluppa partendo dalle metafore della nave di Ermete e della platonica X, simbolo dell'anima del mondo, giungendo, con un procedimento dimostrativo fondato su postulati di fisica celeste e astronomia matematica, a una concezione unificante dell'intera realtà. L'ultimo sigillo che si rivela a Fracastoro, base su cui costruirà il suo *De sympathia et antipathia rerum* (cfr. anche *Homocentrica*, sectio I, cap. 12, ff. 10v D-11r A), è l'unità simpatica del tutto, l'*omnia sunt unum*, estremo punto di arrivo della sua speculazione (ivi, f. 48r, vv. 16-22), come aveva rivelato Ermete nell'*Asclepius* (*Corpus Hermeticum*, 2001, pp. 293-5; cfr. Peruzzi, 1995, pp. 100-9).

Il motivo della vicissitudine universale torna anche in molti autori del Cinquecento e del Seicento, come Giordano Bruno e Francis Bacon. Da uno spunto di un noto saggio di Paolo Rossi (1991b), in cui lo studioso, a proposito della vicissitudine come fluire degli eventi nella storia, accenna al nesso tra la concezione vicissitudinale del tempo in Giordano Bruno, l'inizio del v libro delle *Istorie fiorentine* di Machiavelli e il «ruotare vorticoso delle umane vicende» del saggio *Of Vicissitude of Things* di Francis Bacon, emerge un'idea comune ai tre autori per cui, se tutte le trasformazioni e le rivoluzioni naturali e umane si svolgono all'interno di un contesto strutturato, di una natura che permane – *semper manente mundo* –, la stessa idea di vicissitudine si pone come un concetto dinamico, che va inteso nella sua fertile ambiguità. Oltre alle pagine di Bruno sulla *renovatio mundi*, che fondono la tradizione, il recupero dell'antico volto del mondo che mette fine all'età delle tenebre e la crescita del sapere come progresso, Rossi porta a sostegno della sua tesi le note pagine machiavelliane sul succedersi vicissitudinale delle istituzioni politiche nel mondo umano e le meno note pagine del citato saggio di Francis Bacon, da cui emergono gli stessi motivi: la naturale vicissitudine delle cose e la vertigine che essa provoca in chi si ferma a osservarla. In Machiavelli il nesso fra necessità e libertà che contraddistingue la legge della vicissitudine deriva dalla rilettura della teoria polibiana dell'*anakyklosis* (cfr. Garin, 1993c, pp. 3-28; Sasso, 1987, pp. 3-60). Nel Segretario fiorentino, tuttavia, la componente ciclica di matrice polibiana

viene problematicamente a sommarsi all'idea di perfettibilità e di linearità contenuta nella concezione della *miktè*, quella costituzione mista che rappresenta il modello di perfezione cui deve mirare lo Stato. L'inizio del V libro delle *Istorie fiorentine* si apre proprio con un riferimento alla natura e alla necessità, laddove lo storico descrive i passaggi, nelle «provincie», dall'ordine al disordine e di nuovo poi dal disordine all'ordine:

Non essendo dalla natura concesso alle mondane cose il fermarsi, come le arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire conviene che scendino; e similmente di necessità, non potendo più scendere, conviene che salghino; e così da sempre da il bene si scende al male; e da il male si sale al bene. Perché la virtù partorisce quiete, la quiete ozio, l'ozio il disordine, il disordine rovina; e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù, da questa gloria e buona fortuna (Machiavelli, 2005, p. 519).

Se Polibio affermava la naturale necessità del ciclo – «ritmo naturale» – che, chiudendosi, ricongiunge principio e fine di ogni cosa, Machiavelli, invece, fa notare che, nella concreta realtà delle cose, nessuna repubblica può essere effettivamente in grado di ripercorrere «molte volte» lo stesso cammino senza venire meno, a un certo punto, per la mancanza di materia vitale, sia a causa dell'esaurimento progressivo del corpo sociale e politico, cioè il consumarsi attraverso il ritmo stesso delle sue mutazioni, sia, d'altra parte, per l'intervento di una forza esterna, «uno stato propinquo che sia meglio ordinato», che spenga la vitalità di quel regno. Come i corpi umani, che possono morire per un intimo e naturale estinguersi della propria forza vitale, oppure per l'intervento esterno del caso, il corpo sociale delle repubbliche è sottoposto a un destino naturale. I due possibili fattori, uno interno-naturale e l'altro esterno-storico, introducono una componente lineare, un dato irreversibile che spezza la ripetitività del ciclo polibiano. Mentre la visione di Polibio tende all'unicità e alla staticità del ciclo, quella di Machiavelli dissolve l'unico ciclo in una molteplicità di cicli paralleli, che vanno depotenziandosi e consumandosi progressivamente. Nel primo caso, la morte è sempre rimpiazzata dalla vita, nel perpetuo riproporsi del ciclo vicissitudinale, così che morte e vita si rincorrono allo stesso modo in cui luce e tenebre si alternano in un ritmo cosmico eterno e regolare; nel secondo, essa è un evento irreversibile che si somma a un insieme di eventi che si ripetono distinguendosi irriducibilmente l'uno dall'altro e da sé stessi.

La vicissitudine compare anche – sin dal titolo – in un trattato molto letto in Europa tra XVI e XVII secolo: nel 1575, a Parigi, l'umanista cortigiano Loys Le Roy pubblica *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*,

una delle *histoires de la civilisation* tra le più circolate a cavallo dei due secoli, volta in italiano dieci anni più tardi da Ercole Cato, letterato ferrarese noto per aver tradotto la *Demonomania* di Jean Bodin (cfr. Le Roy, 2014). L'opera descrive le «alternative mutationi dell'universo» nelle parti superiori e nelle inferiori, nelle armi, nelle lettere, nelle arti liberali e meccaniche, e paragona il secolo con quelli antichi più illustri. Anche per Le Roy, come i pianeti e, fra i pianeti, la Terra e, nella Terra, gli elementi naturali sono soggetti a continue trasformazioni, così pure il mondo nella sua totalità è sottoposto continuamente a variazioni: la *vicissitudo rerum* si ripropone a tutti i livelli, sia sul piano reale che su quello ideale. Anche in Le Roy, tuttavia, la consapevolezza della vicissitudine universale non inficia un ottimismo di fondo. La fiducia nel presente, la coscienza di vivere in un tempo di grandi innovazioni e l'aspettativa ottimistica del progresso dominano il capitolo conclusivo del trattato:

Non stimiamo già che la natura abbia concedute loro tutte queste gratie per dimorare sterili nell'avenire, anzi che, sì come ella ha per li tempi passati alcuni illustri personaggi prodotti, che molti de' secreti suoi hanno manifestato, così ch'ella puote ancora produrne di quelli, che per influenza del cielo, e inclinatione singolare, per vivacità d'ingegno e perseveranza di fatica, perveniranno dove la longa esperienza, la curiosa osservatione e la ragione sottile non hanno fino al presente penetrato. Ella è la medesima che fu nelle più illustri stagioni [...]. Talmente che, considerandosi bene, non ci fu mai secolo più felice per lo accrescimento delle lettere di quel che è questo (Le Roy, 2014, p. 319).

Infine, conclude Le Roy, sta alla «saviezza» e all'«umana prudenza» spezzare la necessità del ciclo fatale: «Non giacchè tali effetti necessariamente e inviolabilmente per una legge fatale avvengano. Anzi che per saviezza possono essere schivati o per divini prieghi divertiti, ovvero per umana prudenza augmentati e diminuiti, o per educatione, costume e institutione moderati». Attuando le proprie potenzialità l'umanità può uscire dal ciclo e progredire. Similmente, dirà di lì a poco Giordano Bruno in uno dei suoi dialoghi più noti, lo *Spaccio de la bestia trionfante*, nel mondo, a tutti i livelli, deve trionfare il merito di chi è più capace, più saggio, di chi meglio orienta alla virtù la propria inclinazione naturale: solo così è possibile ricostruire il nesso tra vicissitudine e giustizia.

È, del resto, soprattutto in Giordano Bruno che il motivo della vicissitudine trova nel Rinascimento la sua espressione più interessante sul piano filosofico. Le occorrenze del termine «vicissitudine» nelle sue opere sono molto numerose e riguardano molteplici piani concettuali: anzitutto

la dimensione cosmologica, già rivoluzionata dalle scoperte copernicane che, anche attraverso gli scritti del Nolano, negli anni a venire si sarebbero diffuse in tutta Europa, ma anche l'interpretazione biblico-paolina, travolta negli scritti di Bruno dall'innesto di significati di matrice classica, che recuperano la nozione di eterno ritorno di Polibio e della tradizione stoica. A un primo livello nelle opere di Bruno "vicissitudine" significa una successione di stati o lo svolgersi dei movimenti del mondo sublunare, o più genericamente mutamento, trasformazione, alterazione. Continue trasmutazioni di forme e di luoghi avvengono attraverso il moto incessante degli atomi, che si aggregano e disgregano secondo una pluralità infinita di combinazioni («dico che per cotal vicissitudine non è inconveniente, ma ragionevolissimo dire che le parti et atomi abbiano corso e moto infinito per le infinite vicissitudini e trasmutazioni, tanto di forme quanto di luoghi»; *De l'infinito*, in Bruno, 2000a, p. 360). Numerose occorrenze compaiono anche nella *Cena de le ceneri*, dove le argomentazioni presentate a sostegno del copernicanesimo mettono a fuoco alcuni motivi centrali: l'infinità dei mondi, l'idea di un universo senza confini, animato da un principio vitale inesauribile che muta ininterrottamente il volto delle cose esplicandosi in innumerevoli forme, come pure l'animazione universale della natura. Vicissitudinale è sia il mutamento degli elementi nel nostro pianeta che negli altri mondi: «e finalmente sii de tutte cose la vicissitudine: come in questo, cossì ne gli altri astri, non senza ragione da gli antichi veri filosofi chiamati "mondi"» (ivi, pp. 99-100). Nel dialogo *De la causa* le occorrenze testimoniano di un ardito scenario ontologico, dal quale emerge una nuova concezione della materia che, assoluta, è fondamento immutabile dell'essere e, comunicata, partecipa dei singoli composti. Bruno introduce la distinzione tra il principio materiale e quello formale, afferma la sussistenza della forma sotto ogni sostanza, spirituale e materiale, e riconfigura in termini originali le dottrine di Aristotele, definendo materia e forma come principi. Solo le forme esteriori – non il principio formale intrinseco e attivo – cambiano: esse sole si annullano perché sono accidenti. Tanto la materia quanto la forma sono principi costanti: «Cossì mutando questa [materia] forma sedie e vicissitudine, è impossibile che se annulli: perché non è meno subsistente la sustanza spirituale che la materiale. Dumque le formi esteriori sole si cangiano, e si annullano ancora, perché non sono cose, ma de le cose; non sono sustanze, ma de le sustanze sono accidenti e circostanze» (ivi, p. 220). Nella prospettiva dell'infinito, maggiore e minore, temporale ed eterno sono distinzioni che non hanno più senso:

Quindi è aperto che non solo occorrono talvolta i dui massimi nella resistenza, e li dui minimi nella concordanza; ma *etiam* il massimo et il minimo per la vicissitudine di trasmutazione: [...] Certo (se ben misuriamo) veggiamo che la corrosione non è altro che una generazione; e la generazione non è altro che una corrosione; l'amore è un odio, l'odio è un amore, al fine [...]. In conclusione chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contemple circa gli minimi e massimi de gli contrarii et oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione (ivi, p. 293).

Bruno sposta l'asse del ragionamento dall'infinità di dio a quella dell'universo per sottolineare non tanto la natura transeunte e mutevole delle cose rispetto al divino quanto piuttosto la specificità e l'irripetibilità di ogni singolo ente nella ruota del tempo. Permane, comunque, uno scarto tra l'universo, che ha in sé tutto l'essere e, insieme, tutti i modi di essere, e l'ente particolare, che accoglie in sé tutto l'essere ma non tutti i modi di essere: «E questa è la differenza tra l'universo e le cose de l'universo: perché quello comprende tutto lo essere e tutti modi di essere; di queste ciascuna ha tutto l'essere, ma non tutti i modi di essere» (ivi, p. 280). Vita e vicissitudine si determinano, dunque, reciprocamente: «In generale dobbiamo sempre guardare alla luce e alle tenebre, ai fulgori e alle ombre [...]; ma anche negli uomini si dà un intreccio di entrambe – un intreccio, voglio dire, di tenebra e di luce, di bene e male. Da qui deriva quella lotta, da qui quella contesa, e accade che ora domini la luce, ora la tenebra e queste hanno necessariamente le proprie vicissitudini tra certi enti» (*De magia mathematica*, in Bruno, 2000b, p. 115). La vicissitudine riguarda dunque gli enti di tutti i tipi e a tutti i livelli: sia il moto dei pianeti, sia il movimento degli atomi, i massimi come i minimi. Il vortice della vicissitudine è universale: «dico che per cotal vicissitudine non è inconveniente, ma ragionevolissimo dire che le parti et atomi abbiano corso e moto infinito per le infinite vicissitudini e trasmutazioni, tanto di forme quanto di luoghi» (*De l'infinito*, in Bruno, 2000a, p. 360). Specularmente, per la corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, la mutazione riguarda anche gli esseri umani. Infatti, «chi ben considera saprà che giovani non abbiamo la medesima carne che avevamo fanciulli, e vecchi non abbiamo quella medesima che quando eravamo giovani: perché siamo in continua trasmutazione, la qual porta seco che in noi continuamente influiscano nuovi atomi, e da noi se dipartano li già altre volte accolti» (ivi, pp. 359-60). E ancora: «[siamo] soggetti alla mutazione: e quel che più tra tanto ne afflige è che non abbiamo certezza né speranza alcuna di ripigliar quel medesimo essere a fatto in cui talvolta fummo. Andiamo e non torniamo medesimi; e come non avemo memoria

di quel che eravamo prima che fussemo in questo essere, cossì non possemo aver saggio di quel che saremo dapoi» (*Spaccio*, ivi, p. 495). A un altro livello, nel *De l'infinito* il Nolano ripensa in forme originali – in una prospettiva che produce una torsione etica in direzione antiumanistica, nella quale l'uomo si configura come una delle tante specie generate dalla natura – i presupposti della dignità umana. È sul terreno finito dei limiti umani che s'innesta la potenziale libertà dell'uomo; è lo scarto tra perfezione e imperfezione, infinità e finitezza, che rende possibile il libero arbitrio. Compito della nolana filosofia è portare alla luce la consapevolezza di tale libertà: «Questa è quella filosofia che apre gli sensi [...] perché la provvidenza, o fato, o sorte, che dispone della vicissitudine del nostro essere particolare, non vuole né permette che più sappiamo dell'uno, che ignoriamo dell'altro [...] mentre nulla sostanzialmente si sminuisce, ma tutto per infinito spacio discorrendo cangia il volto» (ivi, p. 316). Una nuova idea della vita e della morte nasce dal rapporto tra la prospettiva etica e quella gnoseologica, alla luce dell'orizzonte vicissitudinale e del concetto di vita-materia infinita. In un vorticoso succedersi di mutamenti apparenti – la «vicissitudine del nostro essere particolare» – l'uno dopo l'altro i volti infiniti dell'essere si susseguono senza intaccare la permanenza assoluta della sostanza universale. Passato e presente dialogano in questo orizzonte teorico: la contrapposizione fra la notte dell'ignoranza, che nasconde la verità sotto il «velame di tante sordide e bestiale imaginazioni», «per l'ingiuria del tempo e vicissitudine de le cose», e il giorno dell'antica sapienza domina il componimento che apre il terzo dialogo del *De l'infinito*:

Non sta: si svolge e gira
 quanto nel ciel e sott' il ciel si mira.
 Ogni cosa discorre or alto or basso,
 benché sie 'n lungo o 'n breve,
 o sia grave o sia leve;
 e forse tutto va al medesimo passo
 et al medesimo punto:
 tanto il tutto discorre sin ch'è giunto.
 Tanto gira sozzopra l'acqua il buglio,
 ch'una medesima parte
 or di su in giù, or di giù in su, si parte;
 e il medesimo garbuglio
 medesme tutte sorti a tutti imparte (ivi, p. 376).

Nel primo dialogo dello *Spaccio* ritorna, vivo, il tema già presente in Nicola Cusano, affrontato lungamente nel *De la causa*, della contrarietà come

origine di ogni mutamento e come fonte della varietà infinita degli enti. Nell'inarrestabile prodursi della vita universale, i contrari giocano un ruolo determinante, poiché sono l'origine di ogni vicissitudine delle sorti e delle fortune e quindi la fonte della stessa vita: «Talché se ne li corpi, materia e ente non fusse la mutazione, varietade e vicissitudine, nulla sarrebbe conveniente, nulla di buono, niente delettevole. [...] Ogni delettazione non veggiamo consistere in altro, che in certo transito, camino e moto» (ivi, p. 481), dice Sofia; e aggiunge: «Quello che da ciò voglio inferire è: che il principio, il mezzo e il fine; il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a contrarii: e dove è la contrarietà, è la azione e reazione, è il moto, è la diversità, è la moltitudine, è l'ordine, son gli gradi, è la successione, è la vicissitudine» (ivi, p. 482). Tutt'altro che una forza irrazionale, o uno scherzo di dio – come credeva invece Pietro Pomponazzi – la vicissitudine è dunque in Bruno un ordine giusto, che ristabilisce equilibrio e proporzione all'interno della società umana.

Pietro Pomponazzi, appunto, aveva invece inteso l'eguagliamento indistinto di tutti i destini, oltre ogni merito, come uno scherzo crudele, un *ludus* insensato di dio. In Pomponazzi la vicissitudine delle cose e delle anime si presentava come un processo senza scopo, senza ordine, senza ragione: «videmus in universo hoc quod terra fertilis nunc, postea est sterilis, et sic vicissitudinarie, et de magnis et divitibus fiunt abiecti et pauperes, et sic discurrendo per universum ut patet per historias» (Pomponazzi, 2004b, p. 894). Come ha notato Garin (1976, pp. 109-18), questa vicissitudine delle cose, questo ciclo perenne ritmato di ascese e discese, porta con sé il recupero dell'astrologia con tutti i suoi grandi temi: dal moto delle civiltà al mutamento delle religioni, Pomponazzi non ha dubbi circa la questione della determinazione celeste delle azioni umane. Sono le potenze e le qualità occulte, non ancora scoperte e non razionalmente spiegate, delle cose, le cause degli eventi mirabili. Quest'interpretazione è rafforzata dagli studi di Michele Ciliberto (1999b, pp. 217-9; 2021): la vicissitudine introduce *aequalitas* mediante quel movimento indifferente che uguaglia ogni destino, «macinandoli uno per uno, in un cerchio infinito. Svelandosi come *ludus* del dio, la vicissitudine delle cose e delle anime si trasforma in un processo insensato, senza scopo, senza ragione: di sapore nichilistico, verrebbe da dire».

Il tema della metamorfosi domina anche la *Cabala* bruniana, dove la figura mercuriale dell'asino rivela la ricchezza della doppia natura metaforica dell'uso che Bruno fa di tale animale, da una parte rappresentazione icastica

di una società in profonda decadenza, dall'altra figura capace, al pari del dio, di agire sui molteplici piani della realtà e di metterli in connessione reciproca: «Non sarebbero gli ignoranti se non fusse la fede; e se non la fusse, non sarebbero le vicissitudini delle scienze e virtù, bestialità e inerzie, e altre succedenze de contrarie impressioni, come son de la notte e il giorno, del fervor de l'estade e rigor de l'inverno» (Bruno, 2000a, p. 725). Onorio – l'asino che «non invidia alla vita delle ruote del tempo, all'ampiezza de l'universo, alla felicità de l'intelligenze, alla luce del sole, al baldacchino di Giove» – protagonista di una singolare vicenda nell'oltretomba, è messaggero che rivela agli uomini il ciclo della vicissitudine: egli ha, eccezionalmente, memoria delle numerose vite che ha avuto in sorte e, vagando come puro spirito in attesa di reincarnazione, ha appreso come la sostanza spirituale come pure quella materiale sia la stessa per tutti i generi dei viventi. Ma è nell'opera *De gli eroici furori* che, più che altrove, la vicissitudine è esaltata in tutta la sua straordinaria potenzialità:

Appresso si contempla l'armonia e consonanza de tutte le sfere, intelligenze, muse e strumenti insieme; dove il cielo, il moto de' mondi, l'opre della natura, il discorso de gl'intelletti, la contemplazion della mente, il decreto della divina provvidenza, tutti d'accordo celebrano l'alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, e il giorno con la notte, a fin che la divinità sia in tutto, nel modo con cui tutto è capace di tutto, e l'infinita bontà infinitamente si comuniche secondo tutta la capacità de le cose (ivi, p. 772).

Il variare delle sorti è condizione universale: «Similmente accade a tutte l'altre generazioni e stati: li quali se durano e non sono annichilati a fatto, per forza della vicissitudine delle cose, è necessario da 'l male vegnano al bene, dal bene al male, dalla bassezza a l'altezza, da l'altezza alla bassezza, da le oscuritadi al splendor, dal splendor alle oscuritadi. Perché questo comporta l'ordine naturale» (ivi, p. 879). Il motivo del tempo e del suo variare secondo ritmi vicissitudinali è espresso nei *Furori* anche attraverso la figura della fenice, l'uccello che arde al sole «e col suo fumo va quasi a oscurar il splendor di quello, dal cui calor viene infiammata»: «Questa fenice ch'al bel sol s'accende [...] quel ch'aggrandir vorrebb', e 'l rend'umile» (ivi, p. 884). Come la fenice rinvia al cielo quel fumo che oscura il sole che l'ha resa lucente, allo stesso modo il furioso «infiammato et illuminato» arriva a oscurare l'«illustre soggetto che gli have acceso il core e gli splende nel pensiero»: il potere furioso di penetrare la verità va oltre la luce sapienziale del sole quando attraversa l'unità per scoprirne l'essenza indecidibile. La

verità è, in ultima analisi, incomprensibile e inaccessibile, spiega Bruno tramite una rivisitazione del mito di Atteone: non si può guardare il sole, la luce assoluta, l'universale Apolline, ma solo la sua ombra, Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce relativa che è nell'opacità della materia, cioè quella che splende nelle tenebre. La vicissitudine universale ha luogo solo dove la coincidenza di atto e potenza si attua in modo diverso che in dio, «materia di cose superiori». Uno scarto incolmabile resiste, dunque, tra vicissitudine e dio: la vicissitudine in quanto tensione tra identità e differenza non può toccare dio, l'assolutamente trascendente, né mai può realizzarsi per l'uomo, essere vicissitudinale e umbratile per eccellenza, l'indiamiento, il ricongiungimento-identificazione con l'assoluto. L'universo contratto in dio non si identifica mai completamente con l'universo esplicato nella natura, così come nei *Furori* la caccia di Atteone non si risolve nel completo possesso della verità, ma in un avvicinamento ad essa, attraverso il suo umbratile simulacro. Il filosofo propone un'interpretazione del divino che mette al centro la vita-materia infinita, principio costante e vitale da cui scaturisce una realtà infinitamente mutevole, sempre diversa nelle particolari determinazioni che può assumere. Similmente, sul piano etico, come per una forma naturale di giustizia, «per forza di vicissitudine de le cose», per quel ciclo biologico che investe tutte le società umane, che attraversano fasi di giovinezza, alternate a fasi di vecchiaia e di morte, ma anche per una sorta di legge naturale compensativa, chi ha subito il torto sarà in grado di rendere altrettanto al suo conquistatore: la vicissitudine, quella forza naturale che travolge indistintamente ogni società umana, in tutti i tempi e a tutte le latitudini, si presenta come energia riequilibrante, che ristabilisce la giustizia tra assalitori ed assaliti, permettendo, a tempo debito, che questi ultimi rendano ai primi «simili e peggior frutti de sì perniciose invenzioni». Se la crisi universale, prodotto dell'ignoranza dei falsi sapienti, dell'invidia dei pedanti e dell'ottusità del popolo rozzo è la fonte da cui scaturisce la decadenza del secolo infelice, al fine di produrre effetti «al tutto contrarii» Bruno stesso si definisce protagonista di una missione, che consiste nel riportare alla luce un'antica verità: il progresso vero, in contrapposizione a quello falso e pernicioso che le recenti scoperte geografiche pretendono di produrre, consiste in un ritorno all'antico, a un diverso modo di intendere le relazioni tra umano, divino e natura (*Cena*, ivi, p. 34). Si situa, proprio su questo piano, nello *Spaccio*, la riscoperta della religione degli Egizi, che, nella ruota del tempo, rappresentano la luce e la verità, giacché hanno saputo comunicare con dio attraverso la *praxis*. Per contro, ebraismo e cristianesimo rappresentano la tenebra e l'ignoranza che

hanno distrutto al tempo stesso la magia e la religione. È in questa chiave – come hanno messo in luce gli studi di Ciliberto – che va inteso anche il noto *Lamento di Ermete* contenuto nello *Spaccio*: Lutero e i riformati hanno portato alle estreme conseguenze quel rovesciamento delle leggi di natura, la *dolenda secessio*, inaugurata dal cristianesimo (cfr. Ciliberto, 1986, pp. 154-68). Ma la “vecchiaia del mondo”, cioè il ciclo ebraico-cristiano, si sta compiendo: dopo la notte dei pedanti e dei sofisti, riaffiora all’orizzonte la luce della verità, il ritorno alla giovinezza. Nello *Spaccio* Bruno propone una nuova *religio* di stampo machiavelliano, in cui confluiscono sia la religione civile dei Romani che quella naturale e magica degli Egizi.

La stessa idea di progresso – che fa coesistere ciclicità ed evoluzione – pervaderà anche gli scritti di Francis Bacon, che, con tutta probabilità, aveva letto il trattato di Le Roy nella versione inglese, pubblicata a Londra da Robert Ashley nel 1594. Nella terza e ultima versione degli *Essays* (cfr. Melchionda, 1979) compare per la prima volta, in chiusura, il saggio *Of Vicissitude of Things*, nel quale, come notava Eugenio Garin, il filosofo «sembra voler collocare tutta la riflessione sulla vita dell’uomo in una visione globale della realtà» (cfr. Garin, 1995, pp. XV-XVIII). Il titolo – segnalava lo studioso – ricorda, istintivamente, la «quasi ossessiva» vicissitudine delle cose dei dialoghi italiani che Giordano Bruno aveva pubblicato a Londra, che, a sua volta, richiama la *vicissitude des choses* di Le Roy. Nella conclusione lo scienziato, discutendo del succedersi nel tempo degli eventi collettivi e individuali, lasciava aperta la possibilità di un’interpretazione problematica della vicissitudine: il progresso del sapere passa attraverso il riconoscimento dello spazio di libertà dell’arbitrio umano rispetto alla necessità fatale, unica forma di affermazione di giustizia nella società umana. Emergono da queste pagine alcuni elementi di riflessione interessanti: il problema della secolarizzazione, che rappresenta una delle possibili chiavi ermeneutiche della cultura moderna; una nuova concezione del sapere, ormai autonomo rispetto alla teologia e finalizzato all’azione (per cui la dignità del sapere è riposta in un’etica responsabile nei confronti dell’intero genere umano); il rapporto antichi/moderni; la conseguente idea di progresso. Del resto, l’ideale etico della scienza è il vero punto di discriminazione fra il pensiero di Bacon e la tradizione ermetica e occulta, rispetto alla quale il filosofo conserva comunque elementi di continuità (cfr. Garin, 1990, pp. 163-4). Questo dato rivela un aspetto interessante della modernità: attraverso il pensiero di Bacon è possibile scoprire un altro volto della cultura moderna, in cui sapere, etica e storia s’intrecciano in una complessa e affascinante unità. Se il nuovo sapere nasce su un terreno ampiamente preparato dalla tradizione

ermetica – rivalutata e reinterpretata già alla fine del Medioevo e soprattutto nel Rinascimento – e dalla teologia ebraico-cristiana, nella riflessione baconiana esso assume un nuovo significato, evidente tanto nel metodo quanto nella finalità: il nuovo sapere, cioè, non serve alle dispute teoriche né conduce alla contemplazione dell'ordine universale ma si caratterizza per il fatto di essere strumento di liberazione dell'intero genere umano. Di conseguenza, in questa nuova prospettiva anche il mondo assume un nuovo significato in cui l'uomo diviene il vero protagonista: non è più il prodotto di un processo di ordinamento armonico e gerarchico compiuto dalla creazione, ma un progetto etico da realizzare.

Fonti

Agostino d'Ippona (1996); Aristotele (1983); Bruno (2000a; 2000b); *Corpus Hermeticum* (2001); Le Roy (2014); Machiavelli (2005); Origene (1979); *PL*; Platone (1983); Plotino (1992); Pomponazzi (2004b); *Presocratici* (1981a).

Bibliografia

Berti (1998); Botturi (1995); Ciliberto (1986; 1999b; 2021); Cullmann (1965); Derida (2003b); Eliade (1968); Flasch (1983; 2000); Garin (1976; 1990; 1993c; 1995); Ghisalberti (1998); Gilson (1983); Gould (1989); Granet (1934); Lloyd (1975); Löwith (1963); Melchionda (1979); Momigliano (1982); Niebuhr (1966); Parodi (1981); Peruzzi (1995); Pomian (1992); Porro (2000); Rossi (1991b); Sasso (1987); Vauchez (1998-99).

Vinculum (Vincolo)

di Ilenia Russo

“Vincolo” (*vinculum*) non è termine tecnico del lessico filosofico; tuttavia nei secoli XV-XVII il lemma acquisisce una rilevanza specifica laddove è impiegato per indicare le diverse forme di connessione e mediazione che tramano la realtà. Per alcuni tra i maggiori pensatori del Rinascimento parlare di vincolo equivale a riflettere sul concetto di unità, valorizzando l’articolazione interna del tutto, senza annullare le molteplici differenze che a ogni livello contribuiscono alla realizzazione dell’intero. Ciò è vero su più piani del discorso filosofico: da quello “cosmico-universale”, riguardante i principi ontologici alla base dell’universo e le forze vitali che lo animano e stringono insieme; a quello “individuale”, relativo alle singole creature, e in particolare, all’uomo quale ente dotato di una specifica essenza e conformazione fisica; fino a quello “socio-politico”, inerente all’intreccio di legami che costituiscono il mondo umano, di cui si mette in luce il carattere eminentemente relazionale.

Molti di questi significati si ritrovano delineati nella riflessione di Marsilio Ficino, le cui pagine rappresentano un precedente importante per buona parte degli autori successivi. In primo luogo, la nozione di vincolo si rivela centrale da un punto di vista ontologico. Infatti, in apertura della sua opera maggiore, la *Theologia platonica*, Ficino mette a fuoco una concezione della realtà scandita in «quinque rerum omnium gradus» (Ficino, 1964a, p. 39; cfr. Kristeller, 1953, pp. 102-4, 176-8, 435-7; Allen, 1982) – la mole corporea, la qualità, l’anima razionale, la mente angelica, Dio –, dove è precisamente all’anima, definita «*essentiam tertiam ac mediam*» (Ficino, 1964a, p. 137), che, in forza della sua posizione mediana, è attribuito il compito di tenere insieme e raccogliere in uno i diversi gradi dell’essere, meritando così il titolo di «*vinculum naturae totius*» (ivi, p. 39). L’anima cospira alla perfezione del tutto e realizza in modo mirabile quella tensione all’unione che informa ogni parte dell’universo, opera unitaria di un unico creatore. Attuando una mediazione tra gli estremi, impossibile tanto per l’angelo, interamente votato a Dio e noncurante dei corpi, quanto per

la qualità, lontana dagli esseri superiori e prossima alla mole corporea, la terza essenza, al medesimo tempo mobile e immobile, come vincolo tra eterno e temporale si rivolge alle cose superiori senza abbandonare le inferiori. Quando si lega alle prime, in virtù di un accordo spirituale, conosce, mentre quando ricolma i corpi, dona loro movimento e vita. Specchio delle realtà divine e vita di quelle mortali, unica entità al di sotto di Dio a non consistere in un che di determinato, ma a essere contemporaneamente ogni cosa, l'anima è legame dell'universo, centro della natura, catena di tutti gli enti e loro nodo (cfr. *ivi*, p. 142).

Tale funzione vitale e unificante si compie sul piano universale come su quello individuale, laddove l'anima si unisce ai singoli corpi. Questi sono resi saldi, guidati e mossi dalla potenza dell'anima, vincolo stabile, la cui capacità unitiva, attrattiva e ordinatrice è simile alla qualità coagulante del caglio nel latte, alla forza del magnete, capace di avvicinare il ferro, e al principio regolatore dell'orologio, che per ordine mirabile è ben calibrato, si muove e suona (*ivi*, p. 248).

Se, nel quadro di un cosmo ordinato secondo diversi livelli dell'essere, l'anima, allo stesso tempo medio e legame, si pone come la sostanza in grado di garantire la coesione dell'universo, per Ficino l'amore è la forza, il movimento intimo ed efficace (Ficino, 2015, p. 414) che spinge gli enti gli uni verso gli altri, in una dinamica di relazioni sempre differenti, dando espressione a quel «desiderio d'amplificare la propria perfezione che in tutti è infuso» e portando a compimento «la nascosta e implicata fecondità di ciascuno» (Ficino, 1987, p. 54; cfr. Ficino, 2002c, p. 61; sulla filosofia dell'amore di Ficino cfr. almeno Vasoli, 1988). In accordo con Dionigi l'Areopagita, «l'amore divino, o vero angelico, spiritale, o vero animale, o naturale» può dirsi «una certa virtù di congiungere e unire», che muove le cose superiori a provvedere, in qualità di «cagioni», alle inferiori; indirizza le cose inferiori a volgersi verso le superiori, come «opere» in cerca della propria conservazione; dirige le cose «eguali» a congiungersi con «scambievolmente benivolentia» (Ficino, 1987, pp. 47-8; cfr. Ficino, 2002c, pp. 53-5; 2015, p. 416). L'universo descritto nel commento al *Convivio* è dunque interamente animato dal vincolo d'amore – detto nell'*Argumentum* al *Cratilo* il nodo più potente, perché non attrae tramite una forza esterna, ma rapisce «ab intrinseco», facendo in modo che chi è vincolato non solo non si sottragga al legame ma dipenda dal *ligator*, stringendosi sempre di più a lui (Platone, 2020, p. 217) –, secondo un movimento che da Dio, passando per gli angeli e le anime, giunge ai corpi e dai corpi finalmente ritorna sino a Dio (cfr. Ficino, 1987, p. 48; 2002c, p. 53).

In natura, l'esistenza di un legame cosmico che abbraccia il creato nella sua interezza è resa manifesta dalla luce, la cui potenza è tale da conciliare le cose celesti con quelle terrene in modo agevole e subitaneo. Diffondendo non solo le virtù provenienti dal cielo, ma essendo anche tramite del sole e delle stelle per gli esseri inferiori, la luce svolge nell'universo la funzione che nei singoli corpi è deputata allo spirito. Infatti, come lo spirito, legando l'anima e le sue potenze agli umori e alle diverse parti del corpo, è «*animae corporisque nodus*» (sullo spirito come medio tra anima e corpo cfr. almeno Ficino, 1989, pp. 254-6), così la luce, che si propaga dappertutto e tutto raggiunge mantenendolo unito, è «*vinculum universi*» (Ficino, 1576b, p. 981). D'altronde, del *lumen* come vincolo universale aveva già parlato Platone nella *Repubblica* a proposito della colonna di luce, simile all'arcobaleno, che tiene insieme cielo e terra nel mito di Er (*Rep.*, 616b-c: Platone, 2020, p. 481). Nell'interpretazione ficiniana, tale *lumen columna-re* rappresenta la natura, intesa come quella potenza vitale e seminale di cui si serve l'anima del mondo per fecondare la materia (ivi, p. 471; per questa accezione di natura cfr. Ficino, 1964b, p. 80; 1970, p. 189).

Combinando il paragone tra luce e spirito del *De lumine* e il ricordo del passo platonico, quasi un secolo più tardi, tali considerazioni riemergeranno nelle pagine della *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi (1591, p. 11), dove per l'appunto la luce è detta «*virtutum coelestium vehiculum et vinculum universi superi et inferi*», a testimonianza della persistenza del nesso tra il concetto di vincolo e la forza mediatrice e pervasiva del *lumen*.

L'idea di una natura viva, attraversata da una rete mobile di corrispondenze e legami è anche alla base della nozione ficiniana di magia. Nel terzo libro del *De vita*, la natura è definita maga (ma cfr. già Ficino, 1987, pp. 144-5; 2002c, p. 220; su questi temi si veda Perrone Compagni, 2007a), in quanto attirando date cose con esche ad esse confacenti, tiene il mondo unito in sé stesso, con un nodo d'amore che coinvolge tutte le sue parti. Tale «*vinculum [...] membrorum*», di cui il mondo – animale allo stesso tempo maschio e femmina, secondo la testimonianza dei sapienti indiani – è avido, si consegue attraverso la mediazione cosmica della mente, descritta nell'atto di muovere e unire il corpo mondano mediante il ricorso ai fortunati versi dell'*Eneide* (Ficino, 1989, p. 386; Verg., *Aen.*, VI, 726-727). L'uomo, divenuto consapevole che la realtà è attraversata da «un certo tiramento dell'una cosa dall'altra per similitudine di natura» e, conseguentemente, che proprio in questa forma di amore universale risiede «tutta la forza della magia» (Ficino, 1987, p. 144; 2002c, p. 220), può, mediante l'«arte», interagire con la natura, disponendo allettamenti in grado di sfruttare, in-

canalare e dirigere verso nuovi scopi i legami di simpatia tra gli enti. Il mago è quindi conoscitore e inventore di vincoli: conoscendo quale genere di materia possa ricevere un determinato influsso celeste, e in quale momento ciò avvenga in modo più opportuno, l'operatore sottomette le cose terrene a quelle celesti, le inferiori alle superiori, e finisce così per accedere a quella potenza e vita mirabile ovunque diffusa nel cosmo (Ficino, 1989, pp. 386-8).

Per Ficino la comunicazione tra diversi piani dell'essere, in particolare tra dimensione divina e mondo umano, si consegue anche sul terreno della vita civile. Nell'*Argumentum in Protagoram*, a proposito del mito di Prometeo, si dice che le leggi della scienza civile – vale a dire i decreti della volontà divina indirizzati alla salute della società umana – sono state inscritte nelle menti degli uomini per tramite di Mercurio, diretto interprete del volere di Giove. Ciò significa che la legge, definita «vinculum civitatis», discende direttamente da Dio, che in noi ha infuso, come un giudice intimo, l'inestinguibile luce della ragione, l'onesto criterio per discernere il vero dal falso e il bene dal male, con cui dirige tutti gli uomini al bene comune (Platone, 2020, p. 161; su questo aspetto del mito di Prometeo cfr. anche Ficino, 1990, p. 18; 2000, p. 243). Così intesa, la legge si pone come doppio legame: da un lato, la sua origine divina è un chiaro segno della cura con cui Dio si rivolge all'uomo, dall'altro essa è il fondamento di ogni forma di convivenza civile basata sui valori condivisi di giustizia ed equità (per un'idea di giustizia come «perpetuum humani generis vinculum», in un discorso che coinvolge la legge divina, naturale e scritta, cfr. Ficino, 1990, p. 168).

Le principali accezioni e i relativi ambiti di applicazione del concetto di vincolo finora visti agire nelle pagine ficiniane conoscono un certo sviluppo, con mutazioni spesso sensibili, lungo i secoli XV e XVI. L'idea di una realtà che, per quanto costituita da distinzioni ontologiche definite, conserva un profilo unitario ed è organizzata secondo una fitta trama di relazioni e rimandi è alla base dell'*Heptaplus* di Giovanni Pico della Mirandola, opera di commento al racconto della creazione della *Genesi*. Qui Pico teorizza l'esistenza di tre mondi – sopraceleste, celeste e sublunare – di cui intende dimostrare l'intima connessione e, al fine, la sostanziale unitarietà, determinata non solo dal fatto che tutti i mondi discendono da un medesimo principio e tendono a un medesimo fine, o ancora, che sono retti da norme analoghe, da un armonico legame di natura e da un determinato schema di successione, ma dall'idea, di matrice anassagorea, per cui quanto esiste nell'insieme dei mondi è contenuto anche nel singolo, e non vi è nessuno di essi in cui non si ricostituisca tale totalità, seppur secondo ineliminabili

differenze di grado (Pico della Mirandola, 1942, p. 188). In tale contesto, la nozione di vincolo è funzionale per un verso a segnalare la generale affinità che lega i tre mondi, i quali «*astrecti vinculis concordiae*» si donano vicendevolmente le nature come anche le denominazioni (ivi, p. 192), per l'altro marca, in modo più specifico, il ruolo dell'uomo, il quale, propriamente, non va considerato un quarto mondo, ma piuttosto, «*complexus et colligatio*» degli altri mondi (ivi, p. 300). A partire dalla comune idea di uomo microcosmo (ivi, p. 192), l'uomo è detto l'unica creatura capace di abbracciare nella sua sostanza le sostanze di tutti gli esseri e raccogliere in sé, come «*medium*», la pienezza dell'universo (ivi, p. 302). Pertanto, pur distinguendosi da Dio, che riunisce l'intera perfezione del creato essendo principio di tutte le cose, l'uomo, come «*caelestium et terrestrium vinculum et nodus*», essere in cui il creato trova armonia e pace, realizza nella sua sostanza una «divina possesso», in forza della quale gli esseri terreni gli rendono servizio, mentre quelli celesti gli offrono assistenza (ivi, p. 304).

Le conclusioni dell'*Heptaplus* risuonano, più tardi, nel *De homine* (1515-16) di Agrippa di Nettesheim, dialogo in cui il modello dell'uomo «*minor mundus*», vincolo e nodo del mondo maggiore, è legato alla definizione, ancora pichiana, dell'uomo come «*absoluta consummatio*» di tutti gli esseri (Agrippa di Nettesheim, 1965, p. 297, ma cfr. anche p. 299; Pico della Mirandola, 1942, p. 220). Si tratta di moduli destinati a tornare anche nel terzo libro del *De occulta philosophia*, dove la concezione pichiana dell'uomo «*omnium nexus, vinculum atque nodus*» (Agrippa di Nettesheim, 1992, p. 508) si accompagna all'esaltazione dell'anima umana come immagine del *Verbum Dei* (ivi, p. 507; Perrone Compagni, 2007b, p. 432).

Oltre che descrivere la funzione cosmico-universale dell'uomo, tanto in Pico quanto in Agrippa il concetto di vincolo indica anche la funzione mediatrice dello *spiritus*. Nell'*Heptaplus*, tra l'anima, detta cielo in quanto sostanza che si muove in circolo, e il corpo, chiamato terra, perché a questa affine e pesante, è posto come «*medio vinculo*» lo spirito, corpo sottile, di natura superiore agli elementi e simile a quella del cielo (Pico della Mirandola, 1942, pp. 270-2). Tali caratteristiche avvicinano lo *spiritus* alla luce, secondo un canone di matrice neoplatonica già visto agire in Ficino (cfr. anche ivi, p. 276, dove si parla del «*vinculo lucis*» che nell'uomo lega anima e corpo; sulle fonti neoplatoniche di Pico e sulle differenze tra la concezione pichiana e quella ficiniana delle *virtutes* dell'anima cfr. Fellina, 2014, pp. 185 ss.). In Agrippa, che su questo tema desume elementi significativi dal *De vita* e dalla *Theologia platonica* (cfr. Agrippa di Nettesheim, 1992, pp. 112-4, 514-5), è detto «*vinculum*» tanto lo spirito del mondo, che

trasmette le virtù dell'anima cosmica diffondendo le proprietà occulte in erbe, pietre, metalli e negli esseri animati per tramite degli astri (ivi, pp. 112-3), quanto lo spirito che tiene insieme le anime e i singoli corpi, facilmente impressionabile dal canto (ivi, p. 324).

Le riflessioni del *De occulta philosophia* risultano significative anche sotto un altro rispetto. Il trattato presenta una teoria del legame magico (*ligatio*), nel cui contesto è possibile individuare un uso specifico del lemma "vincolo" (su questo già Giovannozzi, 2002, p. 132, nota 20). Per Agrippa, la «*ligatio hominum*» (cfr. Agrippa di Nettesheim, 1992, p. 158, anche per le diverse pratiche con cui tale legame si realizza: *veneficia, alligationes, suspensiones, annulos, fascinationes, characteres* ecc.) riposa sulla virtù dell'animo umano di mutare, attrarre, trattenere e legare a sé uomini e cose in forza di un «*magnum excessum alicuius passionis vel virtutis*», che pone il *ligator* in una condizione di superiorità rispetto all'oggetto dell'operazione magica (ivi, p. 230). Si instaura così una dinamica di connessione, conversione o più generalmente mutamento di quanto è inferiore rispetto a quanto è superiore sulla base della diversa capacità degli enti di ottenere e sfruttare le virtù celesti, secondo i principi di simpatia e antipatia esistenti in natura (ivi, pp. 230-1, anche per gli esempi di legami che spiegano i comportamenti degli esseri nel mondo naturale e quelli relativi al mutevole intreccio delle passioni umane). In conclusione, l'origine del legame risiede in quella «*affectio animae vehemens et exterminata*», che si realizza «*cum concursu ordinis coelestis*» (ivi, p. 231). Se per descrivere tali pratiche, Agrippa sceglie di servirsi pressoché in modo esclusivo della categoria di *ligatio* – probabilmente seguendo il *De mirabilibus mundi* dello pseudo-Alberto Magno (2011, pp. 85 ss., dove, per l'appunto, si parla di «*ligatio hominum et virtutum ipsorum*» e si discute della teoria avicenniana dell'immaginazione transitiva) –, il quadro cambia quando al centro del ragionamento sono posti quei legami mediante cui si evocano e si scacciano gli spiriti (Agrippa di Nettesheim, 1992, pp. 501-2). In questo caso, Agrippa propone una classificazione di tre tipi di «vincula», che segue la scansione in tre mondi desunta da Pico (scansione presentata in apertura dell'opera come presupposto metafisico dell'azione magica; ivi, p. 85). Esistono quindi vincoli ricavati dal mondo elementare, che prevedono l'uso delle «*res inferiores et naturales*» per allettare o allontanare i demoni, facendo leva sulla «virtute apprehensiva sub ratione amoris vel odii» degli spiriti, i quali rispondono, al pari degli altri esseri, ai principi di simpatia e antipatia (ivi, p. 501). Seguono i vincoli relativi al mondo celeste, ottenuti «per coelum, per stellas, per horum motus, radios, lumen, [...] influxum, mirabilia», agendo sugli spiriti

come una sorta di ammonizione ed esempio (ivi, pp. 501-2). Si registrano, infine, i vincoli del mondo intellettuale e divino, posti in essere mediante la religione, ossia per tramite dei sacramenti, dei miracoli, dei nomi divini e di tutti gli altri «*religionis mysteria*». Quest'ultima è la forma di vincolo più alta e forte, in quanto agisce sui demoni «*imperio et potestate*», ma soprattutto perché consente di avvincere non solo gli spiriti ma anche tutte le altre creature. Così, in una realtà scandita in differenti livelli ontologici, attraversati da un flusso costante di essere e vita – dalla provvidenza universale alla provvidenza particolare, dall'anima universale fino alle anime particolari –, il mago può allestire una rete di vincoli che segue e opera sui nessi esistenti tra gli enti, in primo luogo agendo «per vincula superiora et per nomina atque virtutes quae regunt res», quindi servendosi dei vincoli inferiori e delle cose stesse (ivi, p. 502).

Rispetto alle posizioni di Ficino da una parte – in particolare per l'idea dell'amore come *nexus rerum* – e di Agrippa dall'altra – per la riflessione sul valore magico-operativo di *vincula e ligationes* –, Giordano Bruno compie uno sforzo allo stesso tempo di recupero e riconcettualizzazione del lemma. La ricerca, costante nella filosofia bruniana, di quelle forme di comunicazione e mediazione che, pur mantenendo fermo lo scarto tra finito e infinito, consentono di stabilire un nesso tra il mondo umano e la divinità – colta, quest'ultima, non come «assoluto», ma «per quanto si comunica agli effetti della natura» (Bruno, 2000a, p. 636; su tale versante del problema, slegato dall'uso tecnico del lemma, cfr. Scapparone, 2010, coll. 184-5) –, si accompagna, negli scritti di argomento magico redatti tra il 1589 e il 1591, a un'indagine sistematica sul concetto di vincolo, che trova nell'uomo e nel suo mondo interiore, dominato dall'avvicinarsi di «*cognitio*» e di «*affectus*» (Bruno, 2000b, p. 484), il suo campo di applicazione privilegiato (ivi, p. 416; cfr. Russo, 2019).

A dispetto di quanto avviene nel *De magia mathematica*, dove, per quanto sintetizzata e riorganizzata, si ritrova ancora la classificazione di Agrippa sui diversi modi in cui si vincolano gli spiriti (Bruno, 2000b, pp. 54-6), tale mutamento di prospettiva prende corpo in modo definito nella sezione conclusiva del *De magia naturali*. Qui, lasciando da parte i nodi con cui si allettano i demoni (ivi, pp. 242-50), la trattazione si concentra innanzitutto sulle componenti essenziali di ogni operazione magica – individuate nella proficua interazione tra potenza attiva nell'agente, potenza passiva nel sostrato e una congrua applicazione, che tenga conto del tempo, del luogo e delle altre mutevoli circostanze soggette al continuo fluire della natura (ivi, pp. 250-2) –, per poi esaminare quelle tipologie di «vincula»

capaci di operare sull'uomo, influenzandone le facoltà conoscitive inferiori e dirigendone passioni e comportamenti. I primi due vincoli sono rispettivamente quello della voce, che si fonda sulla corrispondenza di numero, misura e momento propria delle scansioni ritmiche e dei canti (cfr. *ivi*, pp. 262-8), e quello della vista, legato alle diverse immagini che si presentano davanti agli occhi e alla visione del bello e del suo opposto, come mostra il caso tipico della *fascinatio* (cfr. *ivi*, pp. 268-70). Per quanto radicati nell'attività dei sensi esterni, l'efficacia di tali legami non dipende esclusivamente dalle specie sensibili o dall'intensità con cui queste si presentano – tanto che spesso a stabilire il nodo è sufficiente uno stimolo occulto, atto a raggiungere il soggetto in maniera pressoché impercettibile e difficilmente valutabile (cfr. *ivi*, pp. 264, 270) –, ma dalla capacità di colpire «profundius», influenzando in modo immediato lo spirito interno, che in noi si impone «quasi alium sensum et animal» (*ivi*, p. 272). Non stupirà dunque che, secondo una progressione modulata sulla scansione delle potenze conoscitive, il vincolo seguente sia quello della fantasia, la cui posizione mediana tra senso e ragione (*ivi*, p. 376) la rende «porta et praecipuus aditus ad actiones et passiones affectusque universos» (*ivi*, p. 280). Tuttavia, i legami predisposti attraverso la facoltà fantastica risultano instabili e incapaci di fare presa su ingegni equilibrati, ben dotati ed educati qualora non vengano rafforzati dal vincolo più alto, quello della cogitativa, che garantisce la più intensa forma di adesione ai nodi allestiti dal mago grazie alla fede. Mediante l'attivazione dell'immaginazione, «vinculum vinculorum», la fede – necessaria in senso attivo nell'operatore, ma ancor più in forma passiva in chi è vincolato – dispone e apre l'anima del soggetto «ac si fenestras aperiat ad solem concipiendum», facendo strada a tutte quelle passioni – speranza, timore, amore, odio ecc. – che dall'animo influiscono sul corpo e stringono entrambi in un nodo assai potente (*ivi*, pp. 280-4). In definitiva, quella affidata al *De magia* – e alle corrispondenti sezioni delle *Theses* (cfr. in part. *ivi*, pp. 366-98) – è una teoria del vincolare volta al coinvolgimento integrale dei soggetti dell'azione magica, in una prospettiva dove gli elementi tradizionali del rito e dell'incantesimo vengono progressivamente meno, per far spazio a quelle pratiche capaci di avvincere lo spirito e il corpo «physice», attivando e condizionando processi psichici e risposte affettive.

Sulla scia di tali risultati, Bruno tenta un approfondimento del problema nell'incompiuto *De vinculis*, analizzando i fattori della *praxis* magica – *vinciens*, *vincibilis* e le condizioni della loro interazione – in un ragionamento dominato dalla materia e dalle sue continue metamorfosi. Cambiamento e differenza sono le coordinate principali che definiscono in egual misura

ciò che vincola e quanto è passibile di vincolo. L'operatore dispone di una gamma vastissima di nodi, in quanto, alle cose che avvincono, la natura ha donato gradi diversi e sempre mutevoli di bellezza, bontà, verità e dignità, al punto che non c'è nessun essere capace di raccogliere in sé tutti i caratteri di ciò che avvince. Nella realtà, animata dal susseguirsi incessante dei contrari, non si dà nulla di unico e semplice, che, con identiche qualità e quantità, possa piacere nella stessa misura a tutti; parimenti non esiste vincolo tale da legare un identico individuo in momenti differenti (ivi, pp. 428-34). In termini simili, anche ciò che è soggetto ai vincoli è diverso e mutevole, influenzato dal tempo, dall'età e da variabili come la natura, il giudizio e la consuetudine (ivi, p. 462); quindi, richiede nodi sempre nuovi, allestiti dal mago con lungimiranza, velocità e attenzione alla scelta del momento opportuno (ivi, p. 446). Per tali ragioni, tra *vinciens* e *vincibilis* si instaura una dinamica fatta di strategie di attrazione e continui tentativi di fuga simile all'inseguimento di Teti da parte di Peleo: le innumerevoli metamorfosi della ninfa sono il simbolo di una realtà che cambia di attimo in attimo, rispetto alla quale il mago può intervenire in modo efficace se, in possesso di una «teoria universale delle cose» (ivi, p. 414), è in grado di prevedere il ritmo del mutamento che anima la materia. Solo scorrendo sotto la forma che precede la potenza della forma successiva, il *vinciens* può stringere i suoi vincoli prima che Teti assuma una configurazione definita e fugga dal suo abbraccio (ivi, pp. 446-8).

Tuttavia la comprensione dei moti intimi della natura e l'abilità nell'intervenire con appropriatezza e rapidità sul suo corso non sono gli unici requisiti del mago, che per allestire vincoli stabili non può servirsi esclusivamente della ragione, ma deve piuttosto calarsi nel mondo degli affetti, aspirando a una forma di conoscenza eminentemente pratica (ivi, p. 482). Ciò equivale a considerare l'amore, cui «formaliter, fundamentaliter et originaliter» si riconducono tutte le passioni (ivi, p. 398), l'origine e il fondamento di ogni vincolo, tanto sul piano universale che su quello dei singoli enti (ivi, p. 492). Così, per un verso Bruno recupera temi ficiniani (presenti in modo ancora più evidente nell'abbozzo autografo dell'opera, cfr. Scapparone, Tirinnanzi, 1997), sottolineando la funzione cosmica dell'amore (cfr. ad esempio Bruno, 2000b, pp. 510-2), per l'altro indica nella *philautia* – ossia quella spinta per cui tutte le cose desiderano allo stesso tempo conservarsi nel loro stato presente ed essere condotte a perfezione all'interno di tale stato (ivi, p. 468) – la *ratio* di ciò che è passibile di vincolo. In altre parole, il vincolo di Cupido, cui è dedicata l'ultima sezione del *De vinculis*, è il legame sommo, che «unum facit omnia», il motore per cui i singoli enti da

una parte vogliono restare in sé stessi, e dall'altra sono spinti ad allontanarsi da sé, mossi dal desiderio dell'oggetto amato (ivi, pp. 512-4).

Riconoscere nel vincolo d'amore la via di accesso a tutti gli affetti risulta decisivo anche sul piano della vita civile. In tal senso, il *De vinculis* è l'opera in cui Bruno mette a fuoco con maggiore intensità il rapporto tra politica e magia (cfr. Scapparone, 2003), proponendo un modello di mago quale «animarum venator» (Bruno, 2000b, p. 450), abile nel vincolare gli uomini mediante quelle arti – si pensi innanzitutto alle tecniche di persuasione tipiche della retorica (ivi, pp. 462, 464, 488, 504, ma su magia e retorica cfr. quanto si dice già nel *De magia naturali*, ivi, p. 268) – finalizzate a interagire con il mondo interiore dei singoli, per indirizzarne le inclinazioni e i comportamenti nelle maglie della vita associata. Allora, in ambito politico vincolare non equivale a stabilire meri legami di obbligo e dipendenza, che prendano la forma del comando e si fondino sulla forza coercitiva di norme o istituzioni. Piuttosto, «civiliter vincere» significa conoscere e assecondare la natura dell'oggetto della prassi magico-politica, come si fa quando, nel trasportare un cilindro, non lo si volge secondo gli spigoli, ma lo si trascina verso di sé sfruttandone la rotondità (ivi, p. 444). Mettendo da parte l'idea di forzatura e costrizione, gettare vincoli nella vita civile esige la ricerca continua di nuove forme di consenso, che creino o consolidino lo stato di *condispositio* esistente tra *vinciens* e *vincibilis* (ivi, p. 496).

Nel giro di pochi anni dalla redazione del *De vinculis* (1590-91) – che, rimasto inedito fino alla fine dell'Ottocento, non ha avuto alcuna circolazione –, il concetto di vincolo trova un suo sviluppo in senso politico nella riflessione di Tommaso Campanella. Lo Stilese si interroga con insistenza sulle «tre sorti d'unioni» che informano e donano unità ai corpi politici, ossia i legami degli «animi», stabiliti dalla «religione», quelli dei «corpi» e, infine, quelli delle «fortune» (Campanella, 1997b, p. 216), impiegando la categoria di vincolo per designare esclusivamente l'azione unificatrice svolta dalla religione. All'interno di tale classificazione – in cui vige un preciso criterio gerarchico in base al quale è dall'unione degli animi, forma più stabile e forte, che dipende direttamente l'efficacia delle altre tipologie di legami – agisce per un verso l'idea machiavelliana della religione come «cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà» (Machiavelli, 2001b, p. 77; ma il rapporto di Campanella con Machiavelli è complesso e non sempre lineare), per l'altro la distinzione tra beni dell'anima, del corpo e di fortuna tematizzata nell'*Etica nicomachea* di Aristotele (1098b, 11-18; cfr. Campanella, 2011, pp. 23-4). Ad ogni modo, negli *Aforismi politici*, l'ordinamento dei beni è stabilito per via naturale,

notando che l'uomo e la donna, elementi primi della repubblica, «consistono d'animo e di corpo e di beni esterni». Poiché il legislatore divino ha come modello la corte celeste, mentre quello umano si ispira al «governo dell'universo o del corpo umano», Campanella può concludere che «la repubblica ha per anima la sapienza e la religione. Per corpo il senato et il consiglio e tutti quelli che possino averci uffici [...]. Per beni esterni i soldati, mercenari et ausiliarii, et artefici». Il paradigma naturale definisce anche il principio che regola i rapporti tra le parti, per cui l'anima domina il corpo, il corpo i beni di fortuna; di conseguenza, «la religione e sapienza al consiglio et il consiglio alli soldati et artefici comanda» (Campanella, 1941, p. 109). Con buone probabilità, per Campanella è la riproposizione del paragone tra corpo politico e corpo umano (cfr. ad es. Giovanni di Salisbury, 1909, pp. 282-4) a giustificare l'uso del lemma «vincolo» per la religione. Infatti, come l'anima dona unità al corpo essendo a questo legata «con vincolo vitale» (Campanella, 2002, p. 144), così la religione è «in ogni parte tutta» (per questa formula, usualmente impiegata per descrivere il modo in cui l'anima abita il corpo, cfr. Agostino, *De trinitate*, VI, 6) «et in tutti, poiché tutti hanno a credere li medesimi articoli, et questa li unisce tra loro, e con Dio di vincolo mirabile, e fa l'unità fortissima, et amabilissima» (Campanella, 1995, p. 54). La forza civile della religione risiede nella sua capacità di «legar gli animi de gli huomini nell'amore e timor di Dio e poi con l'amore e paura de' premii e pene temporali», in modo tale che i singoli, accomunati da un'unica fede, si facciano tutto, mantenendosi «uniti con quella felicità alla quale la repubblica è ordinata» (Campanella, 1911, p. 86, corretto con Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. ital. 106, f. 3v). Garantendo una forma di coinvolgimento interiore – «buona o falsa la religione sempre ha dominato i cuori» (ivi, p. 93) –, la religione è fonte del «dominio», ma non di quello «più estrinsecato e men forte» (Campanella, 1997b, p. 140) che si realizza con la «spada» e il «tesoro», strumenti del «corpo» e della «fortuna» (Campanella, 1941, p. 110), ma del dominio che risiede esattamente nella «voluntà di popoli», i quali, per natura, «vivono e credono secondo la religion comanda» (Campanella, 1997b, p. 484). Dunque, per Campanella riflettere sulla potenza del vincolo della religione – e in particolare del cristianesimo – significa individuare quella forma essenziale di «unione» grazie alla quale, in un mondo diviso da «scisma» ed «eresia», è ancora possibile pensare, attraverso il concetto di «unità», il progetto politico-profetico della monarchia universale (su questo aspetto del pensiero politico campanelliano cfr. Ricci, 2018).

Fonti

Agrippa di Nettesheim (1965; 1992); Alberto Magno (2011); Bruno (2000a; 2000b); Campanella (1911; 1941; 1995; 1997b; 2002; 2011); Ficino (1576b; 1964a; 1964b; 1970; 1987; 1989; 1990; 2000; 2002c; 2015); Giovanni di Salisbury (1909); Machiavelli (2001b); Patrizi (1591); Pico della Mirandola (1942); Platone (2020).

Bibliografia

Allen (1982); Fellina (2014); Giovannozzi (2002); Kristeller (1953); Perrone Compagni (2007a; 2007b); Ricci (2018); Russo (2019); Scapparone (2003; 2010); Scapparone, Tirinnanzi (1997); Vasoli (1988).

Virtù

di Gio Maria Tessarolo

Il ruolo del concetto di virtù nella prima età moderna è notoriamente problematico: tesi comune a gran parte della letteratura che si è occupata del tema è che il periodo che va dal XVI al XVIII secolo costituisca il punto di rottura di una tradizione millenaria. Di questa ampia questione il presente lavoro intende prendere in considerazione solo una sfaccettatura, ossia quella della virtù politica, con l'obiettivo di concettualizzare questo periodo di transizione in termini né di decadenza né di sopravvivenza ma di trasformazione e adattamento. Si tenterà perciò di mostrare come, lungi dal semplice scomparire, il concetto di virtù subisca nel corso di tre secoli (Cinquecento, Seicento e Settecento) una serie di modificazioni che gli permettono di rimanere uno strumento utile alla teoria politica.

A tal fine, la trattazione sarà divisa in quattro parti. La prima contestualizzerà il tema dal punto di vista storiografico attraverso l'esame di alcune posizioni tipiche sulla questione, con cui il resto del lavoro intende confrontarsi attraverso l'analisi di tre figure cardine del cosiddetto repubblicanesimo moderno (Machiavelli, Harrington, Rousseau).

1. La tesi della decadenza della virtù nella prima età moderna è stata avanzata negli ultimi decenni soprattutto nell'ambito della storia della filosofia morale nel mondo angloamericano e della (ri)nascita della *Virtue Ethics* (MacIntyre, 1981; Frede, 2013). È oggi corrente l'interpretazione del periodo tra Cinquecento e Seicento come punto di svolta in cui il problema centrale dell'etica passa da quale sia l'esercizio corretto delle facoltà naturali per vivere una vita buona a come giustificare l'obbligazione morale (Darwall, 2006), con cui è una concezione legalistica a prendere il sopravvento.

Troppo raramente è stato sottolineato che qualcosa di simile è avvenuto negli stessi anni nell'ambito della storia del pensiero politico, in cui l'avvento del repubblicanesimo, specialmente nella ricostruzione che ne è

stata offerta da Pocock (1975), ha sostenuto una tesi per certi versi speculare. L'idea di fondo del *Momento machiavelliano*, poi sviluppata in una serie di contributi e accolta da numerosi studiosi (Oldfield, 1990; Worden, 1994, p. 46), è che la tradizione dell'Umanesimo civile abbia costituito un'alternativa alla linea "dominante" della modernità politica (quella di Hobbes e di Locke, del contratto sociale e dei diritti naturali) proprio grazie a una visione della *civitas* basata sull'uomo come *zoon politikon*, cui la partecipazione a una comunità di virtù permette di realizzare la sua natura. Era perciò la riscoperta di questa "eredità perduta" (che, a differenza dell'ambito etico, veniva rinvenuta proprio nella prima modernità) a essere invocata. Per quanto poi le vicende storiografiche del repubblicanesimo si siano progressivamente complicate con la nascita di altre linee interpretative, il ruolo privilegiato ricoperto dalla virtù al suo interno non è mai venuto meno (Lovett, 2015).

A queste prime due, può essere aggiunta ora una terza prospettiva critica, sviluppata negli ultimi anni in particolare da James Hankins e riassunta nel suo *Virtue Politics* (2019). In quest'ottica, il tratto che distingue il pensiero politico umanistico da quello moderno sarebbe la sua concentrazione sull'educazione e la coltivazione del carattere invece che sulle strutture istituzionali. Alla luce delle tesi riassunte nei paragrafi precedenti, tuttavia, è difficile vedere una distanza concettuale significativa dal repubblicanesimo: pur in contesti diversi e con inevitabili divergenze, l'idea di basare la politica sulla personalità civica invece che sulla legge è fondamentalmente affine. Più che un'alternativa, Hankins sembra offrire un'archeologia del repubblicanesimo; particolarmente provocatorio è in questo senso il fatto che Machiavelli, l'autore utilizzato dagli interpreti repubblicani come punto di riferimento, diventi nella prospettiva della *Virtue Politics* il momento in cui questa tradizione finisce.

L'obiettivo di questo contributo è discutere l'assunto che nella prima modernità si possa individuare una linea di discorso che assume la virtù a paradigma concettuale di fondo in contrapposizione a una visione "legalistica" della politica. Attraverso alcuni casi esemplari si cercherà di mostrare come, a partire da premesse e da un lessico apparentemente simili, il rapporto fra legge e virtù sia stato articolato piuttosto in modo vario e molteplice.

2. Capire cosa Machiavelli intenda con "virtù" è notoriamente una delle imprese più ardue nell'interpretazione del suo pensiero politico. Un punto fermo a questo proposito è che, dal punto di vista lessicale, il termine viene usato in una serie di modi divergenti a seconda dei contesti in cui compare

(Price, 1973; Zagrean, 2003; Capata, 2008): l'unico modo di riassumere i suoi utilizzi politici in un'unica espressione sarebbe probabilmente definire "virtù" l'insieme di tutte le qualità necessarie al successo politico e militare (Skinner, 2002b, p. 48).

Questo, però, dice chiaramente ancora poco sul suo contenuto concettuale specifico, e in particolare sul rapporto fra la virtù del singolo individuo eccezionale e quella accessibile a un cittadino qualsiasi. Senza affrontare il complesso rapporto fra forme di governo, in questa sede si avvanzerà una tesi circoscritta: quando "repubblica" indica un regime popolare, "virtù" è prima di tutto una caratteristica psicologica che accomuna governanti e governati nel loro rapporto con il bene comune. Per quanto l'espressione "bene comune" non sia affatto perspicua e assuma spesso sfumature non identiche (Hanasz, 2010), si può senza dubbio dire che a essere in questione non è la tirannica imposizione di un ideale collettivo a scapito degli obiettivi individuali: ciò a cui pensa Machiavelli è piuttosto una determinata conformazione del carattere che, a seguito di un'educazione che consiste primariamente nell'uso sapiente di strumenti quali la religione e la milizia, porta a comprendere il nesso inscindibile che lega «privati e pubblici comodi» (Machiavelli, 2018a, p. 470). Questo, a sua volta, può prendere una di due forme, che corrispondono a una duplice possibile configurazione del rapporto fra virtù e legge.

In primo luogo, c'è una versione che consiste in uno spontaneo attaccamento alla patria, alle sue istituzioni e al bene comune. Tanto nel caso delle azioni estreme di Bruto e Manlio Torquato che portano alla morte dei loro stessi figli (ivi, pp. 574, 670) quanto in quello ben più ordinario degli abitanti delle città della «Magna» che versano un contributo monetario adeguato nonostante nessuno li obblighi o controlli (ivi, p. 441), si ha un meccanismo irriflesso, spontaneo e fondamentalmente morale. Diversamente da quanto recentemente sostenuto da Hankins (2019, pp. 467-8), Machiavelli è su questo punto ancora straordinariamente vicino all'Umanesimo e alla sua politica della virtù nel dare un peso fondamentale alla dimensione interiore del cittadino. Virtù è un certo tipo di disposizione spirituale, non innata e anzi fortemente dipendente dal contesto istituzionale e culturale: come spiega il celeberrimo IV capitolo del I libro, gli «esempi di virtù [...] nasc[o]no dalla buona educazione; la buona educazione, dalle buone leggi» (Machiavelli, 2018a, p. 322). Massima espressione di questa priorità è proprio l'analisi compiuta dalle *Istorie fiorentine* di quei «tumulti» che completano il passo appena citato: ciò che distingue i «buoni» conflitti romani dai «cattivi» conflitti fiorentini sono i «diversi fini» (ivi, p. 1807) che

muovevano le parti in contesa. È l'aspetto motivazionale a condizionare il grado di virtù delle azioni politiche.

Il discorso machiavelliano è poi complicato da un secondo aspetto, che è quello più innovativo e sconvolgente rispetto ai suoi predecessori. L'architettura della repubblica deve infatti prospettare per quanto possibile anche una serie di meccanismi che permettano di sfruttare, se necessario anche attraverso l'inganno e la manipolazione, passioni e inclinazioni umane distruttive in modo positivo (Skinner, 2002c): esempio emblematico è l'ambizione che, pur essendo di per sé un tratto caratteriale potenzialmente pericoloso, se indirizzata nell'ambito militare e trasformata in un perseguimento della gloria può risultare non solo innocua ma anche utile al bene comune (Price, 1982; Hoipkemie, 2018).

Quello che queste due accezioni hanno in comune è il fatto di scaturire da un rapporto complesso (e spesso ambivalente) fra legge e virtù: nel primo caso è l'aspetto disposizionale ad avere la precedenza, nel secondo quello mediato e performativo della coercizione legislativa, che prescinde dalla motivazione psicologica e si concentra su come ottenere un certo comportamento desiderato.

3. Se in Machiavelli legge e virtù risultano ancora intrecciate senza l'individuazione della priorità di una delle due, il repubblicanesimo moderno può essere letto come una progressiva accentuazione di volta in volta di uno dei due aspetti (Burt, 1990).

Esempio emblematico in questo senso è James Harrington, il cui posizionamento all'interno della storia del repubblicanesimo ha subito negli ultimi decenni una serie di notevoli stravolgimenti (Hammersley, 2019, pp. 5-23). Il silenzio dell'autore di *Oceana* sul tema della virtù ha a lungo lasciato gli interpreti perplessi (Rahe, 2008, p. 326): se ne è tratta pertanto la conclusione che, contrariamente alla sua esaltazione da parte di Pocock, egli non fosse un "vero" repubblicano classico (Scott, 1993). Le ragioni per sostenere questa tesi sono numerose: Harrington dedica la sua attenzione principalmente a uno studio dei meccanismi istituzionali di cui la repubblica da lui immaginata deve essere dotata, e vede il bene comune come frutto di un'interazione meccanica fra gli interessi dei partecipanti al processo politico. A differenza di quelli machiavelliani, gli "ordini" harringtoniani sono efficaci non in quanto plasmano la "materia" umana portandola a disporsi in una certa relazione in rapporto al bene comune, ma in quanto sanno costruire un'"architettura delle passioni" capace di rendere il *Commonwealth* immortale indipendentemente dalla qualità morale dei suoi cittadini.

È facile vedere che non si tratta di una svolta del tutto estranea al Segretario fiorentino: più che un allontanamento, quella harringtoniana è l'accentuazione in nuove direzioni di uno degli aspetti che erano stati presenti anche nei *Discorsi*. Ciò per cui Harrington si distingue da contemporanei come Nedham, Milton e Vane è il fatto di aver scelto con decisione il versante della legge e non degli uomini nell'alternativa che in Machiavelli restava ancora aperta.

Da questo non bisogna però trarre la conclusione che Harrington rifiuti *in toto* la virtù a favore della legge. Esattamente come il comandante militare machiavelliano che, per quanto combatta per soddisfare la sua personale ambizione di gloria, compie azioni che sono virtuose dal punto di vista della repubblica intera, anche il cittadino di Oceana che rispetta i rigidi procedimenti istituzionali è virtuoso. Come spiegano i *Preliminari* dell'opera, «la ragione, inserita nel pensiero dell'uomo, messa in azione dalla volontà, produce la libertà dell'anima e la virtù» (Harrington, 1985, p. 110): virtù è quindi la proprietà di un'azione ragionevole. Dal momento che gli "ordini" di Oceana sono ragionevoli perché il legislatore (l'*alter ego* polemico di Cromwell, dedicatario dell'opera) li ha «trascritti correttamente dalla natura» (ivi, p. 116), chiunque li rispetti sta automaticamente agendo secondo ragione ed è pertanto per definizione libero e virtuoso. Come si evince da questa citazione, base teorica di questa posizione è un naturalismo, il cui nesso con il contesto storico-filosofico precedente e con la sua teoria politica deve ancora essere indagato in tutte le sue sfaccettature (per alcune eccezioni cfr. Capozzi, 1996; Gabrielli, 2009).

Il risultato di questo ripensamento del concetto di virtù è una posizione certamente molto lontana sia dalla visione canonica del repubblicanesimo come teoria della partecipazione civica sia dalla pura dissimulazione di un "repubblicanesimo hobbesiano" che gli è stata spesso attribuita (Scott, 1993; Rahe, 2008). Harrington, per giunta, riserva un ruolo non indifferente alla virtù come eccellenza del carattere (Harrington, 1985, p. 101), che non scompare da Oceana: la differenza rispetto alla tradizione precedente sta piuttosto in un'inversione di priorità. Dal momento che l'obiettivo più importante è la sopravvivenza e l'immortalità della repubblica, ciò che importa è trovare un meccanismo procedurale infallibile.

Attraverso uno sviluppo deliberatamente unilaterale dell'aspetto architettonico e manipolatore degli "ordini" machiavelliani, Harrington elabora perciò un concetto di virtù sfaccettato, che non rinuncia a un'accezione classica del termine ma mette in primo piano e porta alle estreme

conseguenze il modo in cui virtuosa può essere anche l'azione modellata da una legge razionale, indipendentemente da quali ne siano le basi psicologiche.

4. Ben più noto è lo sviluppo dell'altro versante della teoria machiavelliana, quello legato alla virtù come disposizione psicologica ed etica a favore del bene comune. Se nella storiografia repubblicana si è insistito molto sul modo in cui nel mondo inglese essa viene progressivamente sostituita dalle buone maniere come modo di mediare l'applicazione di ideali repubblicani in una società commerciale (Pocock, 1985; Hampsher-Monk, 2002), questo non è un processo che ha luogo ovunque. Al contrario, un contesto in cui non solo la virtù come tratto morale si conserva ma viene addirittura riscoperta e sviluppata in molteplici direzioni è la Francia del Settecento (Linton, 2001); si tratta di un tema classico nello studio della Rivoluzione e delle sue radici intellettuali (Blum, 1986), ma che troppo raramente viene connesso al repubblicanesimo.

Come è stato recentemente sostenuto (Duhamel, 2015), un ruolo cruciale in questo processo è ricoperto da Montesquieu, il cui *Spirito delle leggi* presenta una visione molto peculiare della virtù, che sarebbe sbagliato far coincidere con quella repubblicana. Apparentemente, infatti, la sua definizione come «amore per la repubblica» (Montesquieu, 2005a, p. 115) non contrasta con la sua caratterizzazione machiavelliana. In modo del tutto diverso dalla coincidenza di utilità privata e pubblica che portava i cittadini dei *Discorsi* ad amare la patria, però, Montesquieu illustra il concetto attraverso l'icastica immagine dei monaci che sopprimono ogni loro inclinazione e riescono pertanto ad amare con tutti sé stessi lo stile di vita rigidissimo imposto dal loro ordine (ivi, p. 116). Si è qui in presenza di una concezione sacrificale, in cui il bene comune ingloba quello individuale sopprimendolo. Si tratta naturalmente di una presentazione caricaturale, funzionale al fine di screditare la possibilità che una repubblica sia compatibile con la modernità, ma che senza dubbio influenza profondamente gli sviluppi del tema nella seconda metà del secolo.

Esempio paradigmatico è Rousseau, che dello *Spirito delle leggi* era conoscitore e grande ammiratore. Per quanto la sua trattazione sia molto più sofisticata di una semplice adozione della "caricatura repubblicana" appena vista (Delaney, 2006), tratto distintivo del modo in cui le sue opere politiche presentano la virtù è uno sviluppo dell'ambiguità machiavelliana parallelo ma in direzione opposta a quello di Harrington. Come in Machiavelli, infatti, la natura umana non è spontaneamente disposta ad

accogliere una “forma” politica adeguata (in questo caso, però, a causa non di una sua universale inadeguatezza ma del processo descritto dal secondo *Discorso*) ed è necessario l’intervento di un legislatore che dia forma a istituzioni capaci di plasmarla. Obiettivo di queste strutture, dall’educazione al servizio militare alle feste, deve essere il soddisfare quella che l’*Economia politica* presenta come la «seconda regola essenziale dell’economia pubblica», ossia la «conformità della volontà particolare con la volontà generale» (Rousseau, 1971b, p. 289): il fine non è insegnare ai cittadini a compiere determinate azioni, ma dare una certa struttura al loro rapporto etico e psicologico con il bene comune. Non è in base a regole ma a questa spontanea capacità di vedere il nesso inscindibile fra la propria volontà individuale e quella generale che l’agire politico si configurerà (Thompson, 2017). Virtù non è semplicemente soppressione delle proprie inclinazioni individuali, ma la disposizione spirituale (acquisita) che coglie la relazione organica che sussiste fra bene individuale e comune. È questo che conferisce alle azioni dell’uomo isolato e asociale «la moralità di cui prima mancavano» (Rousseau, 1971c, p. 97).

In assenza di questo tratto morale, non solo si ricade nella condizione di opacità che caratterizza la corruzione della natura umana descritta dal secondo *Discorso*, ma le leggi stesse smettono di essere espressione della volontà generale: solo quando tutti (o quasi) i cittadini riescono ad accedere alla condizione di “trasparenza” descritta all’inizio del IV libro del *Contratto sociale* si può avere la certezza che la “volontà di tutti” (o della maggioranza) approssimi quella generale. Come la storiografia rousseauiana ha a più riprese messo in luce (Burgio, 1989), quest’ultima non è un ideale definibile per via procedurale ma una sorta di postulato, la cui presenza può essere accertata solo indirettamente: è la virtù a svolgere il ruolo di discriminare. Nonostante il ruolo affatto trascurabile giocato dal giusnaturalismo nel dare forma al suo pensiero politico, è l’uso essenzialmente morale del concetto di virtù che fa della sua teoria un “repubblicanesimo dei diritti” (Baker, 2001, pp. 41-2; Hamel, 2007).

Se da un lato questa varietà di sviluppi mette in luce quanto sia fuorviante parlare di repubblicanesimo come di una tradizione unitaria basata sulla virtù, dall’altro essa mostra che, lungi dal vedere una sua scomparsa, l’età moderna è stata per la virtù un periodo di profonda rielaborazione e di indubbia originalità. È soprattutto nel confronto con la legge che essa viene ridimensionata e limitata nella sua portata politica. È la stessa dinamica, però, che la porta di volta in volta a trasformarsi e arricchirsi di sfumature.

Fonti

Harrington (1985); Machiavelli (2018a); Montesquieu (2005a); Rousseau (1971b; 1971c).

Bibliografia

Baker (2001); Blum (1986); Burgio (1989); Burt (1990); Capata (2008); Capozzi (1996); Darwall (2006); Delaney (2006); Duhamel (2015); Frede (2013); Gabrielli (2009); Hamel (2007); Hammersley (2019); Hampsher-Monk (2002); Hanasz (2010); Hankins (2019); Hoipkemie (2018); Linton (2001); Lovett (2015); MacIntyre (1981); Oldfield (1990); Pocock (1975; 1985); Price (1973; 1982); Rahe (2008); Scott (1993); Skinner (2002b; 2002c); Thompson (2017); Worden (1994); Zagrean (2003).

Vita

di *Manuela Sanna*

L'accezione filosofica del termine "vita" non coincide con quella biologica, anche se non è difficile trovare legami significativi fra i due termini. Il concetto di vita biologica indica in maniera generale una condizione in cui un organismo si trova a stare, uno stato nel quale l'organismo si trova ad assumere una determinata forma. L'adozione di una forma si lega fortemente alla possibilità di riprodurla in organismi altri dal proprio, dando vita a una configurazione diversa. Dal punto di vista filosofico – che in maniera più complessa mette insieme le tre accezioni originarie del termine (βίος, ζωή, ψυχή) – il lemma non si allontana del tutto da questo contesto, soprattutto nell'affiancamento della vita al concetto di generazione che, particolarmente espressivo nella storia della filosofia antica, trova proprio nell'ambito della filosofia moderna connotazioni molto particolari. Sicuramente le vie che intraprende la modernità – vie guida fino alla contemporaneità – sono la strada aristotelica e quella cartesiana, con le quali la riflessione moderna entra in un incessante dialogo.

Pur rimanendo fondamentalmente interconnessi fra di loro, il termine βίος rimanda alla condizione in cui si conduce l'esistenza, a una qualificazione dell'attività del vivente, come nel caso della classica differenza tra βίος θεωρητικός e βίος πρακτικός in Aristotele, o dell'indicazione di una vita felice (βίος ἀγαθός). Per Aristotele la vita non è mai separabile dalla sua connotazione di *vita buona*, perché la ricerca del bene è quel che rende la vita degna di essere vissuta. Ζωή invece, denota il principio generatore nel senso dell'ἄρχή, che produce e conserva la vita e regola la nascita e la morte, e ψυχή sottolinea il principio della vita come soffio vitale. Le dottrine mediche successive a Galeno prendono a prestito l'originario termine *pneuma*, causa del moto e della vita in genere, e lo utilizzano per individuare uno spirito vitale atto a presiedere alle funzioni del vivente. Πνεῦμα è aria, soffio, ma soprattutto respiro che permette di vivere; designazione precisa della vita, al punto che "perdere la vita" corrisponde in greco a πνεῦμα

ἀπώλεσεν, perdere il respiro. Principio e rappresentazione della vita che si colloca nell'aria, per cui vivere equivale al *ducere vitales auras* virgiliano, e si identifica con questo soffio vitale e caldo eracliteo che, nel continuo movimento del divenire umano, non si caratterizza in quanto contrapposto alla morte; vita e morte sono la stessa cosa, in un continuo interscambio di trasformazioni, laddove il πνεῦμα viene a coincidere con l'anima.

Nel *Timeo* platonico (27d, 28a-c) la vita è caratterizzata dalla nascita e il mondo è definito da continue generazioni e mutamenti; tutto ciò che è ha avuto una nascita, e questa reca sempre e necessariamente con sé l'idea di una causa (*Phaed.*, 96a): il concetto di vita coincide con un processo di generazione sensibile e tangibile che culmina nell'adozione di una forma (49e). La riflessione sulla vita come assunzione di una forma prosegue anche nelle opere aristoteliche, in particolare all'interno della differenziazione tra generazione e alterazione, precipua riflessione sulla filosofia presocratica (*De gen. et corr.*, I, A, 1-5): la caratterizzazione del nesso materia-forma si fonda sul concetto di potenzialità, di possibilità che si traduce in ἐνέργεια (*Metaph.*, IX, 1, 1046). Materia e forma insieme costruiscono la possibilità di pensare la vita e il vivente, ma il principio di unità e di vita in quanto tale è la ψυχή, l'anima che «sussiste quale principio degli esseri viventi» (*De an.*, I, 1, 402a, 5) che è in sé vita. L'anima è la forma che assume la vita, in continuo mutamento, tanto da essere definita ἐντελέχεια, perpetuità, e se l'uomo esiste in quanto sinolo di anima e corpo, l'anima è quel per cui l'uomo sente di vivere, quello per cui fa l'esperienza di essere vivente. L'«atto di vivere» (II, 2, 413a, 20) è quello che contraddistingue l'animato rispetto all'inanimato perché alla capacità nutritiva e al movimento si unisce la coscienza di vivere come intelligenza (*Eth. nic.*, I, 6, 1097b, 22-1098a, 20). A differenza della vita di piante e animali, all'uomo compete «un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale» (Aristotele, 1999, p. 19). Tutti gli elementi quali generazione, alterazione, accrescimento, derivazione, risultano collegati al tema del cambiamento delle forme; il punto di discriminare viene avanzato nella distinzione tra mondo animato e mondo inanimato, distinzione che risiede appunto nel vivere, intendendo per vita «il fatto di nutrirsi da sé, di aumentare, di deperire» (*De an.*, II, B, 412a, 13-14). Mutamenti che dipendono direttamente dall'anima, causa e principio del corpo vivente in quanto tale, più propriamente anima sensitiva e vegetativa, possesso specifico di ogni vivente.

La qualificazione dell'elemento "vita" viene definito anche dalla relazione tra il mondo degli esseri viventi e quello degli oggetti inanimati, e in questo caso per Aristotele le due entità risultano composte della stessa

materia. Se ne deduce che la qualità intrinseca alla vita non è da cercare nella materia, bensì nella sua forma: tutti gli esseri per poter essere definiti viventi devono rappresentare il risultato dell'unione di una materia con una forma, cioè del corpo con l'anima, che sono indissolubili.

La riflessione cristiana del II e del III secolo d.C. presenta un rinnovato concetto di "soffio vitale", che diventa il soffio divino insufflato nella sua creatura: l'uomo così non vive più nella dimensione di un corpo che ospita un'anima, ma è una *fibula*, un tutt'uno di anima e corpo. All'uomo la vita viene conferita dal soffio di un Dio che lo fa a sua immagine. Una vera e propria contrapposizione tra spirito vitale e principio materiale si può ritrovare nel *Nuovo Testamento* in un'inedita interpretazione del termine πνεῦμα, che ora viene a designare un principio immateriale e proprio dell'uomo che lo separa dal corpo come materia. Nel libro della *Genesi* l'uomo riceve il principio della vita dal Dio creatore, «il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita (*nīsmat*) e l'uomo divenne un essere vivente» (*Gen* 2, 7). Il soffio di vita – πνεῦμα ζωτικόν (*Sap* 15, 10-11), caratterizzante lo spirito in quanto tale – che l'uomo riceve dal suo creatore è differente dalla *nefesh*, l'alito di vita donato agli animali; quest'ultimo denota piuttosto la pura vita biologica, che pur accomuna gli uomini con gli animali. Il soffio di vita direttamente inalato dal creatore nelle narici della creatura vivifica e dura il tempo biologico di una vita. In Agostino diventa precipuamente origine della vita, conservando il significato di πνεῦμα come principio di vita distinto dall'anima. La riflessione interna al pensiero cristiano vede l'emergere di un concetto di vita che trova consistenza e giustificazione nell'essere stata creata *ex nihilo* da un creatore esterno e di essere stata generata sotto forma di anima; l'idea di "anima vivente" utilizzata da Agostino rimanda a una nozione di "vita" quale consapevolezza di vivere, come scelta di vita "buona" (*Conf.*, XIII, XXI-XXX: Agostino d'Ipbona, 1958, pp. 406-10), nella connotazione di una vita come tentazione, come combattimento continuo (*Iob* 7, 1; *Conf.*, X, XXVIII: ivi, pp. 285-6).

Lo schema meccanico del corpo umano e l'approccio al concetto di vita come meccanismo derivano a Descartes dai progressi tecnici messi a punto negli anni a lui contemporanei, congiunti naturalmente all'assimilazione delle tesi pregnanti dei testi aristotelici, in particolare del *De motu animalium* e del *De generatione animalium*. Prima di Descartes già Aristotele, il pensiero stoico e Tommaso avevano usato il paragone macchina/animale per descrivere l'elemento vitale, ma Descartes priva la natura della forza immanente, e il corpo-macchina viene ridotto all'inorganico all'interno

di un contesto che non distingue tra *res vivae* e *vitae expertes*, tra vivente e inerte. Il vivente viene a rappresentare solo una maggiore e più complessa organizzazione della materia inerte. Di certo una significativa trasformazione rispetto a quel congiungimento tra forma e materia, in stretto legame con la produzione di cambiamenti di stato, del *De natura juxta propria principia* di Bernardino Telesio, dove è facile ritrovare un panvitalismo derivato da una lettura della realtà di tipo neoplatonico. Gli esseri vivono e muoiono grazie alla tensione delle forze agenti e del modo in cui operano nella materia: tutto è pieno di vita, senza distinzione tra mondo organico e inorganico. Ed è l'opposizione di forme come il caldo e il freddo a produrre generazioni e corruzioni che sono alla base del processo vitale e dei cambiamenti che lo contraddistinguono. O anche trasformazione radicale di quella vita che fiorisce nell'elemento naturale e che è derivata per Bacone da uno *spiritus* che si esprime quale «forza e potenza ricca e ferace che si trova entro la terra, dalla quale pullulano le cose e nella quale poi ritornano e si dissolvono» (Bacon, 2016, p. 506).

Il principale aspetto del meccanicismo cartesiano è da vedersi in un movimento interno illusorio e piuttosto in un effettivo intervento di un principio esterno alla macchina. Il modello dell'automa non si fonda sul rinvio del piano meccanico a quello psichico, quanto piuttosto sull'assimilazione dello psichico e del vitale al principio meccanico (Gontier, 1998, pp. 198-207). Tutte le funzioni vitali che caratterizzano la macchina-uomo dipendono «dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa derivano da quella dei contrappesi e delle ruote» (*L'homme*, v: Descartes, 2003a, p. 278); da questo e da null'altro, sicuramente non da un'anima o da un principio esterno che non sia il sangue che circola nelle vene. Gli esseri viventi vengono così contraddistinti da processi vitali di tipo fisico-meccanico, sancendo una forte emancipazione dal testo biblico.

In attesa di quel passaggio davvero cruciale nella ricostruzione della storia del concetto di "vita" che viene compiuto dalla riflessione leibniziana in dialogo con Descartes, c'è un'altra via di ripensamento della riflessione aristotelica sul nesso materia-forma, quella direzione cioè che viene rimangiata nell'*Ethica* spinoziana e che, alla luce di un concetto di sostanza inteso come «ciò che è in sé e per sé si concepisce» (I, scolio II, prop. VIII: Spinoza, 2010, p. 29) e che non subisce modificazioni se non quelle strettamente congiunte alla conservazione del suo essere (IV, prop. IV), stabilisce fermamente che vivere non può che equivalere al conservare il proprio essere. Questo modello di vita come *suum esse conservare* ha come obiettivo

l'utilità del singolo (IV, prop. LXVII), del tutto coincidente con l'utilità e la conservazione di tutti gli individui, con i quali essa coincide (IV, scolio prop. XVIII). Una sorta di entropia vitale che si manifesta al contempo in una dimensione sociale e politica che tende a caratterizzare la vita come movimento intrinseco del corpo di ogni singolo individuo così come del corpo di uno Stato.

Ma la vera rivoluzione interna al mondo moderno, che si evidenzia già nella definizione di un'area di pertinenza della vita solo per i corpi organici, è quella compiuta dalla rivisitazione leibniziana della riflessione antica e dell'analisi cartesiana presente nelle *Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques*. All'interno della categoria organica si inseriscono animali e piante, nel diniego assoluto che possa esserci una parte della materia priva di vita, dal momento che ci sono principi vitali diffusi nella natura e immortali. Il pensiero di Leibniz intorno al concetto di "vita" si esprime in una prima lunga fase di forte recezione del modello meccanico, bene espresso dalla similitudine tra natura e *horologium*, che dice molto prima di tutto sulla presenza di una causalità esterna, ma anche sulla semplicità del sistema che, poiché di tipo meccanico, si rende facilmente comprensibile nelle sue regole interne. Questo funzionamento viene in seguito attribuito soltanto agli animali, che non possiedono coscienza se non quella che si può ritrovare in un orologio, in uno specchio o nell'acqua. Il momento successivo è contraddistinto dalla caratterizzazione dei corpi organici come "macchine naturali", macchine cioè in grado di autosostenersi in autonomia e riprodursi. Qui si teorizza l'elemento primario della vita, definita precisamente come un'attività del tutto spontanea e di autoconservazione, e che ha come obiettivo principale il mantenimento della vita stessa (Nunziante, 2002, pp. 119-23).

È da qui che si arriva nel 1686 al conio del termine "organismo", al concetto biologico *tout court*, che utilizza la categoria principale del biologico – vale a dire l'individualità – in ambito largamente filosofico. Leibniz, grande lettore di Aristotele, dilata la nozione di "vita" non limitandola alla vita animale, umana ecc., ma considerando la natura vivente nel suo complesso e nella sua generalità. La vita non può essere fenomeno soltanto meccanicistico, problema questo lasciato insoluto dallo stesso Descartes; quando nel 1696 Leibniz delinea la nozione di monade, descrive al contempo quel che s'intende per vita della monade stessa. La forza diviene principio della vita, stabilendo che la materia non è più composta di elementi inerti, bensì da punti fisici dotati naturalmente di forza e sensibilità. In ogni parte della materia è presente la vita, e ogni organismo si caratterizza per essere

una struttura irriducibile a quella di una macchina umana, per essere auto-sufficiente, per essere affrontabile nella sua individualità. La reintroduzione del concetto aristotelico di *ἐντελέχεια* per descrivere l'“automa incorporeo”, dotato soprattutto di *αὐτάρκεια*, oltre che di perfezione e semplicità, modifica di fatto la nozione aristotelica di uno stato che ha raggiunto la propria forma finale per divenire un principio di forza vitale. Una molteplicità di sostanze semplici che, nella più piena individualità, esprime la maggiore varietà possibile, dove nella più piccola delle parti trova posto la più grande varietà di vita: «ogni parte di materia può essere concepita come un giardino pieno di piante o come uno stagno pieno di pesci. Ma ciascun ramo delle piante, ciascun membro dell'animale, ciascuna goccia dei suoi umori è ancora un giardino o uno stagno» (*Monadologia*, LXVII, 67: Leibniz, 1979a, p. 294). In Leibniz la generazione della vita non si lega così a una formazione *ex novo*, bensì a «un'evoluzione ed un accrescimento, e perciò l'animale naturalmente non comincia, ma si trasforma» (*Intorno alla materia*: Leibniz, 1979b, p. 721), spalancando la porta a teorie successive fatte di fermenti e movimenti internamente impercettibili.

La discussione sulla generazione della vita rappresenta un nucleo tematico di eccezionale risonanza della cultura europea tra XVII e XVIII secolo, e descrive il livello di dibattito intorno all'interpretazione del mondo offerta da Descartes e Leibniz. Lo scontro e il confronto tra le due teorie di epigenesi e preformazione dei germi rispondono in maniera critica alla prospettiva cartesiana e al radicale rifiuto di ogni forza vitale. Nella prima, che trova come fonti essenzialmente Aristotele e Galeno, la nascita della vita si colloca a livello di formazioni organiche generate dalla materia in virtù della spinta di principi vitali. Mentre la seconda corrente si apre alla teorizzazione di un essere vivente che esiste in quanto tale già nell'embrione, e che si sottopone poi, in successive fasi, a un fenomeno di accrescimento meccanico. Le due posizioni finiscono così per diffondere immagini del mondo profondamente diverse fra di loro, meccanicismo da una parte e preesistenza dall'altra, senza però mai riuscire a fare a meno della presenza di un Dio creatore e generatore. Se natura e vita coincidono, la figura divina diventa artefice di entrambe le vie: la teoria della preesistenza è impossibilitata a sganciarsi dall'atto creativo della divinità, mentre il sistema epigenetico viene a rappresentare la fondazione di un'ipotesi scientifica del tutto regolata dalla ragione, come dimostrano le pagine di Buffon e Maupertuis (Bernardi, 1980). Il periodo che va dalla seconda metà del Seicento alla fine del Settecento vede un forte impegno intellettuale nella definizione del concetto di vita e di generazione sulla scia delle scoperte galileiane, rispetto

alle quali si intravede una strada del tutto diversa. Il problema della vita e soprattutto della sua origine diviene tema centrale a partire dallo studio della generazione degli insetti condotto da Francesco Redi. Studio che infligge un forte colpo alla teoria della generazione spontanea, rendendo possibile la nascita di un metodo nuovo, espresso sostanzialmente dalla distinzione tra due opposte correnti di pensiero. Da una parte la convinzione degli epigenetisti che la vita fetale si generi dopo l'atto sessuale per addizione di parti – così come sostenuto a suo tempo da Aristotele – alla quale aderì anche William Harvey con le *Exercitationes de generatione animalium* del 1651. A questi si opponevano le teorie dei preformisti, convinti che la vita fosse già formata prima dell'accoppiamento e che quest'ultimo costituisse solo l'occasione della vita. L'ulteriore suddivisione interna alla schiera dei preformisti, dei quali Vallisneri con le sue dottrine sulla generazione degli esseri viventi fu il principale sostenitore, nella scissione tra spermatisti e ovisi animò il vivace dibattito sulla nascita della vita. L'influsso della fisiologia galenica fornisce in questo periodo il materiale più consistente di riflessione (Duchesneau, 1998, p. 29), mettendo in crisi l'ipotesi dell'uomo-macchina, insufficiente a spiegare il vivente come fine del processo meccanico prestabilito (ivi, p. 81).

All'indomani di queste ricerche, che provavano a connettere istanze scientifiche e domande filosofiche, sarebbe impossibile continuare ad accettare qualsiasi teoria fondata su una concezione della vita come processo meccanico o sulla tesi che l'anima possa fungere da causa del vivente. La prosecuzione del dibattito andrà a sfociare nelle prime esibizioni della teoria evoluzionistica, a partire da Lamarck che, nella sua *Philosophie zoologique* (1809) cominciò ad avanzare l'ipotesi che gli organismi viventi fossero derivati da modificazioni graduali e nel tempo, e che anche le trasformazioni degli organi fossero causati dalla necessità per gli organismi viventi di sopravvivere.

Nell'ambito dell'evoluzione del dibattito cartesiano, mai sufficientemente abbandonato, trova posto la teorizzazione dell'uomo-macchina come depositario al proprio interno di forze in grado di rendere ragione delle funzioni vitali del vivente. È il caso, per esempio, di *L'Homme machine* di La Mettrie del 1747, dove il problema della vita significativamente diviene un problema del «modo in cui la nostra macchina è montata» (La Mettrie, 1974, p. 183). Materia organizzata e non organizzata si differenziano alla luce della convinzione che esista una sola e unica sostanza «diversamente modificata» (ivi, p. 236). È la caratteristica dell'essere una macchina organizzata – all'interno della quale le singole parti hanno motori più o meno

vivaci a seconda del bisogno che ne hanno – che rende il corpo umano un orologio ben costruito dotato di un’immensa vita interna. E la disposizione delle singole parti è stabilita nel germe dell’uomo, fin da sempre; perché «la natura non è affatto un’operaia limitata. Essa produce milioni di uomini con maggiore facilità e piacere di quanto costi fatica all’orologiaio costruire l’orologio più complesso. La sua potenza emerge ugualmente sia nella produzione dell’insetto più vile che in quella dell’uomo più superbo; il regno animale non le costa più del regno vegetale, né il genio più splendido più di una spiga di grano» (ivi, p. 233).

Il concetto di vita mutuato dalle dottrine aristoteliche e cartesiane passa così da una soluzione di continuità tra mondo animato e inanimato a una differenziazione tra i due mondi basata sul concetto di “organizzazione”. Già Locke, negli *Essays*, contestando la struttura vitale come mera composizione di atomi, precisa che l’identità che caratterizza il principio vitale non può consistere nella massa di particelle che lo formano, quanto piuttosto l’organizzazione delle parti che fa sì che l’organismo partecipi della stessa vita in maniera continua. «È quella vita individuale che esiste costantemente da quel momento, sia verso il passato che verso il futuro, nella stessa continuità di parti insensibilmente succedentisi unite al corpo vivente» (*Saggio*, II, XXVII, 5; Locke, 1971, p. 390). La vita dell’uomo viene caratterizzata dalla simultaneità di organizzazione e movimento, necessariamente interno, e quindi differente dalle macchine senza vita, che lo ricevono sempre dall’esterno; l’uomo è «la stessa vita continua che si comunica a diverse particelle di materia, man mano che vengono unite a quel corpo organizzato» (ivi, p. 392). La vita in senso proprio si trova così solo nelle parti e nella costanza e l’omogeneità che queste parti mostrano; e anche se in Buffon per esempio l’aggregazione delle parti resta all’apparenza meccanica, e la vita viene stigmatizzata quale «proprietà della materia», non v’è alcun dubbio sull’identità tra vita e organizzazione (Caianiello, 2006, p. 22).

5. Il discorso sulla vita come aggregato di parti viene ripreso in chiave contemporanea utilizzando l’originario concetto di βίος, che fonde in sé natura e artificio (φύσις e τέχνη); «la vita è estranea a questo mondo artificiale, e attraverso di essa l’uomo rimane in relazione con gli altri organismi viventi. Molti sforzi scientifici sono stati diretti in tempi recenti a cercare di rendere artificiale anche la vita, a recidere l’ultimo legame per cui l’uomo rientra ancora fra i figli della natura» (Arendt, 2004, p. 2). L’assemblaggio di materiali organici e tecnici permette la nascita del *cyborg*, che modifica l’idea di vita attraverso quella difficoltà già omerica di indicare il corpo

dotato di vita come un tutto organico. Dall'altra parte, si origina una riflessione nata all'indomani del fenomeno dell'Olocausto, dove la vita assume connotati particolari, e dove l'ἐνέργεια che l'uomo mette in moto è in grado di produrre una *vita buona*, cioè una vita connotata eticamente; riflessione che in parte confluisce nel singolare conio del neologismo *bio-etica*, nato dalla preoccupazione della sopravvivenza della specie umana. Ancora ripensando Aristotele, Martha Nussbaum (2003, p. 88) riflette sul fatto che, benché per Aristotele nutrizione, percezione ecc. siano componenti della vita umana, sono purtuttavia «funzioni tipicamente umane, soltanto nella misura in cui diventano parte di una vita improntata alla ragion pratica e costituita da una serie di pratiche razionali». Questo perché una vita buona non può corrispondere a una vita regolata su criteri che permettano la mera sopravvivenza, nel senso che la vita è un oggetto complesso, vale a dire che non è né un oggetto fisico né uno reale né uno sociale – categorie che descrivono la riflessione filosofica contemporanea –, ma assume tutte queste forme sempre in maniera critica (Gessa Kurotschka, 2008).

Fonti

Agostino d'Ipbona (1958); Arendt (2004); Aristotele (1999); Bacon (2016); Descartes (2003a); La Mettrie (1974); Leibniz (1979a; 1979b); Locke (1971); Spinoza (2010).

Bibliografia

Belloni (1963); Bernardi (1980); Caianiello (2006; 2010); Canguilhem (1965); Deleuze (1988); Duchesneau (1998); Dumas (1976); Generali (2011); Gessa Kurotschka (2004; 2008); Gontier (1998); Leblond (1970); Nunziante (2002; 2019); Nussbaum (2003); Simondon (1964).



Fonti

- A. B. [SHAW P.] (1755), "Man. A Paper for Ennobling the Species: Designed to be Continued Weekly", Wednesday, October 22, 43, Haberkorn, London.
- ACADÉMIE FRANÇAISE (1694), *Dictionnaire de l'Académie française*, Chez la Veuve de J. B. Coignard et chez J. B. Coignard, Paris (1^e éd.).
- ID. (1835), *Dictionnaire de l'Académie française*, Imprimerie et librairie de F. Didot Frères, Paris (6^e éd.).
- ID. (1878), *Dictionnaire de l'Académie française*, Imprimerie et librairie de F. Didot Frères, Paris (7^e éd.).
- ID. (1932), *Dictionnaire de l'Académie française*, t. II, Hachette, Paris (8^e éd.).
- ACCADEMIA DELLA CRUSCA (1612), *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, con tre indici delle voci, locuzioni, e proverbi Latini, e Greci, posti per entro l'Opera [...], Appresso G. Alberti, In Venezia.
- ID. (1623), *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, in questa seconda impressione da' medesimi riveduto, e ampliato, con aggiunta di molte voci degli autor del buon secolo, e buona quantità di quelle dell'uso [...], Appresso I. Sarzina, In Venezia.
- ID. (1691a), *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, in questa terza impressione nuovamente corretto, e copiosamente accresciuto, 3 voll., Nella Stamperia dell'Accademia della Crusca, In Firenze.
- ID. (1691b), *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, in questa terza impressione nuovamente corretto, e copiosamente accresciuto, vol. II, Nella Stamperia dell'Accademia della Crusca, In Firenze.
- ID. (1729-38), *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, quarta impressione, 6 voll., Appresso D. M. Manni, Firenze.
- ID. (1863-1923), *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, quinta impressione, II voll., Tipografia Galileiana, Firenze.
- ID. (1893), *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, quinta impressione, vol. VII, Tipografia Galileiana, Firenze.
- ACCETTO T. (1997), *Della dissimulazione onesta*, a cura di S. S. Nigro, Einaudi, Torino.
- ID. (2012), *Della dissimulazione onesta*, a cura e con saggio introduttivo di E. Ripari, Rizzoli, Milano.

- ADDISON J. (1711), "The Spectator", n. 160.
- ID. (2002), *I piaceri dell'immaginazione*, a cura di G. Sertoli, trad. it. di G. Miglietta, Aesthetica, Palermo.
- AGOSTINO D'IPPONA A. (1841), *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia* [...], editio novissima, emendata et auctior, accurante J.-P. Migne, PL XXXII, tomus primus, Excudebatur et venit J.-P. Migne editorem, Parisiis.
- ID. (1864), *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia* [...], editio novissima, emendata et auctior, accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne, PL XLI, tomus septimus, Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, Parisiis.
- ID. (1958), *Confessioni*, trad. it. di C. Vitali, Rizzoli, Milano.
- ID. (1989), *Discorsi*, a cura di V. Paronetto, A. M. Quartiroli, in Id., *Opera omnia*, vol. XXXI, Città Nuova, Roma.
- ID. (1995), *La felicità. La libertà*, con una introduzione di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note di R. Fedriga, S. Puggioni, con testo latino a fronte, Rizzoli, Milano.
- ID. (1996), *Confessioni*, vol. IV (libri X-XI), testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento a cura di M. Cristiani, A. Solignac, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano.
- ID. (2008), *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, Mondadori, Milano.
- ID. (2012), *La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano.
- ID. (2015), *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, trad. it. di C. Carena, Einaudi, Torino.
- AGRIPPA DI NETTESHEIM H. C. (1530), *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum et Artium atque excellentia Verbi Dei Declamatio*, Ioan. Grapheus excudebat, Antverpiae.
- ID. (1533), *De Occulta Philosophia Libri Tres*, Johannes Soter, Coloniae.
- ID. (1965), *Scritti inediti e dispersi*, pubblicati e illustrati da P. Zambelli, in "Rinascimento", II s., V, pp. 195-312.
- ID. (1992), *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Brill, Leiden.
- AGUESSEAU H. F. D' (1790), *Opere del d'Aguesseau. Traduzione dal Francese di Giuseppe-Andrea Zuliani Salodiano*, t. IV, presso Antonio Curti q. Giacomo, Venezia.
- ID. (1819), *Œuvres complètes du chancelier d'Aguesseau*, t. II, Fantin et co., Paris.
- ALANO DI LILLA (2002), *Le regole del diritto celeste*, introduzione, traduzione e note a cura di C. Chiurco, saggio introduttivo di A. Musco, Officina di Studi Medievali, Palermo.
- ALBERTI L. B. (1942), *Momus o del Principe*, testo critico, introduzione e note a cura di G. Martini, Zanichelli, Bologna.

- ID. (1966a), *Theogenius*, in Id., *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, vol. II: *Rime e trattati morali*, Laterza, Bari.
- ID. (1966b), *L'architettura*, testo latino e traduzione a cura di G. Orlandi, introduzione e note di P. Portoghesi, 2 voll., Il Polifilo, Milano.
- ID. (1966c), *L'architettura*, testo latino e traduzione a cura di G. Orlandi, introduzione e note di P. Portoghesi, vol. I, Il Polifilo, Milano.
- ID. (1986), *Momo o del principe*, presentazione di N. Balestrini, introduzione di A. Di Grado, ed. critica e traduzione a cura di R. Consolo, Costa & Nolan, Genova.
- ID. (1988), *Profugiorum ab erumna libri*, a cura di G. Ponte, Tilgher, Genova.
- ID. (1989), *L'architettura*, trad. it. di G. Orlandi, introduzione e note di P. Portoghesi, Il Polifilo, Milano.
- ID. (1994), *I libri della famiglia*, a cura di R. Romano, A. Tenenti, nuova ed. a cura di F. Furlan, Einaudi, Torino.
- ID. (1998a), *Lettera a Matteo de' Pasti*, in G. Grayson, *Studi su Leon Battista Alberti*, a cura di P. Claut, Olschki, Firenze.
- ID. (1998b), *De statua*, a cura di M. Collareta, Sillabe, Livorno.
- ID. (2003a), *Apologhi*, a cura di M. Ciccuto, Aragno, Torino.
- ID. (2003b), *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli, L. D'Ascia, premessa di A. Tenenti, Pendragon, Bologna.
- ID. (2010), *De iure*, in Id., *Opere latine*, a cura di R. Cardini, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.
- ID. (2011), *De pictura (redazione volgare)*, a cura di L. Bertolini, Edizione nazionale delle opere di Leon Battista Alberti, Polistampa, Firenze.
- ID. (2018), *Propos de table. Intercenales*, éd. critique par R. Cardini, traduction de C. Laurens, introduction et commentaire de R. Cardini, vol. I, Les Belles Lettres, Paris.
- ALBERTO MAGNO (1960), *Metaphysica*, t. I, *Libri quinque priores*, edidit B. Geyer, Aschendorff, Monasterium Westfalarum.
- ID. (1968), *De anima*, edidit C. Stroik, Aschendorff, Monasterii Westfalarum.
- ID. [PS.] (2011), *De mirabilibus mundi*, in A. Sannino, *Il De mirabilibus mundi tra tradizione magica e filosofia naturale*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze.
- ALBORNOZ B. F. DE (1573), *Arte de los contractos compuesto por Bartolome de Albornoz estudiante de Talavera*, en casa de P. de Huete, En Valencia.
- ALEMANNO Y. (1995), *Hay ha-'olamim (L'Immortale). Parte I: La Retorica*, edizione, traduzione e commento a cura di F. Lelli, Olschki, Firenze.
- ALFIERI V. (1977), *Vita scritta da esso*, in Id., *Opere*, introduzione e scelta di M. Fubini, testo e commento a cura di A. Di Benedetto, vol. I, Ricciardi, Milano-Napoli.
- ALGAROTTI F. (1792), *Opere del conte Algarotti*, edizione novissima, t. IV, Presso C. Palese, In Venezia.
- ALHAZEN (1989), *The Optics of Ibn Al-Haytham. Books I-III: On Direct Vision*,

- translated with introduction and commentary by A. I. Sabra, The Warburg Institute, London.
- ALUNNO F. (1555), *Le ricchezze della lingua volgare [...] sopra il Boccaccio nuovamente ristampate, et con diligenza ricorrette, et molto ampliate dallo istesso autore. Con le dechiarationi, regole, et osservationi delle voci, et delle altre particelle; et con le annotationi della varietà de testi antichi et moderni [...]*, Appresso G. M. Bonelli, In Vinegia.
- ANDREA DA VOLTERRA (1572), *Discorso sopra la cura, et diligenza che debbono havere i Padri, et le Madri verso i loro Figliuoli si nella Civiltà come nella pietà Christiana*, Per A. Benacci, In Bologna.
- APONIUS (1843), *In Canticum Canticorum explanationis libri duodecim, [...] curantibus D. Hieronymo Bottino, D. Josepho Martini, Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, Romae*.
- ARENDT H. (2004), *Vita activa. La condizione umana*, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano (ed. or. *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago-London 1958).
- ARIOSTO L. (2012), *Orlando furioso*, introduzione e commento di E. Bigi, a cura di C. Zampese, indici di P. Floriani, Rizzoli, Milano.
- ARISTOTELE (1562), *Aristotelis omnia quae extant Opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII: *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII* [...], Apud Iunctas, Venetiis.
- ID. (1983), *Fisica*, in Id., *Opere*, trad. it. di A. Russo, O. Longo, vol. III, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1993), *Metafisica*, a cura di G. Reale, appendice bibliografica di R. Radice, Rusconi, Milano.
- ID. (1998), *Opere*, vol. IV: *Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, Laterza, Roma-Bari (5ª ed.).
- ID. (1999), *Etica nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2002), *L'anima e il corpo. Parva naturalia*, introduzione, traduzione e note a cura di A. L. Carbone, Bompiani, Milano.
- ID. (2007), *Organon*, vol. IV: *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, introduzione di J. Barnes, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2013), *Metafisica. Libri A, α, B*, introduzione, traduzione e commento di R. L. Cardullo, Carocci, Roma.
- ID. (2014), *Retorica*, introduzione, traduzione e commento di S. Gastaldi, Carocci, Roma.
- ID. (2016a), *Primi Analitici; Secondi Analitici*, in Id., *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano.
- ID. (2016b), *Confutazioni sofistiche*, in Id., *Organon*, coord. generale di M. Migliori, testo greco a fronte, Bompiani, Milano.
- ID. (2018a), *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano.
- [ID.] (2018b), *Problema XXX, 1. Perché tutti gli uomini straordinari sono melancolici*, a cura di B. Centrone, ETS, Pisa.

- [ARNAULD A., NICOLE P.] (1969), *Grammatica e logica di Port-Royal*, a cura di R. Simone, Ubaldini, Roma.
- ARNOLD M. (1895), *Literature & Dogma: An Essay Towards a Better Apprehension of the Bible*, Macmillan, New York.
- AVERROÈ (1962a), *Aristotelis Stagiritae Posteriorum Resolutoriorum libri duo cum Averrois Cordubensis magnis commentariis*, I, text. 95-102, in Id., *Aristotelis Omnia quae extant Opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii*, vol. I, Minerva, Frankfurt am Main (rist. anast. dell'ed. apud Iunctas, Venetiis 1562), pp. 2a, 207v-234v.
- ID. (1962b), *Epitome in primum librum Posteriorum*, capp. 2-4, in Id., *Aristotelis Omnia quae extant Opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii*, vol. I, Minerva, Frankfurt am Main (rist. anast. dell'ed. apud Iunctas, Venetiis 1562), pp. 2b, 53v-57v.
- ID. (1962c), *Aristotelis De physico auditu libri octo. Cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, vol. I, cap. 2, in Id., *Aristotelis Omnia quae extant Opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii*, vol. IV, Minerva, Frankfurt am Main (rist. anast. dell'ed. apud Iunctas, Venetiis 1562), pp. 6v-7r.
- ID. (1962d), *Expositionis Mediae super libros Physicorum Aristotelis*, I, capp. 2-3, in Id., *Aristotelis Omnia quae extant Opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii*, vol. IV, Minerva, Frankfurt am Main (rist. anast. dell'ed. apud Iunctas, Venetiis 1562), Minerva, Frankfurt am Main, pp. 434r-434v.
- AVICEBRON (2007), *Fonte della vita*, a cura di M. Benedetto, Bompiani, Milano.
- AVITY P. D', SEIGNEUR DE MONTMARTIN (1660), *Le Monde, ou la Description generale de ses quatre parties avec tous ses Empires, Royaumes, Etats et Républiques [...]*, Nouvelle éd. revue [...] par J.-B. De Rocoles: t. VI: *Description de l'Afrique. Seconde Partie du Monde. Avec tous ses Empires, Royaumes, Etats et Républiques*, Chez D. Bechet et L. Billaine, A Paris.
- AVIV N. (2011), *Traduire*, un film de N. Aviv, Éditions Montparnasse, Paris.
- BACON F. (1609), *De sapientia veterum liber*, Excudebat R. Barkerus, Londini.
- ID. (1620), *Novum Organum*, in Id., *Instauratio Magna*, Apud J. Billium, Londini.
- ID. (1954), *La nuova Atlantide e altri scritti*, a cura di P. Rossi, Cooperativa del Libro Popolare, Milano.
- ID. (1965a), *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, 2 voll., Laterza, Bari.
- ID. (1965b), *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, vol. I, Laterza, Bari.
- ID. (1965c), *Della dignità e del progresso delle scienze*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, vol. II, Laterza, Bari.
- ID. (1975a), *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino.
- ID. (1975b), *Della sapienza degli antichi*, in Id. (1975a).
- ID. (1975c), *Il progresso del sapere*, in Id. (1975a).
- ID. (1991), *La nuova Atlantide*, a cura di P. Rossi, TEA, Milano.

- ID. (1995), *Saggi*, introduzione di E. Garin, a cura di E. De Mas, trad. it. di C. Guzzo, TEA, Milano.
- ID. (1996a), *Philosophical Studies c.1611-c.1619*, edited with introduction, notes and commentaries by G. Rees, with facing-page translations by G. Rees, M. Edwards, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (1996b), *Saggi*, con una nota di A. Brillì, trad. it. di A. M. Ancarani, Sellerio, Palermo.
- ID. (1996c), *Sui viaggi*, in Id. (1996b).
- ID. (1998), *Nuovo organo*, a cura di M. Marchetto, Rusconi, Milano.
- ID. (2007), *The Instauration Magna. Part 3: Historia naturalis et experimentalis, Historia ventorum and Historia vite & mortis*, edited with introduction, notes, commentaries and facing-page translations by G. Rees, M. Wakely, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (2011), *The Works of Francis Bacon*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, Cambridge University Press, Cambridge (1st ed. 1858).
- ID. (2016), *De sapientia veterum*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino.
- BAGLIONE G. (2008), *Le vite de' pittori, scultori et architetti dal pontificato di Gregorio XIII fino a tutto quello d'Urbano VIII*, Forni, Bologna (rist. anast. dell'ed. nella Stamperia di Manelfo Manelfi, in Roma 1649).
- Bahir (2005) = *The Book of Bahir: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, ed. by S. Campanini, with a foreword by G. Busi, Aragno-Institut für Judaistik Freie Universität-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Torino-Berlin-Firenze 2005.
- BAILLET A. (1691), *La Vie de Monsieur Descartes*, Chez Daniel Horthemels, A Paris.
- BALDUINO G. (1563a), *Expositio in libellum Porphyrii de quinque vocibus*, Excudebat I. Gryphius, Venetiis.
- ID. (1563b), *An detur regressus demonstrativus*, in Id. (1563a), cc. 216r-226r.
- BALZAC H. DE (2001), *Il capolavoro sconosciuto*, prefazione di G. Pampaloni, trad. it. di C. Montella, L. Merlini, Passigli, Firenze.
- BARBARO D. (1544), *Rhetoricorum Aristotelis libri tres, interprete Hermolao Barbaro, Commentaria in eosdem Danielis Barbari*, Apud Cominum de Tridino, Venetiis.
- ID. (1567), *I dieci libri dell'architettura di M. Vitruvio, Tradotti et commentati da Mons. Daniel Barbaro [...], da lui riveduti et ampliati; et hora in piu commodata forma ridotti*, Appresso F. de' Franceschi Senese, et G. Chrieger Alemanno Compagni, In Venetia.
- ID. (1569), *La pratica della prospettiva [...] opera molto utile a pittori, a scultori, et ad architetti [...]*, Appresso C. & R. Borgominieri, In Venetia.
- BARBARO E. (1973-79), *Castigationes plinianaee et in Pomponium Melam*, edidit G. Pozzi, 4 voll., In aedibus Antenoreis, Patavii.

- BARBARO F. (2021), *De re uxoria*, a cura di C. Griggio, C. Kravina, Olschki, Firenze.
- BAROTTI G. A. (1792), *Memorie istoriche di letterati ferraresi*, vol. I, Per gli eredi di G. Rinaldi, In Ferrara.
- [BARRÈRE P.] M.*** (1741), *Dissertation sur la cause physique de la couleur des nègres, de la qualité de leurs cheveux, et de la dégénération de l'un et de l'autre*, Chez P.-G. Simon, A Paris.
- BARTOLI C. (1550), *L'architettura di Leonbatista Alberti tradotta in lingua Fiorentina [...]. Con la aggiunta de Disegni*, Appresso L. Torrentino, In Firenze.
- BARZIZZA G. (1723), *Opera*, quorum pleraque ex mss. codicibus nunc primum in lucem eruta recensuit ac edidit J. A. Furiettus, Apud Jo. M. Salvioni Typographum Vaticanum, Romae.
- BATTEUX C. (2020), *Le Belle Arti ricondotte a un unico principio*, a cura di E. Migliorini, Aesthetica, Milano.
- BAUDELAIRE C. (1976), *Œuvres complètes*, t. II, texte établi, présenté et annoté par C. Pichois, Gallimard, Paris.
- BAUMGARTEN A. G. (2000), *L'Estetica*, a cura di S. Tedesco, trad it. di F. Caparrotta et al., consulenza scientifica e revisione di E. Romano, Aesthetica, Palermo.
- BAYLE P. (1699), *Pensées diverses, Ecrites à un docteur de Sorbonne, A l'occasion de la Comete qui parut au mois de Decembre 1680*, Chez R. Leers, A Rotterdam (3^e éd.).
- ID. (1720), *Dictionnaire historique et critique*, Troisième édition, revue, corrigée, et augmentée par l'auteur, t. III, Chez M. Bohm, A Rotterdam.
- ID. (1740a) *Dictionnaire historique et critique*, Cinquième édition, revue, corrigée, et augmentée avec la vie de l'auteur, par Mr. Des Maizeaux, Chez P. Brunel et al., 4 voll., A Amsterdam, A Leyde, A La Haye, A Utrecht.
- ID. (1740b) *Dictionnaire historique et critique*, Cinquième édition, revue, corrigée, et augmentée avec la vie de l'auteur, par Mr. Des Maizeaux, t. I, Chez P. Brunel et al., A Amsterdam, A Leyde, A La Haye, A Utrecht.
- ID. (1740c), *Dictionnaire historique et critique*, Cinquième édition, revue, corrigée et augmentée, avec la vie de l'auteur, par Mr. Des Maizeaux, t. III, Chez P. Brunel et al., A Amsterdam, A Leyde, A La Haye, A Utrecht.
- ID. (1740d), *Usson*, in Bayle (1740a), t. IV, pp. 483-8.
- ID. (1976), *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2009), *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari (3^a ed.).
- ID. (2017), *Guicciardini, Machiavelli, Savonarola*, a cura di L. Brotto, introduzione di G. Paganini, Edizioni della Normale, Pisa.
- BECCARIA B. (1994), *Dei delitti e delle pene*, a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino (nuova ed.).
- BELLORI G. P. (2009), *Le vite de' pittori scultori e architetti moderni*, a cura di E. Borea, introduzione di G. Previtali, postfazione di T. Montanari, Einaudi, Torino.

- BENCIVENGA E. (1988), *Tre dialoghi. Un invito alla pratica filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (1994), *Philosophy in Play: Three Dialogues*, Hackett, Indianapolis.
- BENIVIENI G. (1897), *Dialogo di Antonio Manetti cittadino fiorentino circa al sito, forma et misure dello "Inferno" di Dante Alighieri, poeta eccellentissimo*, ristampato di su la prima edizione col riscontro del ms. Riccardiano, aggiuntavi una nuova tavola e un'introduzione di N. Zingarelli, S. Lapi, Città di Castello.
- BENJAMIN W. (1997), *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, Einaudi, Torino.
- BENZI U. (1498), *Expositio Ugonis Senensis super libros Tegni Galieni*, mandato et sumptibus nobilis viri domini O. Scoti [...], per Bonetum Locatellum [...], Opus impressum Venetiis.
- BERKELEY G. (1732), *Alciphron, or the Minute Philosopher, in Seven Dialogues*, Printed for G. Risk et al., Dublin.
- ID. (1998), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. by J. Dancy, Oxford University Press, Oxford-New York.
- BERNIER F. (1684), *Nouvelle division de la Terre, par les différentes Espèces ou Races qui l'habitent*, in "Journal des Sçavans", lundi 24 avril, pp. 148-53.
- BERNINI D. (1713), *Vita del cavalier Gio. Lorenzo Bernino, descritta da Domenico Bernino suo figlio*, a spese di R. Bernabò, Roma.
- BEROALDO F. (1521), *Oratio habita pro aede Divi Petronii*, in *Opera. Orationes multifariae a Philippo Beroaldo editae recognitaeque cum appendicula aliarum quoque oratiuncularum*, a Benedicto Bibliopola, Bononiae.
- BESSARIONE (1927), *In calumniatorem Platonis libri quatuor*, primum edidit L. Mohler, Schöningh, Paderborn.
- BETTINELLI S. (1780), *Dell'entusiasmo delle belle arti. Parte seconda. Dei Genii*, in *Opere dell'abate Saverio Bettinelli. Tomo secondo che contiene L'entusiasmo*, Dalle Stampe Zatta, In Venezia.
- BÈZE T. DE (1574), *Du droit des Magistrats sur leurs sujets. Traitté très-necessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les Magistrats que les Sujets [...]*, [J. Stoer], [Genève].
- BLOCH M. (1981), *Apologia della storia o Mestiere di storico*, con uno scritto di L. Febvre, a cura di G. Arnaldi, Einaudi, Torino (8ª ed.; ed. or. *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien*, A. Colin, Paris 1949).
- BLOCK M. (1884), *Dictionnaire général de la politique avec la collaboration d'hommes d'État, de publicistes et d'écrivains de tous les pays*, t. II (H-Z), Perrin, Paris (2ª éd.).
- BLUMENBACH J. F. (1775), *De generis humani varietate nativa*, Typis F. A. Rosenbuschii, Goettingae.
- ID. (1795), *De generis humani varietate nativa*, Editio Tertia, Vandenhoeck et Ruprecht, Goettingae.
- BOCCACCIO G. (1976), *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, vol. IV: *Decameron*, Mondadori, Milano.

- ID. (1998a), *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, voll. VII-VIII: *Genealogie deorum gentilium*, a cura di V. Zaccaria, Mondadori, Milano.
- ID. (1998b), *Corbaccio*, a cura di G. Padoan, in Id., *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, vol. V, t. II, Mondadori, Milano.
- BOCCADIFERRO L. (1570), *Lectiones in Aristotelis Stagiritae libros, quos vocant Parva naturalia*, Apud H. Scotum, Venetiis.
- BODIN J. (1577), *Les six livres de la République*, Chez I. du Puys, A Paris (1^{re} éd. 1576).
- ID. (1964-97), *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, D. Quagliani, 3 voll., UTET, Torino.
- ID. (1964), *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, vol. I, UTET, Torino.
- ID. (1970) *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, curavit L. Noack, Olms, Hildesheim-New York (rist. anast. dell'ed. Bærensprung, Suerini Megaloburgensium-Parisiis-Londini 1857).
- ID. (1986a), *Les six livres de la République*, texte revu par C. Frémont, M.-D. Couzinet, H. Rochais, vol. IV, Fayard, Paris.
- ID. (1986b), *Les six livres de la République*, texte revu par C. Frémont, M.-D. Couzinet, H. Rochais, vol. V, Fayard, Paris.
- ID. (1988), *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, D. Quagliani, vol. II, UTET, Torino.
- ID. (1997), *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, D. Quagliani, vol. III, UTET, Torino.
- ID. (2003), *Colloquium Heptaplomeres. Le sette visioni del mondo*, traduzione e introduzione di C. Peri, Terziaria, Milano.
- ID. (2006), *Demonomania de gli stregoni*, tradotta da Ercole Cato, a cura di A. Suggi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (2009), *Paradosso sulla virtù*, a cura di A. Suggi, Aragno, Torino.
- ID. (2013a), *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, edizione, traduzione e commento a cura di S. Miglietti, Edizioni della Normale, Pisa.
- ID. (2013b), *Les six livres de la République – De Republica libri sex*, Livre premier – Liber I, éd. par M. Turchetti, Classiques Garnier, Paris.
- BOEZIO S. (2010), *La consolazione della filosofia*, a cura di M. Bettetini, trad. it. di B. Chitussi, note di G. Catapano, Einaudi, Torino.
- BOGHURST W. (1665), *Loimographia: An Account of the Great Plague of London in the Year 1665*, British Museum Sloane MS. 349 (ed. a stampa *Loimographia: An Account of the Great Plague of London in the Year 1665*, Now first Printed from the British Museum Sloane MS. 349, for the Epidemiological Society of London, ed. by J. F. Payne, Shaw and Sons, London 1894).
- BÖHME J. (1647), *The Way to Christ Discovered by Iacob Behmen in these Treatises: 1. Of True Repentance, 2. Of True Resignation, 3. Of Regeneration, 4. Of the Super-Rationall Life; Also, the Discourse of Illumination, the Compendium of Repentance. And the Mixt World, &c.*, Printed by M. S. for H. Blunden, London.
- ID. (1651), *Signatura rerum or the Signature of All Things Shewing the Sign and*

- Signification of the Severall Forms and Shapes in the Creation and What the Beginning, Ruin and Cure of Everything Is [...] Written in High Dutch, MDCXXII, Printed by J. Macock for G. Calvert, London.*
- ID. (1656), *Mysterium magnum or An Exposition of the First Book of Moses Called Genesis Concerning the Manifestation or Revelation of the Divine Word Through the Three Principles of the Divine Essence, Also of the Originall of the World and the Creation, Wherein the Kingdome of Nature and the Kingdome of Grace are Expounded, [...] Written Anno 1623 by Jacob Behm*, L. Lloyd, London.
- BOILEAU DESPRÉAUX N. (1772), *Œuvres*, 4 voll., Chez les Librairies Associés, A Paris.
- BONFADIO J. (1567), *Lettera a Plinio Tomacelli*, in *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini, et eccellentissimi ingegni, scritte in diverse materie*, A. Manutius, In Vinegia.
- BORGES J. L. (1985), *La ricerca di Averroè*, in Id., *L'aleph*, Feltrinelli, Milano, pp. 89-100 (ed. or. *La busca de Averroes*, in Id., *El Aleph*, Losada, Buenos Aires 1952).
- BORGHINI R. (1584), *Il riposo di Raffaello Borghini in cui della Pittura, e della Scultura si favella, de' piu illustri Pittori, e Scultori, e delle piu famose opere loro si fa mentione; e le cose principali appartenenti a dette arti s'insegnano*, Appresso G. Marescotti, In Fiorenza.
- BOSSUET J.-B. (1681), *Discours sur l'histoire universelle*, Chez S. Mabre-Cramoisy, A Paris.
- ID. (1966), *Discours sur l'histoire universelle*, Garnier-Flammarion, Paris.
- ID. (1968a), *Sermon sur la providence*, 7 mai 1656, in Id., *Œuvres*, Gallimard, Paris, pp. 1039-57.
- ID. (1968b), *Sermon sur la providence*, 10 mars 1662, in Id., *Œuvres*, Gallimard, Paris, pp. 1059-72.
- BOTERO G. (1589), *Della Ragion di Stato libri dieci, con Tre libri delle cause della grandezza, e magnificenza delle città [...]*, Appresso i Gioliti, In Venetia.
- ID. (1990), *Della ragion di Stato e Delle cause della grandezza delle città (Venezia, 1598)*, postfazione di L. Firpo, Forni, Sala Bolognese (rist. anast.).
- ID. (2016), *Della ragion di Stato*, a cura di P. Benedittini, R. Descendre, introduzione di R. Descendre, Einaudi, Torino.
- BOUREAU-DESLANDES A. F. (1737), *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses Révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, Chez F. Changuion, A Amsterdam.
- BRACCIOLINI P. (1966), *Opera omnia*, a cura di R. Fubini, vol. II: *Opera miscellanea edita et inedita*, Bottega d'Erasmus, Torino (rist. anast.).
- ID. (1984a), *Lettere*, vol. I, a cura di H. Harth, Olschki, Firenze.
- ID. (1984b), *Lettere*, vol. II, a cura di H. Harth, Olschki, Firenze.
- ID. (1984c), *Lettere*, vol. III, a cura di H. Harth, Olschki, Firenze.
- BRAMIERI L., POZZETTI P. (1802), *Della vita e degli scritti di Giuseppe Parini, mi-*

- lanese. *Lettere di due amici*, Nella stamperia di A. Mainardi a s. Mattia alla moneta, Milano.
- BRANCA G. (1629), *Le Machine. Volume nuovo et di molto artificio da fare effetti maravigliosi tanto Spirituali quanto di Animale Operatione* [...], Per I. Mascardi, In Roma.
- BRIGGS K. (2017), *This Little Art*, Fitzcarraldo, London.
- BRONZINI C. (1624), *Della dignità, & nobiltà delle donne. Dialogo di Cristofano Bronzini d'Ancona. Diviso in quattro settimane; e ciascheduna di esse in sei giornate, di nuovo ristampata, e corretta dall'Autore*, vol. I, Nella stamperia di Z. Pignoni, In Firenze.
- BRUCKER J. J. (1742-44), *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 4 tt., Literis et impensis B. C. Breitkopf, Lipsiae.
- ID. (1744), *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, tomus IV, Literis et impensis B. C. Breitkopf, Lipsiae.
- BRUNI L. (1996a), *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, UTET, Torino.
- ID. (1996b), *Oratio in funere Iohannis Strozze / Orazione funebre per Nanni Strozzi*, in Id. (1996a), pp. 708-49.
- ID. (2004), *Sulla perfetta traduzione*, a cura di P. Viti, Liguori, Napoli.
- BRUNO G. (1584), *Spaccio de la bestia trionfante, proposto da Giove, Effettuato dal consiglio, Revelato da Mercurio, Recitato da Sophia, Udito da Saulino, Registrato dal Nolano. Diviso in tre Dialogi, subdivisi in tre parti*, Stampato in Parigi [i.e. London, J. Charlewood].
- ID. (1591), *De immenso et innumerabilibus seu de universo et Mundis*, I. Wechelus & P. Fischer, Francofurti.
- ID. (1879a), *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensabat F. Fiorentino, vol. I, pars II, Apud Dom. Morano, Neapoli.
- ID. (1879b), *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, curantibus F. Tocco et H. Vitelli, vol. I, pars III, Typis successorum Le Monnier, Florentiae.
- ID. (1889), *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, curantibus F. Tocco et H. Vitelli, vol. I, pars IV, Typis successorum Le Monnier, Florentiae.
- ID. (1923), *Candelaio*, commedia, 2^a ed. riv. e migliorata con testo critico, introduzione, note e documenti a cura di V. Spampanato, Laterza, Bari.
- ID. (1958), *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze.
- ID. (1980a), *Il triplice minimo e la misura*, in Id., *Opere latine*, a cura di C. Monti, UTET, Torino.
- ID. (1980b), *L'immenso e gli innumerevoli*, in Id., *Opere latine*, a cura di C. Monti, UTET, Torino.
- ID. (1985), *Spaccio de la bestia trionfante*, introduzione e commento di M. Ciliberto, Rizzoli, Milano.
- ID. (1989), *Summa terminorum metaphysicorum*, ristampa anastatica dell'ed. a cura

- di R. Egli, Marburg 1609), presentazione di T. Gregory, a cura di E. Canone, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- ID. (1995a), *Eroici furori*, introduzione di M. Ciliberto, testo e note a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1995b), *De l'infini, de l'univers et des mondes*, in Id., *Œuvres complètes*, t. IV, texte établi par G. Aquilecchia, notes de J. Seidengart, introduction de M. A. Granada, trad. de J.-P. Cavaillé, Le Belles Lettres, Paris.
- ID. (1996), *De la cause, du principe et de l'un*, in Id., *Œuvres complètes*, t. III, texte établi par G. Aquilecchia, notes de G. Aquilecchia, introduction de M. Ciliberto, trad. de L. Hersant, Le Belles Lettres, Paris.
- ID. (2000a), *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Mondadori, Milano.
- ID. (2000b), *Opere magiche*, ed. diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scaparoni, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano.
- ID. (2000c), *Poemi filosofici latini* [*De triplici minimo et mensura; De monade, numero et figura; De innumerabilibus, immenso et infigurabile*], ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Agorà, La Spezia.
- ID. (2002a), *Opere italiane*, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, commento di G. Aquilecchia et al., vol. I, UTET, Torino.
- ID. (2002b), *The Cabala of Pegasus*, translated and annotated by S. L. Sondergard, M. U. Sowell, Yale University Press, New Haven-London.
- ID. (2004), *Opere mnemotecniche*, ed. diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, t. I, Adelphi, Milano.
- ID. (2009), *Opere mnemotecniche*, ed. diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, t. II, Adelphi, Milano.
- ID. (2010), *Spaccio de la bestia trionfante*, introduzione e commento di M. Ciliberto, Rizzoli, Milano (1^a ed. 1985).
- ID. (2019), *Cantus circaeus*, a cura di G. Pascarelli, Grenelle, Potenza.
- BUDDE J. F. (1731), *Compendium historiae philosophicae, observationibus illustratum cum praefatione I. G. Walchii*, Typis & impensis Orphanotrophii, Halae Saxonum.
- BUDÉ G. (1532), *De studio literarum recte et commode instituendo* [...], Excudebat I. Badius Ascensius, [Parisiis].
- ID. (1547), *De l'institution du Prince. Livre contenant plusieurs histoires, Enseignements, et saiges Dicts des Anciens tant Grecs que Latins* [...], Imprimé à l'Arrivour [...] par N. Maistre, Paris.
- ID. (2001), *Philologie. De philologia*, éd. par M.-M. de La Garanderie, Les Belles Lettres, Paris.
- BUFFON G.-L. LECLERC, COMTE DE (1749), *Histoire naturelle générale et particulière*, t. III, De l'Imprimerie Royale, A Paris, pp. 371-501.
- ID. (2007), *Le Perroquet*, in Id., *Œuvres*, préface de M. Delon, textes choisis, pré-

- sentés et annotés par S. Schmitt, avec la collaboration de C. Crémère, Gallimard, Paris, pp. 1150-66.
- BURKE E. (1996), *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. III: *Party, Parliament, and the American War. 1774-1780*, ed. by W. M. Elofson, J. A. Woods, W. B. Todd, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (2019), *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, a cura di G. Sertoli, G. Miglietta, Aesthetica, Milano.
- BURNET T. (1681), *Telluris Theoria Sacra: orbis nostri originem et mutationes generales, quas aut iam subiit, aut olim subiturus est, complectens. Libri duo priores de diluvio et paradiso*, Typis R[oger] N[orton] impensis G. Kettilby, Londini.
- BURTON R. (1983), *Anatomia della malinconia*, introduzione di J. Starobinski, Venezia, Marsilio.
- ID. (1989-2000), *The Anatomy of Melancholy*, ed. by T. C. Faulkner, N. K. Kiessling, R. L. Blair, with an introduction by J. B. Bamborough, 6 voll., Clarendon Press, Oxford University Press, Cambridge-Oxford.
- ID. (2020), *L'anatomia della malinconia*, traduzione e note di L. Manini, introduzioni di L. Manini, A. Roselli, Y. Hersant, Bompiani, Milano.
- BUSI G., LOEWENTHAL E. (a cura di) (1995), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, introduzione di G. Busi, Einaudi, Torino.
- BUTLER J. (2006a), *The Works of Bishop Butler*, edited with an introduction and notes by D. E. White, University of Rochester Press, Rochester (NY).
- ID. (2006b), *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, in Id. (2006a).
- CACCIARI M. (1986), *L'Angelo necessario*, Adelphi, Milano.
- CALCIDIO (2003), *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Bompiani, Milano.
- CALDERIA G. (1557), *Concordantiae poetarum, philosophorum et theologorum [...]. Opus vere aureum, quod nunc primum in lucem prodiit ex antiquo exemplari Authoris [...]*, Apud C. de Tridino Montisferati, Venetiis.
- CALDERÓN DE LA BARCA P. (1967), *Autos sacramentales II, recopilación, prólogo y notas por Á. Valbuena Prat*, Espasa-Calpe, Madrid (trad. it. in Id., *Teatro scelto*, a cura di P. Monti, G. Buttafava, Bietti, Milano 1971, pp. 809-35).
- CALEPINO [CALEPIO A.] (1502), *Dictionarium*, industria presbyteri D. Berthochi impressoris, impressus Rhegii Lingobardiae.
- ID. (1520), *Dictionarium, ex archetypo ipsius authoris manu paulo ante quam ex hac vita decederet*, opera et impensa diligentique cura B. Benalii Bergomensis, Venetiis.
- ID. (1564), *Dictionarium Ambrosii Calepini. Postremo Nunc supra omnes hactenus editiones magna omnis Generis Vocum Accessione Auctum, & ex Pauli quoque Manutii Aldi observationibus locupletatum, atque à vitij diligenti recognitione repurgatum: quantitatis insuper syllabarum notulis [...] emendatis, una cum Conradi Gesneri Onomastico, sive propriorum nominum serie numerosissima*, Petrus, Basileae.

- CALVINO G. (1559), *Institutio christianae religionis*, Oliva Roberti Stephani, Geneva.
- ID. (2009), *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, vol. I, UTET, Torino.
- CAMEROTA M. (a cura di) (2017), *Galileo Galilei. Antologia di testi*, Carocci, Roma.
- CAMILLO G. (2015), *L'idea del teatro con L'idea dell'eloquenza, il De transmutatione e altri testi inediti*, a cura di L. Bolzoni, Adelphi, Milano.
- CAMPANELLA T. (1622), *Apologia pro Galileo, mathematico florentino. Ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galileus celebrat, faveat Sacris Scripturis, an adversetur*, Impensis G. Tampachii, Typis E. Kempfferi, Francofurti.
- ID. (1636), *Atheismus triumphatus, seu reductio ad religionem per Scientiarum veritates [...]. Contra antichristianismum achitophellisticum*, Apud T. Dubray, Parisiis.
- ID. (1638), *Universalis Philosophiae, seu Metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata*, partes tres, libri 18, Parisiis.
- ID. (1911), *Apologia di Galileo e Dialogo politico contro luterani calvinisti e altri eretici, prefazione di D. Ciampoli*, Carabba, Lanciano.
- ID. (1939), *Epilogo magno (Fisiologia italiana), testo italiano inedito con le varianti dei codici e delle edizioni latine*, a cura di C. Ottaviano, Reale Accademia d'Italia, Roma.
- ID. (1941), *Aforismi politici. Con sommari e postille inedite, integrati dalla rielaborazione latina del De politica e dal commento di Ugo Grozio*, testi critici, con le varianti dei codici e delle stampe originali, introduzione e note a cura di L. Firpo, Giappichelli, Torino.
- ID. (1977a), *Articuli prophetales*, ed. critica a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1977b), *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, UTET, Torino.
- ID. (1992), *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Vivarium, Napoli.
- ID. (1995), *La monarchia del Messia*, testo inedito a cura di V. Frajese, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (1996a), *La città del Sole; Questione quarta sull'ottima repubblica*, a cura di G. Ernst, Rizzoli, Milano.
- ID. (1996b), *Politici e cortigiani contro filosofi e profeti*, in appendice a G. Ernst, *L'opacità del male e il disincanto del profeta. Profesia, ragion di stato e provvidenza divina in un testo inedito di Campanella (1627)*, in "Bruniana & Campanelliana", II.1-2, pp. 89-115.
- ID. (1997a), *Apologia per Galileo*, a cura di P. Ponzio, Rusconi, Milano.
- ID. (1997b), *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, traduction française par S. Waldbaum, N. Fabry, textes originaux introduits, édités et annotés par G. Ernst, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (1998), *Le poesie*, testo criticamente riveduto e commento a cura di F. Giancotti, Einaudi, Torino.

- ID. (2001), *La città del Sole*, a cura di G. Ernst, Rizzoli, Milano.
- ID. (2002), *Politici e cortigiani contro filosofi e profeti*, in G. Ernst, *Il carcere il politico il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, pp. 143-79.
- ID. (2004), *L'ateismo trionfato, ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, 2 voll., Edizioni della Normale, Pisa.
- ID. (2006a), *La città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova edizione a cura di G. Ernst, L. Salvetti Firpo, postfazione di N. Bobbio, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2006b), *Apologia pro Galileo*, a cura di M.-P. Lerner, trad. it. di G. Ernst, Edizioni della Normale, Pisa.
- ID. (2007a), *Dalla Metaphysica. Profezia, divinazione, estasi*, a cura di G. Ernst, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- ID. (2007b), *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2011), *Ethica. Quaestiones super ethicam*, a cura di G. Ernst, in collaborazione con O. Catanorchi, Edizioni della Normale, Pisa.
- ID. (2016), *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, a cura di M. Albertazzi, La Finestra, Lavis.
- ID. (2019), *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Laterza, Bari-Roma (nuova ed.).
- CAPASSO G. B. (1728), *Historiae Philosophiae Synopsis sive De Origine, et Progressu Philosophiae: De Vitis, Sectis, et Systematis omnium Philosophorum Libri IV Iohanni v. Lusitaniae Regi dicati*, Typis F. Muscae, Neapoli.
- CAPESTRANO G. DA (1956), *Degli ornamenti specie delle donne*, a cura di A. Chiappini, Cantagalli, Siena.
- CARDANO G. (1663), *Claudii Ptolemaei Libri quatuor De astrorum iudiciis cum expositione Hieronymi Cardani*, in Id., *Opera omnia [...]*, tomus v, Sumptibus I. A. Huguetan et M. A. Ravaud, Lugduni.
- ID. (2004), *De libris propriis. The Editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with Supplementary Material*, edited with an introduction and chronology of Cardano's works by I. Maclean, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2006), *De immortalitate animorum*, ed. crítica de J. M. García Valverde, FrancoAngeli, Milano.
- CARDUCHO V. (1633), *Diálogos de la Pintura: su defensa, origen, essencia, definicion, modos y diferencias [...]*, Impresso con licencias por F. Martinez, [Madrid].
- CARO A. (1581), *L'Eneide di Virgilio, del Commendatore Annibal Caro*, Appresso B. Giunti, et fratelli, In Venetia.
- CARRADORI F. (1979), *Istruzione elementare per gli studiosi della scultura*, a cura di G. C. Sciolla, Canova, Treviso (rist. anast. dell'ed. Firenze 1802).
- CARTARI V. (1556), *Le immagini con la spositione de i dei de gli antichi*, Per F. Marcolini, In Venetia.
- CASTELLION S. (1554), *De haereticis an sint persecuendi et omnino quomodo sit*

- cum eis agendum, Luteri et Brentii, aliorumque multorum tum veterum tum recentiorum sententiae*, per G. Rausch, Magdeburgi.
- ID. (1997), *La persecuzione degli eretici*, a cura di S. Visentin, La Rosa, Torino.
- CASTIGLIONE B. (1990), *Il Libro del Cortegiano*, saggio introduttivo di A. Quondam, note di N. Longo, Garzanti, Milano (3^a ed.).
- ID. (2017), *Il libro del Cortegiano*, a cura di W. Barberis, Einaudi, Torino.
- CAVALCANTI G. (1973), *The Trattato Politico-Morale of Giovanni Cavalcanti (1381-c. 1451): A Critical Edition and Interpretation*, ed. by M. T. Grendler, Droz, Gèneve.
- CELLINI B. (1983), *Due trattati*, a cura di A. Altomonte, Edizioni Aldine, Modena (rist. anast. dell'ed. V. Panizzij et M. Peri, In Fiorenza 1568).
- CENNINI C. (2008), *Il libro dell'arte*, a cura di F. Frezzato, Neri Pozza, Vicenza (4^a ed.).
- CESARIANO C. (1521), *Vitruvio, De Architectura. Translatò, commentatò et affiguratò da Cesare Cesariano*, G. da Ponte, Como.
- CESAROTTI M. (1786), *Ragionamento preliminare*, in *L'Iliade d'Omero recata poeticamente in verso sciolto italiano dall'ab. Melchior Cesarotti insieme col Volgarezzamento letterale del Testo in prosa ampiamente illustrato da una scelta delle Osservazioni originali de' più celebri Critici antichi e moderni, e da quelle del Traduttore*, t. I, Stamperia Penada, Padova.
- CHAMBERS E. (1741), *Engine*, in Id., *Cyclopaedia: or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, vol. I, Printed for D. Midwinter et al., London (5th ed.), p. 632.
- CHANEY E. (1985), *The Grand Tour and the Great Rebellion: Richard Lassels and The Voyage of Italy in the Seventeenth Century*, Slatkine, Genève.
- CHARRON P. (1601), *De la sagesse, livres trois [...]*, Par S. Millanges, A Bourdeaus.
- ID. (1607), *De la sagesse trois livres*, dernière édition, chez David Douceur, A Paris.
- ID. (1986), *De la sagesse*, texte revu par B. de Negroni, Fayard, Paris.
- CHASTELLAIN G. (1827), *Chronique des ducs de Bourgogne*, vol. II, Verdière, Paris.
- CHEYNE G. (1733), *The English Malady: or, a Treatise of Nervous Diseases of all Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal, and Hysterical Distempers, etc. In Three Parts*, Printed for G. Strahan in Cornhill and J. Leake at Bath, London.
- CICERONE M. T. (1783), *De legibus*, in Id., *Opera quae supersunt omnia secundum optimas novissimasque editiones*, vol. X, Cura et sumptibus Societatis literatae, Mannhemii.
- ID. (1965), *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*, recognovit E. Stroebel, In aedibus B. G. Teubneri, Stuttgartiae.
- ID. (1996), *Tuscolane*, introduzione di E. Narducci, traduzione e note di L. Zuccoli Clerici, Rizzoli, Milano.
- ID. (2003), *I paradossi degli Stoici*, introduzione, traduzione e note di R. Badali, testo latino a fronte, Rizzoli, Milano.

- CICOGNARA L. (1821), *Catalogo ragionato dei libri d'arte e d'antichità posseduti dal conte Cicognara*, presso N. Capurro, Pisa.
- CLARKE S. (1705), *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza and their Followers*, Printed by W. Botham for J. Knapton, London.
- COLOMBERO C. (a cura di) (1976), *Uomo e natura nella filosofia del Rinascimento*, Loescher, Torino.
- COLOMBO C. (1863), *Alla nutrice del principe don Giovanni, venendo dalle Indie prigionie* (fine 1500), in *Lettere autografe di Cristoforo Colombo nuovamente stampate*, G. Daelli, Milano, pp. 99-101.
- ID. (1991), *Lettera ai reali di Spagna* (1501), in Id., *Lettere ai reali di Spagna*, a cura di V. Martinetto, Sellerio, Palermo, pp. 67-73.
- COMANINI G. (1962), *Il Figino overo del fine della pittura*, in P. Barocchi (a cura di), *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, vol. III: C. Borromeo, Ammannati, Bocchi, R. Alberti, Comanini, Laterza, Bari, pp. 237-379.
- CONDILLAC É. BONNOT DE (1798), *La langue des calculs*, in Id., *Œuvres complètes de Condillac*, revues, corrigées par l'auteur, et imprimées sur ses manuscrits autographes, vol. XXIII, De l'Imprimerie de C. Houel, Paris.
- ID. (1948), *La logique, ou Les premiers développements de l'art de penser*, in Id., *Œuvres philosophiques de Condillac*, texte établi et présenté par G. Le Roy, vol. II, Presses Universitaires de France, Paris.
- CONDORCET M.-J.-A.-N. CARITAT, MARQUIS DE (1969), *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, introduzione, traduzione e note di M. Minerbi, Einaudi, Torino.
- ID. (1974), *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di G. Calvi, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (2004a), *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes (1772-1794)*, éd. sous la direction de J.-P. Schandeler, P. Crépel, Institut National d'Études Démographiques, Paris.
- ID. (2004b), *Prospectus d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain (Esquisse)*, in Id. (2004a), pp. 233-459.
- CONSTANT B. (1995), *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, in Id., *Œuvres complètes*, série "Œuvres", vol. III, 1, Niemeyer, Tübingen, pp. 456-75.
- ID. (2013), *Breve storia dell'uguaglianza e altri scritti sulla storia*, a cura di G. Paoletti, trad. it. di G. Paoletti, A. Zaccardi, ETS, Pisa, pp. 113-27.
- CONTI N. (1567), *Mythologiae, sive Explicationum fabularum libri decem. In quibus omnia prope Naturalis et Moralis philosophiae dogmata sub antiquorum fabulis contenta fuisse Demonstratur [...]*, [al segno della Fontana], Venetiis.
- ID. (1587), *Mythologiae sive Explicationis fabularum libri decem*, Apud A. Wecheli heredes C. Marnium et I. Aubrium, Francofurti.
- CONWAY A. (1996), *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. by A. P. Coudert, T. Corse, Cambridge University Press, Cambridge.

- COPERNICO N. (1979), *Opere*, a cura di F. Barone, UTET, Torino.
- Corpus hermeticum* (2001) = *Corpus hermeticum*, a cura di V. Schiavone, Rizzoli, Milano 2001.
- CORRA B., SETTIMELLI E. (1914), *Pesi, misure e prezzi del genio artistico*, Direzione del Movimento Futurista, Milano.
- CORSINI E. (1731), *Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum scholarum piarum*, t. I, Typis B. Paperini, Florentiae.
- CORYAT T. (1611), *Coryat's Crudities: Hastily Gobled up in Five Moneth's Travells in France, Savoy, Italy, Rhetia [...]*, W. S. [William Stansby], London.
- COSTA I. DA (1823), *Bezwaren tegen den geest der eeuw: Wetenschappen*, Herdingh en zoon, Leyden.
- COSTANTINI G. A. (1747), *Genj degli ammogliati*, in Id., *Tomo quarto della nuova raccolta di lettere critiche giocose, morali, scientifiche ed erudite, alla moda, ed al gusto del secolo presente, tradotte da varj linguaggi e recate al toscano dal conte Agostino Santi Pupieni*, edizione terza, Presso P. Bassaglia, Venezia, pp. 30-8.
- COSTE P. (1691), *Discours sur la philosophie ancienne et moderne, où l'on voit en abrégé l'histoire de cette Science*, in P. S. Régis, *Cours entier de philosophie, ou Systême general selon les principes de M. Descartes, contenant la logique, la metaphysique, la physique, et la morale*, t. I, Aux dépens des Huguétan, A Amsterdam.
- COTON P. (1610), *Institution catholique, où est déclarée et confirmée la verité de la foi, contre les herésies et superstitions de ce temps*, Chez C. Chappelet, A Paris.
- COTRUGLI B. (2016), *Libro de l'arte de la mercatura*, a cura di V. Ribaudo, premessa di T. Zanato, Edizioni Ca' Foscari, Venezia.
- COVARRUBIAS OROZCO S. DE (1611), *Tesoro de la lengua castellana o española*, Por L. Sanchez, En Madrid.
- CRESCENZI B. (1595), *Proteo Militare*, Appresso Gio. J. Carlino e A. Pace, In Napoli.
- CROCE B. (1991), *Il carattere di totalità dell'espressione artistica*, in Id., *Nuovi saggi di estetica*, a cura di M. Scotti, Bibliopolis, Napoli, pp. 111-36.
- CUDWORTH R. (1678), *The True Intellectual System of the Universe: The First Part; Wherein, All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; And Its Impossibility Demonstrated*, Printed for R. Royston, London.
- ID. (1964), *The True Intellectual System of the Universe*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt (rist. anast. dell'ed. Royston, London 1678).
- CUOCO V. (1929), *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari.
- CUREAU DE LA CHAMBRE M. (1663), *Les caractères des passions. Dernier volume. Où il est traité de la nature, des causes & des effects des larmes, de la crainte, du désespoir*, Chez A. Michel, A Amsterdam.
- CURIONE C. S. (1554), *Coelij Secundi Curionis De amplitudine beati Regni Dei dialogi sive libri duo*, s.e. [D. Landolfi?], [Poschiavo].
- CUSANO N. (1959), *Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Hei-*

- delbergensis ad codicum fidem edita*, hrsg. von R. Klibansky, H. Bascour, vol. VII, Meiner, Hamburg.
- ID. (1965-80), *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di G. Santinello, Zanichelli, Bologna.
- ID. (1971), *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, UTET, Torino.
- ID. (1972a), *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici Vescovini, UTET, Torino.
- ID. (1972b), *De idiota*, in Id. (1972a).
- ID. (1988), *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano.
- ID. (1995), *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2017), *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano.
- ID. (2018), *La pace della fede*, introduzione di J. Ries, trad. it. di M. Arrigoni, Jaca Book, Milano (2^a ed.).
- DA COSTA U. (2014), *Exame das tradições phariseas / Esame delle tradizioni farisee (1624)*, saggio introduttivo, testo critico, traduzione e commento a cura di O. Proietti, EUM, Macerata.
- D'ALEMBERT J.-B. LE ROND (1751), *Discours préliminaire des éditeurs*, in Diderot, d'Alembert (1751-65), t. I, pp. I-XLV.
- ID. (1756), *Expérimental*, in Diderot, d'Alembert (1751-65), t. VI, pp. 298-301.
- ID. (1757), *Géomètre*, in Diderot, d'Alembert (1751-65), t. VII, pp. 627-9.
- ID. (1821), *Réflexions sur l'inoculation*, in *Œuvres de d'Alembert*, t. I, A. Belin, Paris.
- ID. (1967a), *Discours à l'Académie Française, le jour de sa réception à la place de M. l'évêque de Vence, le jeudi 19 décembre 1754*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. IV, Slatkine, Genève.
- ID. (1967b), *Réflexions sur l'élocution oratoire, et sur le style en général*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. IV, Slatkine, Genève.
- D'ALEMBERT J.-B. LE ROND, MALLET E.-F. (1755), *Époque*, in Diderot, d'Alembert (1751-65), t. V, pp. 834-6.
- DANTE ALIGHIERI (1957), *La divina commedia*, a cura di N. Sapegno, vol. III: *Paradiso*, La Nuova Italia, Firenze.
- DASYPODIUS K. (1573), *AEÏKON seu Dictionarium Mathematicum, in quo Definitiones, et Divisiones continentur scientiarum Mathematicarum. Arithmeticae. Geometriae. Astronomiae. Logisticae. Geodaesiae. Harmonicae [...]*, Excudebat N. Wyrriot, Argentorati.
- DELLA PORTA G. B. (1560), *De i miracoli et maravigliosi effetti dalla natura prodotti. Libri quattro*, Appresso Lodovico Avanzi, In Venetia.
- DEL RIO M. (1599-1601), *Disquisitionum magicarum libri sex*, ex officina typographica G. Rivii typog. Iurati, Lovanii.
- DE MAN P., VON HUMBOLDT W., BYG B. (2003), *Autour de La Tâche du traducteur*, Théâtre Typographique, Dijon.
- [DE MAISTRE X.] (2003), *Voyage autour de ma chambre* (1794), Flammarion, Paris.
- DE MORGAN A. (2015), *A Budget of Paradoxes*, ed. by S. De Morgan, Cambridge University Press, Cambridge.

- DE SANCTIS F. (1967), *Lezioni e saggi su Dante*, a cura di S. Romagnoli, Einaudi, Torino (2^a ed. riv.).
- DESCARTES R. (1641), *Meditationes de prima philosophia*, Apud M. Soly, Parisiis (poi in *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery sous les auspices du Ministère de L'Instruction Publique, vol. VII, L. Cerf, Paris 1904).
- ID. (1677), *Principia philosophiae*, apud Danielelem Elsevirium, Amstelodami (1^a ed. 1644).
- ID. (1897-1913), *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, 12 voll., Cerf, Paris.
- ID. (1908), *Regulae ad directionem ingenii*, in Id. (1897-1913), vol. X.
- ID. (1954), *Discours de la methode*, texte et commentaire, avec introduction et notes par É. Gilson, Vrin, Paris.
- ID. (1964-74), *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, nouvelle présentation par J. Beaudé et al., 11 voll., Vrin-CNRS, Paris.
- ID. (1967), *Olympica*, in Id., *Opere*, a cura di E. Garin, vol. I, Laterza, Bari, pp. 3-7.
- ID. (1970), *Discorso sul metodo*, a cura di R. Mondolfo, E. Garin, Sansoni, Firenze.
- ID. (1974), *Les passions de l'âme*, in Id. (1967-74), vol. XI.
- ID. (1981), *L'entretien avec Burman*, éd. par J.-M. Beyssade, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (1986), *Opere filosofiche*, vol. I: *Frammenti giovanili. Regole per la guida dell'intelligenza. La ricerca della verità mediante il lume naturale. Il mondo o Trattato della luce. L'uomo. Discorso sul metodo*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1992), *I principi della filosofia*, traduzione e note di P. Cristofolini, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (1994a), *Regole utili e chiare per la guida dell'ingegno nella ricerca della verità*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, vol. I, UTET, Torino, pp. 229-312.
- ID. (1994b), *Meditazioni sulla filosofia prima*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, vol. I, UTET, Torino, pp. 635-876.
- ID. (1994c), *Principia Philosophiae*, Conte editore, Lecce (rist. anast. dell'ed. Apud Ludovicum Elzevirium, Amstelodami 1644).
- ID. (1996a), *Méditations et principes*, in *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, nouvelle présentation par J. Beaudé et al., vol. IX, 1, Vrin-CNRS, Paris.
- ID. (1996b), *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, nouvelle présentation par J. Beaudé et al. vol. XI, Vrin-CNRS, Paris.
- ID. (1997), *Meditazioni metafisiche*, traduzione e introduzione di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1998), *Specimina Philosophiae seu: Dissertatio de Methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae: Dioptrice, et Meteora. Ex gallico translata et ab auctore perlecta, variisque in locis emendata*, a cura di J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, Conte editore, Lecce (rist. anast. dell'ed. Apud Ludovicum Elzevirium, Amstelodami 1644).
- ID. (2003a), *L'uomo*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. I, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2003b), *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano.

- ID. (2004), *Regole per la guida dell'intelligenza*, introduzione, traduzione, note e apparati di L. Urbani Ulivi, Fabbri, Milano (3^a ed.).
- ID. (2005), *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- ID. (2009a), *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini *et al.*, nuova ed. ampliata, riv. e corretta, Bompiani, Milano.
- ID. (2009b), *Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano.
- ID. (2009c), *Opere postume. 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano.
- ID. (2009d), *Discorso del metodo*, in Id. (2009b).
- ID. (2021), *Opere filosofiche, 2. Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, ed. a cura di E. Garin, trad. it. di A. Tilgher, riveduta da F. Adorno, Laterza, Bari-Roma.
- DE TENDE G. (1660), *De la Traduction, ou Règles pour apprendre à traduire la langue latine en langue françoise*, in J. Candler Hayes (ed.), *French Translators, 1600-1800: An Online Anthology of Prefaces and Criticism*, ScholarWorks@UMass Amherst (https://scholarworks.umass.edu/french_translators/93).
- DE VIO T. (1507), *In libros posteriorum analyticorum aristotelicos additamenta [...]*, per S. de Leuco, Venetiis.
- Dictionnaire de Trévoux* (1771) = *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, nouvelle éd., t. VI, Par la Compagnie des Libraires Associés, A Paris 1771.
- DIDEROT D. (1755), *Encyclopédie*, in Diderot, d'Alembert (1751-65), t. v, pp. 635-49.
- ID. (1765), *Homme (Hist. Nat.)*, in Diderot, d'Alembert (1751-65), t. VIII, pp. 257-61.
- ID. (1796), *La religieuse*, Chez Buisson, A Paris.
- ID. (1875), *Pensées sur l'interprétation de la nature*, in Id., *Ceuvres complètes de Diderot revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l'Ermitage*, notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIII^e siècle par J. Assézat, t. II, Garnier, Paris.
- ID. (1876), *Essai sur la peinture*, in Id., *Ceuvres complètes de Diderot revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l'Ermitage*, notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIII^e siècle par J. Assézat, t. X, Garnier, Paris.
- ID. (1951), *Supplément au voyage de Bougainville*, in Id., *Ceuvres*, éd. établie et annotée par A. Billy, Gallimard, Paris.
- ID. (2003), *Paradoxe sur le comédien*, in Id., *Ceuvres complètes*, éd. critique par H. Dieckmann, J. Fabre, J. Proust, J. Varloot, vol. XX, Hermann, Paris.
- ID. (2004), *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme*, in Id., *Ceuvres complètes*, éd. critique et annotée présentée par J. T. De Booy *et al.*,

- avec les soins de D. Kahn e le concours de G. Dulac, tome XXIV, Hermann, Paris, pp. 479-767.
- ID. (2009), *L'antro di Platone*, a cura di A. M. Iacono, ETS, Pisa.
- ID. (2019), *Il nipote di Rameau*, traduzione a cura di P. Quintili, in Id., *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili, V. Sperotto, Bompiani, Milano, pp. 2201-99.
- DIDEROT D., D'ALEMBERT J.-B. LE ROND (éds.) (1751-65), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, 17 voll., Chez Briasson et al., A Paris.
- ID. (éds.) (1751), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, t. I, Chez Briasson et al., A Paris.
- ID. (éds.) (1755), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, t. V, Chez Briasson et al., A Paris.
- ID. (éds.) (1756), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, t. VI, Chez Briasson et al., A Paris.
- ID. (1757), *Génie (philosophie et littérature)*, in Diderot, d'Alembert (1751-65), t. VII, pp. 582-3.
- ID. (éds.) (1765a), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, t. VIII, Chez S. Faulche & Compagnie, A Neufchastel [Paris].
- ID. (éds.) (1765b), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, t. X, Chez S. Faulche & Compagnie, A Neufchastel [Paris].
- ID. (éds.) (1765c), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, t. XIV, Chez S. Faulche & Compagnie, A Neufchastel [Paris].
- ID. (éds.) (1765d), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, t. XVI, Chez S. Faulche & Compagnie, A Neufchastel [Paris].
- ID. (éds.) (1765e), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, t. XVII, Chez S. Faulche & Compagnie, A Neufchastel [Paris].
- ID. (éds.) (1767), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens des lettres*, t. X, Seconde édition enrichie de notes, & donnée au public par M. Octavien Diodati noble lucquois, Chez V. Giuntini imprimeur, Lucques.
- DIOGENE LAERZIO (1962), *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, vol. I, Laterza, Roma-Bari.
- Dizionario politico* (1849) = *Dizionario politico nuovamente compilato ad uso della gioventù italiana*, Presso G. Pomba e C. Editori, Torino 1849.
- DOLCE L. (1960), *Dialogo della Pittura intitolato L'Aretino*, in P. Barocchi (a cura di), *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, vol. I: *Varchi, Pino, Dolce, Danti, Sorte*, Laterza, Bari, pp. 141-206.

- DOLET E. (1540), *La manière de bien traduire d'une langue en aultre*, chez Dolet mesme, A Lyon.
- DOMENICO DA SAN GIMIGNANO (1581), *Consilia Do. Dominici a Sancto Geminiano, iurisconsulti sua tempestate celeberrimi, Iuris Pontificij interpretis facundissimi* [...], Apud Philippum et Iacobum Iuntam, et fratres, Venetiis.
- DONI A. F. (1994), *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, introduzione di M. Guglielminetti, Einaudi, Torino.
- ID. (2002), *Le novelle*, t. I: *La moral filosofia. Trattati*, a cura di P. Pellizzari, Salerno Editrice, Roma.
- ID. (2017), *I Marmi*, edizione critica e commento a cura di C. A. Girotto, G. Rizzarelli, premessa di G. Rizzarelli, vol. I, Olschki, Firenze.
- DONI G. B. (1763), *Trattato della musica scenica*, in Id., *Lyra barberina*, t. II: *De' trattati di musica*, Stamperia Imperiale, Firenze (rist. anast. Forni, Bologna 1974).
- DONNE J. (1611), *An Anatomy of the World: Wherein, by Occasion of the Untimely Death of Mistris Elizabeth Drury the Frailty and the Decay of This Whole World is Represented*, Printed for S. Macham, London.
- ID. (1839), *Devotions upon Emergent Occasions (1624), XVII-Meditations*, in Id., *The Works of John Donne*, vol. III, ed. by H. Alford, J. W. Parker, London (cfr. anche <http://www.luminarium.org/sevenlit/donne/meditation17.php>).
- ID. (2013), *Gli anniversari (Un'anatomia del mondo)*, a cura di A. Taschini, Donzelli, Roma.
- DONNOLO Š. (2009), *Sefer Hakhmoni*, introduzione, testo critico e trad. it. annotata e commentata a cura di P. Mancuso, Giuntina, Firenze.
- [DRAGONETTI G.] (1766), *Delle virtù e de' premj*, a spese di G. G., s.l. [Napoli].
- DU BOS J. B. (1719), *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 2 voll., chez J. Mariette, Paris.
- DUCLERC E., PAGNERRE L. A. (éds.) (1842), *Dictionnaire politique. Encyclopédie du langage et de la science politiques*, rédigé par une réunion de députés, de publicistes et de journalistes, avec une introduction par Garnier-Pagès, publié par E. Duclerc et Pagnerre, Pagnerre, Paris.
- DUNS SCOTO G. (1895), *Quaestiones quodlibetales. A quaestione prima usque ad tertiam decimam*, in Id., *Opera omnia*, editio nova juxta editionem Waddingi [...], t. XXV, Apud L. Vivès, Parisiis.
- DÜRER A. (1525), *Underweysung der Messung, mit dem Zirckel und Richtscheyt, in Linien, Ebenen, und gantzen Corporen*, H. Formschnyder, Nüremberg (ed. ampliata, Nüremberg 1538; rist. anast. Stocker-Schmid, Zürich-Dietikon 1966).
- ID. (1956), *Dürer. Schriftlicher Nachlass*, hrsg. von H. Rupprich, vol. I, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, Berlin.
- EGIDIO DA VITERBO (1959), *Secchina e Libellus de litteris hebraicis. Inediti*, a cura di F. Secret, 2 voll., Centro internazionale di studi umanistici, Roma.

- ELISABETTA I TUDOR (2017), *Elizabeth I's Italian Letters*, edited and translated by C. M. Bajetta, Palgrave Macmillan, New York.
- ELSWICH J. H. VON (1720), *De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna schediasma*, in J. de Launoy, J. Jonsius, J. H. von Elswich, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna [...] De historia peripatetica dissertatio [...] De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna schediasma [...]*, Sumptibus S. Hannaveri, Typis S. Creusigii, Vitenbergae Apud Saxones.
- ELYOT T. (1538), *The Dictionary of Syr Thomas Eliot Knyght*, In aedibus T. Bertheleti typis impress., Londini.
- ERASMO DA ROTTERDAM (1528), *De recta latini graecique sermonis pronuntiatione Des. Erasmi Roterodami dialogus. Eiusdem dialogui cui titulus, Ciceronianus, sive, de optimo genere dicendi. Cum aliis nonnullis, quorum nihil non est novum*, in officina Frobeniana, Apud inclitam Basileam.
- ID. (1967), *I colloqui*, a cura di G. P. Brega, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1977a), *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, vol. IV, t. 2, North Holland, Amsterdam-Oxford.
- ID. (1977b), *L'educazione del principe cristiano*, traduzione, introduzione e note di M. Isnardi Parente, Morano, Napoli.
- ID. (1980), *Adagia*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino.
- ID. (1987), *Adagiorum Chilias secunda, pars altera*, in Id., *Opera omnia [...] recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, ediderunt F. Heinimann, E. Kienzle, vol. II, t. 4, North-Holland, Amsterdam.
- ID. (1989), *Elogio della follia*, con un saggio di R. H. Bainton, traduzione e note di L. D'Ascia, Rizzoli, Milano.
- ID. (1990), *Il lamento della pace*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino.
- ID. (2004), *Scritti religiosi e morali*, progetto editoriale e introduzione di A. Prosperi, a cura di C. Asso, Einaudi, Torino.
- ID. (2008), *Elogio della follia*, Mondadori, Milano.
- ID. (2009), *L'educazione del principe cristiano*, a cura di D. Canfora, Edizioni di Pagina, Bari.
- ID. (2011), *Elogio dell'insensatezza*, in Id., *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Cerasi, S. Salvadori, Bompiani, Milano.
- ID. (2013), *Adagi*, a cura di E. Lelli, Bompiani, Milano.
- ID. (2014), *Elogio della follia*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino.
- ID. (2018), *I colloqui*, a cura di G. P. Brega, Garzanti, Milano.
- ERASMO DA ROTTERDAM, LUTERO M. (1969), *Il libero arbitrio – Il servo arbitrio*, a cura di R. Jouvenal, Claudiana, Torino.
- ID. (2012), *Libero arbitrio – Servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino.
- ERASTUS T. (1580), *De astrologia divinatrice epistolae D. Thomae Erasti, iam olim ab eodem ad diversos scriptae, et in duos libros digestae, ac nunc demum in gratiam veritatis studiosorum in lucem aeditae, opera et studio Ioannis Iacobi Grynaei*, per Petrum Pernam, Basileae.

- ERODOTO (2006), *Le Storie*, introduzione, traduzione e note di F. Barberis, con un saggio di L. Canfora, testo greco a fronte, Garzanti, Milano.
- ESTIENNE H. (1560 ca.), *De arte dubitandi et confidendi ignorandi et sciendi*, di Sébastien Castellion, Rotterdam, Stadsbibliotheek, ms. 505.
- ID. (1562), *Sexti Philosophi Pyrrhoniæ hypotyposew libri III, Quibus in tres Philosophia partes severissime inquiritur. Libri magno ingenii acumine scripti, variæque doctrina referti: Græce nunquam, Latine nunc primum editi. Interprete Henrico Stephano*. [...] Excudebat idem H. Stephanus, illustris viri H. Fuggeri typographus, s.l.
- ID. (1578), *Deux Dialogues du nouveau langage François italianizé*, s.e., Genève.
- ESTIENNE R. (1531), *Dictionarium, seu latinae linguae Thesaurus*, Ex officina R. Stephani, Parisiis.
- EUCLIDE (2007), *Tutte le opere*, a cura di F. Acerbi, Bompiani, Milano.
- EULER L. (1748), *Recherches sur les plus grands et plus petits qui se trouvent dans les actions des forces*, in "Mémoires de l'Académie des Sciences de Berlin", IV, pp. 149-88.
- FALCONET É. M. (1988), *Voce Scultura nell'Encyclopédie di D. Diderot e J.-B. Le Rond d'Alembert*, in M. Modica (a cura di), *L'estetica dell'Encyclopédie. Guida alla lettura*, Editori Riuniti, Roma.
- FALDA G. B. (1683), *Li giardini di Roma con le loro piante, alzate e vedute in prospettiva* [...], G. G. de Rossi, In Roma.
- FERNEL J. (1554), *Medicina*, Apud A. Wechelium, Lutetiae Parisiorum.
- FERRAND J. (1990), *A Treatise on Lovesickness*, translated and edited and with a critical introduction and notes by D. A. Beecher, M. Ciavolella, Syracuse University Press, Syracuse (NY).
- FICHTE J. G. (1971), *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in Id., *Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia; Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, nuova ed. riveduta e ampliata, a cura di F. Costa, Laterza, Bari.
- ID. (1994a), *Sistema di etica*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1994b), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1999), *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in Id., *Prima e Seconda introduzione alla Dottrina della scienza*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari.
- FICINO M. (1495), *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, impensa providi Hieronymi Blondi, opera vero et diligentia M. Capcasae, impresse Venetiis.
- ID. (1548), *Tomo secondo delle divine lettere del Gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci senese*, Appresso G. Giolito de' Ferrari, Venezia.
- ID. (1576a), *Marsilii Ficini Florentini* [...] *Opera, et quae hactenus extitère, et quae in lucem nunc primum prodierunt omnia: omnium artium et scientiarum, maiorumque facultatum multifaria cognitione refertissima* [...] *in duos Tomos digesta* [...], Ex officina Henricpetrina, Basileae.

- ID. (1576b), *Marsilii Ficini Florentini [...] Opera, et quae hactenus extitère, et quae in lucem nunc primum prodire omnia: omnium artium et scientiarum, maiorumque facultatum multifaria cognitione refertissima [...]* in duos Tomos digesta [...], t. I, Ex officina Henricpetrina, Basileae.
- ID. (1596), *Tomo primo delle divine lettere del Gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci senese*, Appresso G. Giolito de' Ferrari, In Vinegia.
- ID. (1937), *Supplementum Ficinianum. Opuscula inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis, accedunt indices codicum, editionum, operum Ficini nec non documenta quaedam et testimonia ad eundem pertinentia*, edidit auspiciis Regiae Scholae Normalis Superioris Pisanae P. O. Kristeller, vol. II, Olschki, Firenze.
- ID. (1952), *De raptu Pauli – Il rapimento di Paolo*, in E. Garin (a cura di), *Prosatori latini del Quattrocento*, R. Ricciardi, Milano-Napoli.
- ID. (1959), *Theologia platonica*, in Id., *Opera omnia*, rist. anast., con *Lettera introduttiva* di P. Kristeller e *Premessa* di M. Sancipriano, t. I, Bottega d'Erasmus, Torino.
- ID. (1964a), *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, vol. I, Les Belles Lettres, Paris.
- ID. (1964b), *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, vol. II, Les Belles Lettres, Paris.
- ID. (1965a), *Teologia platonica*, a cura di M. Schiavone, vol. I, Zanichelli, Bologna.
- ID. (1965b), *Teologia platonica*, a cura di M. Schiavone, vol. II, Zanichelli, Bologna.
- ID. (1970), *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, vol. III, Les Belles Lettres, Paris.
- ID. (1987), *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Olschki, Firenze.
- ID. (1989), *Three Books on Life*, a critical edition and translation with introduction and notes by C. V. Kaske, J. R. Clark, State University of New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies-The Renaissance Society of America, Binghamton (NY).
- ID. (1990), *Lettere*, vol. I: *Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S. Gentile, Olschki, Firenze.
- ID. (1991), *De vita*, a cura di A. Biondi, G. Pisani, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone.
- ID. (1995), *Sulla vita*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Tarabochia Canavero, presentazione di G. Santinello, Rusconi, Milano.
- ID. (2000), *The Philebus Commentary*, a critical edition and translation by M. J. B. Allen, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (AZ).
- ID. (2001), *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, a cura di S. Gentile, vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (2002a), *Platonic Theology*, vol. II: *Books V-VIII*, English translation by M. J. B.

- Allen with J. Warden, Latin text ed. by J. Hankins with W. Bowen, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- ID. (2002b), *Three Books on Life*, a critical edition and translation with introduction and notes by C. V. Kaske, J. R. Clark, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies-The Renaissance Society of America, Binghamton (NY).
- ID. (2002c), *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, texte établi, traduit, présenté et annoté par P. Laurens, Les Belles Lettres, Paris.
- ID. (2006), *Platonic Theology*, vol. 6: *Books XVII-XVIII*, English translation by M. J. B. Allen, Latin text ed. by J. Hankins with W. Bowen, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- ID. (2008), *Commentaries on Plato*, edited and translated by M. J. B. Allen, vol. 1: *Phaedrus and Ion*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- ID. (2011), *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano.
- ID. (2015), *On Dionysius the Areopagite*, edited and translated by M. J. B. Allen, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- ID. (2018), *Commentary on Plotinus*, vol. v: *Ennead III, part 2, and Ennead IV*, edited and translated by S. Gersh, London-Cambridge (MA).
- ID. (2019), *De Christiana religione*, a cura di G. Bartolucci, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale Di Studi sul Rinascimento, Pisa-Firenze.
- ID. (2021), *Anima mundi. Scritti filosofici*, a cura di R. Ebgi, Einaudi, Torino.
- FIEDLER K. (1896), *Schriften über Kunst*, Hirzel, Leipzig.
- FILARETE [AVERLINO A.] (1972), *Trattato di Architettura*, testo a cura di A. M. Finoli, L. Grassi, introduzione e note di L. Grassi, 2 voll., Il Polifilo, Milano.
- FIORAVANTI L. (1564), *Dello specchio di scientia universale*, Appresso Vincenzo Valgrisi, In Venetia.
- FIRPO L. (1993), *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliioni, Salerno Editrice, Roma.
- FLUDD R. (1616), *Apologia Compendiaria Fraternitatem de Rosea Cruce suspicionis et infamiae maculis aspersam, veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens [...]*, Apud G. Basson, Leydae.
- ID. (1617), *Tractatus Apologeticus integritatem Societatis de Rosea Cruce defendens. In qua probatur contra D. Libavii et aliorum eiusdem farinae calumnias, quod admirabilia nobis á Fraternitate R. C. oblata, sine improba Magiae impostura, aut Diaboli praestigiis et illusionibus praestari possint*, Apud G. Basson, Lugduni Batavorum.
- ID. (1638), *Philosophia Moysaica in qua Sapientia et scientia creationis et creaturarum Sacra vereque Christiana (ut pote cujus basis sive Fundamentum est unicus ille Lapis Angularis Iesus Christus) ad amussim et enucleate explicatur*, Excudebat P. Rammazenus, Gouda.
- ID. (1659), *Mosaicall Philosophy: Grounded upon the Essentiall truth, or Eternal Sapience. Written first in Latin, and afterwards thus rendred into English [...]*, Printed for H. Moseley, London.

- ID. (1992), *Essential Readings*, selected and ed. by W. H. Huffman, Aquarian Press, London.
- FONTENELLE B. LE BOVIER DE (1687), *Histoire des oracles*, Nouvelle Edition augmentée, Chez P. Mortier, À Amsterdam.
- ID. (1698), *Digression sur les Anciens et les Modernes*, in Id., *Poésies pastorales. Avec un traité sur la nature de l'églogue, et une digression sur les Anciens et les Modernes*, seconde édition, augmentée, Chez M. Brunet, À Paris.
- FORCELLINI E. (1771), *Totius latinitatis lexicon*, consilio et cura J. Facciolati, opera et studio Æ. Forcellini, t. I, Apud J. Manfré, Patavii.
- ID. (1940), *Lexicon totius latinitatis*, Typis Seminarii, Patavii.
- FORMEY J.-H.-S. (1754), *Dieu*, in Diderot, d'Alembert (1751-65), t. IV, Chez Briasson et al., A Paris, pp. 976-83.
- FOSCOLO U. (2005), *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura. Orazione*, a cura di E. Neppi, Olshcki, Firenze.
- FOUCAULT M. (1985), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, con un saggio critico di G. Canguilhem, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano (4^a ed.; ed. or. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966).
- FRACASTORO G. (1530), *Syphilis, sive Morbus Gallicus*, s.e., Veronae.
- ID. (1546), *De Contagione et Contagiosis Morbis et Curatione Libri III*, Apud heredes L. Iuntæ Florentini, Venetiis.
- ID. (1555), *Turrius sive de intellectione dialogus*, in Id., *Opera Omnia, in unum proxime post illius mortem collecta [...]*, Apud Iuntas, Venetiis, cc. 178v-206v.
- ID. (1765), *Della sifilide ovvero Del Morbo Gallico*, traduzione di V. Benini Colongnese, Lelio dalla Volpe, Bologna.
- FRANCESC EIXIMENIS (1984) = J. Hernando I Delgado, *El Tractat d'usura de Francesc Eiximenis*, in "Analecta sacra tarraconensia", 57-58, pp. 5-100.
- FRANCESCO DA BUTI (1862), *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina commedia di Dante Allighieri*, pubblicato per cura di C. Giannini, t. III, F.lli Nistri, Pisa.
- FRANCK S. (2009), *Paradossi*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia.
- FRANCKEN C. (2014), *Opere a stampa*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Biagioni, premessa di G. Paganini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- FRANCO G. (1614), *Habiti d'huomeni et donne venetiane con la processione della Ser.ma Signoria et altri particolari cioè trionfi feste et cerimonie publiche della nobilissima città di Venetia*, appresso A. Turini, in Venetia.
- FRANK J. P. (1790), *Oratio academica de populorum miseria, morborum genitrice*, s.e., Ticini.
- FREUD S. (1972), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in Id., *Opere 1905-1908*, ed. diretta da C. L. Musatti, vol. v, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, F. Deuticke, Leipzig-Wien 1905).
- FREZZI F. (1914), *Il quadrivregio*, a cura di E. Filippini, Laterza, Bari.

- FURETIÈRE A. (1690), *Dictionaire universel, contenant generalement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, 3 voll., Chez A. et R. Leers, A La Haye et à Rotterdam.
- GADAMER H. G. (1983), *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano (ed. or. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr, P. Siebeck, Tübingen 1960).
- ID. (1986), *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, a cura di R. Dottori, trad. it. di R. Dottori, L. Bottani, Marietti, Genova-Milano.
- gal. 27 = *Tractatio de demonstratione: An detur regressus demonstrativus*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, gal. 27, ff. 137r-31v: 31r-31v.
- GALATINO P. (1518), *Opus toti christianae Reipublicae maxime utile, de arcanis catholicae veritatis, contra obstinatissimam Judaeorum nostrae tempestatis perfidiam: ex Talmud, aliisque hebraicis libris nuper excerptum: et quadruplici linguarum genere eleganter congestum [...]*, Impressum vero Orthonae maris [...] per H. Suncinum.
- GALILEI G. (1610), *Sidereus nuncius magna, longeque admirabilia Spectacula pandens, suscipiendaque proponens unicuique, praesertim vero philosophis, atque astronomis [...]*, Apud T. Baglionum, Venetiis.
- ID. (1891), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. II, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1892), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. III, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1894), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. IV, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1895), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. V, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1896a), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. VI, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1896b), *Il Saggiatore*, in Id. (1896a).
- ID. (1897), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. VII, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1898), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. VIII, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1900), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. X, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.

- ID. (1902), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. XII, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1904), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. XV, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1906a), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. XVII, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1906b), *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, a cura di A. Favaro, vol. XVIII, Tipografia di G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1964), *Il Saggiatore*, in Id., *Opere*, a cura di F. Brunetti, vol. I, UTET, Torino.
- ID. (1968a), *Le opere*, nuova rist. dell'Edizione Nazionale sotto l'alto patronato del Presidente della Repubblica italiana G. Saragat, a cura di A. Favaro, vol. V, G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1968b), *Le opere*, nuova rist. dell'Edizione Nazionale sotto l'alto patronato del Presidente della Repubblica italiana G. Saragat, a cura di A. Favaro, vol. VI, G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1968c), *Le opere*, nuova rist. dell'Edizione Nazionale sotto l'alto patronato del Presidente della Repubblica italiana G. Saragat, a cura di A. Favaro, vol. VII, G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1968d), *Le opere*, nuova rist. dell'Edizione Nazionale sotto l'alto patronato del Presidente della Repubblica italiana G. Saragat, a cura di A. Favaro, vol. X, G. Barbèra, Firenze.
- ID. (1979), *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino.
- ID. (1996), *Dialogo dei massimi sistemi*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano.
- ID. (2011), *Due lezioni all'Accademia fiorentina circa la figura, sito e grandezza dell'Inferno di Dante*, a cura di R. Pratesi, Sillabe, Livorno.
- GARASSE F. (1623), *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'Estat, et aux bonnes Mœurs [...]*, Chez S. Chappelet, A Paris.
- GARCÍA F. (1582), *Parte primera del Tratado utilissimo y muy general de todos los contractos quantos en los negocios humanos se suelen ofrecer [...]*, Impresa en Valencia, en casa de I. Navarro.
- GELLI G. B. (1967), *Dialoghi*, a cura di R. Tisconi, Laterza, Bari.
- GELLIO A. (1992), *Le notti attiche*, a cura di G. Bernardi-Perini, UTET, Torino.
- GENAZZANO E. H. BEN BINYAMIN DA (2002), *La lettera preziosa / Iggéret hamudót*, a cura di F. Lelli, Giuntina-l'éclat, Firenze-Nîmes.
- GENTILET I. (1974), *Discours contre Machiavel*, a new edition of the original french text with selected variant readings, introduction and notes by A. D'Andrea, P. D. Stewart, Casalini Libri, Firenze.

- GENTZKEN F. (1725), *Systema philosophiae, in quo praemissa generatim de sapientia, prudentia et virtute dissertatione, omnes sub philosophiae ambitu comprehensae doctrinae justa methodo succincte exponuntur atque ex solidis fundamentis demonstrantur*, Pars I: *Continens disciplinas instrumentales videl. (I) Historiam Philosophiae, (II) Metaphysicam, (III) Logicam*, Apud T. C. Felginer, Hamburgi.
- GERHARD E. (1705), *Dissertatio academica de studio historiae philosophicae [...]*, Litteris Mullerianis, Jenae.
- GHERARDI DA PRATO G. (1975), *Il paradiso degli Alberti*, a cura di A. Lanza, Salerno Editrice, Roma.
- GHIRBERTI L. (1998), *I Commentarii*, introduzione e cura di L. Bartoli, Giunti, Firenze.
- GILIO G. A. (1961), *Dialogo, nel quale si ragiona degli errori e degli abusi de' Pittori circa l'histoire*, in P. Barocchi (a cura di), *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, vol. II: *Gilio, Paleotti, Aldrovandi*, Laterza, Bari, pp. I-II5.
- ID. (2002), *Dialogo del letterato cortigiano*, a cura di P. Cherchi, con una nota linguistica di F. Bruni, Longo, Ravenna.
- GIOIA M. (1818-19), *Del merito e delle ricompense. Trattato storico e filosofico*, 2 tt., presso Gio. Pirota in Santa Radegonda, Milano.
- GIONO J. (1973), *Le Grand Théâtre*, in Id., *Le déserteur et autres récits*, Gallimard, Paris.
- GIORGI A. (1592), *Spirituali di Herone Alessandrino Ridotti in lingua Volgare [...]*, Appresso B. e S. Ragusii fratelli, In Urbino.
- GIORGI G. I. (1711), *Succae iuris civilis communis quod viget hodie, expressus ex probatis principiis, et conclusionibus*, In Ducali Typographia Lealdi Leandri Bazachij, Placentiae.
- GIOVANNI DI GARLANDIA (1902), *Poetria Magistri Johannis Anglici de arte prosayca, metrica et rithmica*, a cura di G. Mari, in "Romanische Forschungen", XIII, pp. 883-965.
- GIOVANNI DI SALISBURY (1909), *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus instruxit C. C. I. Webb, t. I, E tipographeo Clarendoniano, Oxonii.
- ID. (1993), *Policraticus I-IV*, edidit K. S. B. Keats-Rohan, Brepols, Turnholt.
- GIQATILLA Y. (1960), *Séfer ša'aré orá*, ed. by J. Ben Shlomo, 2 voll., Jerusalem.
- GIRALDI L. G. (1548), *De deis Gentium varia et multiplex Historia, in qua simul de eorum imaginib. et cognominib. agitur, ubi plurima etiam hactenus multis ignota explicantur, et pleraque clarius tractantur*, Per I. Oporinum, Basileae.
- GIUSTINIANI V. (1981), *Discorso sopra la pittura*, in Id., *Discorsi sulle arti e sui mestieri*, a cura di A. Banti, Sansoni, Firenze, pp. 37-45.
- GLANVILL J. (1668), *A Blow at Modern Sadducism in Some Philosophical Considerations about Witchcraft: And the Relation of the Famed Disturbance at the*

- House of Mister Mompesson: With Reflections on Drollery, and Atheisme*, Printed by E. Cotes for J. Collins, London.
- ID. (1681), *Saducismus Triumphatus: or, Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions: In Two Parts. The First Treating of their Possibility, the Second of Their Real Existence [...]: With a Letter of Dr. Henry More on the same Subject*, Printed for J. Collins and S. Lownds, London.
- GOELENIUS R. (1613), *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur [...]*, typis viduae M. Beckeri, impensis P. Musculi et R. Pistorii, Francofurti.
- GOETHE J. W. VON (1983a), *Viaggio in Italia*, trad. it. di E. Castellani, commento di H. von Einem adattato da E. Castellani, prefazione di R. Fertonani, Mondadori, Milano.
- ID. (1983b), *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano.
- ID. (1985), *La teoria dei colori. Lineamenti di una teoria dei colori. Parte didattica*, introduzione di G. C. Argan, a cura di R. Troncon, il Saggiatore, Milano (3^a ed.).
- GOLDONI C. (1971), *Commedie*, a cura di N. Mangini, UTET, Torino.
- GRACIÁN B. (2008), *L'eroe*, a cura di A. Allegra, Bompiani, Milano.
- ID. (2020a), *Oracolo manuale ovvero l'arte della prudenza*, traduzione e note di G. Poggi, con un saggio di M. Fumaroli, Adelphi, Milano.
- ID. (2020b), *L'acutezza e l'arte dell'ingegno*, trad. it. di G. Poggi, consulenza scientifica e coordinamento di B. Perinián, Aesthetica, Palermo.
- GROSSI C. (1856), *Degli uomini illustri di Urbino Comentario con aggiunte scritte dal conte Pompeo Gherardi*, Rondini, Urbino.
- GROSSMAN E. (2010), *Why Translation Matters*, Yale University Press, New Haven-London.
- GROZIO U. (1993), *De iure belli ac pacis libri tres in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur*, curavit B. J. A. De Kanter-Van Hettinga Tromp, annotationes novas addiderunt R. Feenstra et C. E. Persenaire, adiuvante E. Arps-De Wilde, Scientia, Aalen (rist. anast. dell'ed. Brill, Leiden 1939).
- GUARINO VERONESE (1915), *Epistolario*, raccolto, ordinato, illustrato da R. Sabbadini, vol. I, "Miscellanea di storia veneta", edita per cura della R. Deputazione Veneta di Storia Patria, Venezia.
- ID. (1916), *Epistolario*, raccolto, ordinato, illustrato da R. Sabbadini, vol. II, "Miscellanea di storia veneta", edita per cura della R. Deputazione Veneta di Storia Patria, Venezia.
- GUAZZO S. (2010), *La civil conversazione*, a cura di A. Quondam, 2 voll., Bulzoni, Roma.
- GUICCIARDINI F. (1970), *Ricordi*, in Id., *Opere*, a cura di E. Lugnani Scarano, vol. I, UTET, Torino.

- ID. (1971), *Storia d'Italia*, a cura di S. Seidel Menchi, saggio introduttivo di F. Gilbert, Einaudi, Torino.
- ID. (1984), *Considerazioni intorno ai Discorsi di Machiavelli*, in Id., *Antimachiavelli*, a cura di G. F. Berardi, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (2016), *Ricordi*, introduzione e commento di C. Varotti, Carocci, Roma.
- HARRINGTON J. (1985), *La repubblica di Oceana*, traduzione, saggio introduttivo e note di G. Schiavone, FrancoAngeli, Milano.
- HEEREBOORD A. (1664), *Meletemata philosophica, in quibus pleneque res metaphysica ventilantur, tota ethica [...] explicatur, universa physica per theoremata et commentarios exponitur, summa rerum logicarum per disputationes traditur*, Ex officina Andreae ab Hoogenhuysen, Neomagi.
- HEGEL G. W. F. (1887), *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von K. Hegel, vol. 2, Duncker und Humblot, Leipzig.
- ID. (1967), *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola, G. Sanna, 3 voll., vol. II, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1997a), *Eстетica*, edizione italiana a cura di N. Merker, N. Vaccaro, introduzione di S. Givone, vol. I, Einaudi, Torino.
- ID. (1997b), *Eстетica*, edizione italiana a cura di N. Merker, N. Vaccaro, introduzione di S. Givone, vol. II, Einaudi, Torino.
- ID. (2000), *Lezioni di estetica*, trad. e introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2004), *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina, L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari.
- HEIDEGGER M. (1977), *Holzwege*, in Id., *Gesamtausgabe, I, Veröffentlichte Schriften (1914-1970)*, vol. V, V. Klostermann, Frankfurt am Main.
- HEISTERBACH C. VON (1851-57), *Dialogus Miraculorum*, textum ad quatuor codicum manuscriptorum editionisque principis fidem accurate recognovit J. Strange, vol. II, Sumptibus J. M. Heberle, Coloniae, Bonnae et Bruxellis.
- HELVÉTIUS C.-A. (1988), *De l'esprit*, texte revu par J. Moutaux, Fayard, Paris.
- HERDER J. G. VON (1965), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von H. Stolpe, vol. II, Aufbau, Berlin und Weimar.
- ID. (1971), *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna.
- HERVET G. (1569), *Sexti Empirici [...] Adversus mathematicos, Hoc est, adversus eos qui profitentur disciplinas, Opus eruditissimum, complectens universam Pyrrhonorum acutissimorum Philosophorum disputandi de quibuslibet disciplinis et artibus rationem, Graece nunquam, Latine nunc primum editum, Gentiano Herveto Aurelio interprete. Eiusdem Sexti Pyrrhoniatarum Hypotyposewō libri tres: Quibus in tres Philosophiae partes severissime inquiritur. Libri magno ingenii acumine scripti, variaque doctrina referti: Graece nunquam, Latine nunc primum editi, Interprete Henrico Stephano. Accessit et Pyrrhonis vita, ex Diogene Laërtio: ex vulgata interpretatione, sed multis in locis castigata. Item, Clau-*

- dij Galeni Pergameni contra Academicos et Pyrrhonios*, D. Erasmo Roterodamo interprete, Apud Martinum Iuvenem, Parisiis.
- HEUMANN C. A. (1715), *Einleitung zur Historia philosophica*, in “Acta philosophorum. Das ist: Gründl. Nachrichten aus der *Historia Philosophica*, nebst beygefügtten Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern”, Erstes Stück, Halle im Magdeburgischen, pp. 1-63.
- HOBBS T. (1655), *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore*, excusum sumptibus A. Crook, Londini.
- ID. (1839), *De corpore*, in Id., *Opera philosophica*, studio et labore G. Molesworth, vol. I, Apud J. Bohn, Londini.
- ID. (1946), *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, with an introduction by M. Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford.
- ID. (1968), *Elementi di legge naturale e politica*, presentazione, traduzione e note di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1970), *De homine. Sezione seconda degli Elementi di filosofia*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1972a), *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino.
- ID. (1972b), *L'uomo*, in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino.
- ID. (1973), *De motu, loco et tempore = Critique du De mundo de Thomas White*, introduction, texte critique et notes par J. Jacquot, H. Whitmore Jones, Vrin, Paris 1973.
- ID. (1974), *Leviatano*, trad. it. di M. Vinciguerra, introduzione di A. Pacchi, 2 voll., Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1979), *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1983), *De Cive. The Latin Version. Entitled in the First Edition Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive and in Later Editions Elementa Philosophica de Cive*, by H. Warrender, Clarendon, Oxford.
- ID. (1985), *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1989), *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1994), *Elementi filosofici sul cittadino (De cive)*, I, 2, TEA, Torino.
- ID. (1996), *Objectiones Tertiae cum responsionibus Authoris*, in Id., *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, nouvelle présentation par J. Beaudet *et al.*, vol. VII, Vrin-CNRS, Paris, pp. 171-96.
- ID. (1998), *Leviathan*, edited with an introduction and notes by J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2001), *Leviatano*, testo inglese del 1651 a fronte, testo latino del 1668 in nota, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano.
- ID. (2010), *Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, UTET, Torino.

- ID. (2012), *Leviathan*, ed. by N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2018), *De homine*, éd. critique, introduction et notes par J. Monserrat Molas, Vrin, Paris.
- HOCHMUTH A., LANUS G. (1687), *Dissertatio historica de Pythagorica ingeniorum Servitute et Socratica philosophandi libertate, Antiqua et Nova*, Literis Colerianis, Lipsiae.
- HOLBACH P.-H. T. D' (1770), *Système de la Nature. Ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral. Par M. Mirabaud*, Londres [i.e. M.-M. Rey, Amsterdam].
- ID. (2008), *Teologia portatile ovvero piccolo dizionario della religione cristiana*, a cura e con introduzione di T. Cavallo, Gammarrò, Sestri Levante.
- ID. (2016), *Il buon senso*, in appendice le osservazioni di Voltaire, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano (5^a ed.).
- HÖLDERLIN F. (1971), *Poesie*, introduzione e traduzione di G. Vigolo, Mondadori, Milano.
- HORN G. (1655), *Historiae philosophicae libri septem. Quibus De origine, successione, sectis et vita Philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*, Apud J. Elsevirium, Academ. Typograph., Lugduni Batavorum.
- HUARTE DE SAN JUAN J. (1582), *Essame de gl'ingegni degli huomini, per apprendere le scienze nel quale scoprendosi la varietà delle nature si mostra a che professione sia atto ciascuno et quanto profitto habbia fatto in essa*, [A. Manuzio il giovane], In Venetia.
- ID. (2010), *Essame degl'ingegni*, traduzione italiana di Camillo Camilli (1582), edizione a cura di C. Casalini, L. Salvarani, Anicia, Roma.
- HUME D. (1748a), *Essays, Moral and Political*, The Third Edition, Corrected, with Additions. London, Printed for A. Millar [...] and A. Kincaid in Edinburgh.
- ID. (1748b), *Of National Characters*, in Id. (1748a).
- ID. (1748c), *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, Printed for A. Millar, London (poi con il titolo *An Enquiry Concerning Human Understanding*; trad. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, vol. II, Laterza, Roma-Bari, 1987).
- ID. (1753), *Essays and Treatises on Several Subjects*, vol. I, Printed for A. Millar and A. Kincaid, London.
- ID. (1971), *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere*, a cura di E. Lecaldano, E. Mistretta, vol. I, Laterza, Bari.
- ID. (1987a), *Opere filosofiche*, vol. I: *Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1987b), *Ricerca sui principi della morale*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, vol. II, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1987c), *Opere filosofiche*, vol. III: *Saggi morali, politici e letterari; Saggi ritirati; L'immortalità dell'anima, Sul suicidio*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari.

- ID. (1987d), *La superstizione e l'entusiasmo*, trad. it. di E. Mistretta, in Id. (1987c), pp. 77-85.
- ID. (1997), *Ricerca sui principi della morale*, trad. it. a cura di M. Dal Pra, introduzione di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2001), *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano.
- ID. (2006), *La regola del gusto*, in Id., *La regola del gusto e altri saggi*, a cura di G. Preti, con una nota di F. Minazzi, Abscondita, Milano, pp. 11-33.
- ID. (2018), *Of National Characters*, in A. Coventry, A. Valls (eds.), *David Hume on Morals, Politics, and Society*, with an Introduction by A. Valls, with essays by M. G. Spencer et al., Yale University Press, New Haven-London, pp. 162-75.
- HUTCHESON F. (2016), *Pensieri sul riso e osservazioni sulla Favola delle api in sei lettere*, a cura di A. Gatti, Mimesis, Milano-Udine.
- IPPOCRATE (1965a), *Opere*, a cura di M. Vegetti, UTET, Torino.
- ID. (1965b), *Le arie, le acque, i luoghi*, in Id. (1965a).
- ISIDORO DI SIVIGLIA (1850), *Etymologiarum Libri XX*, in Id., *Opera omnia*, recensente F. Arevalo, accurante J.-P. Migne, PL LXXXII, tomi tertius et quartus, Venit apud editorem, Parisiis.
- ID. (2004), *Etimologie o origini*, a cura di A. Valastro Canale, 2 voll., UTET, Torino.
- JAVELLI C. (1580), *Epitoma super totam naturalem philosophiam et metaphisicam Aristotelis*, Honorat, Lyon.
- JERÒCADES A. (1792), *Orazione intorno alla concordia della Filosofia, e della Filologia, per l'apertura della nuova scuola della Storia Filologica*, s.e., [Napoli].
- JOHNSON G. R. (2013), *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, translated by G. R. Johnson, G. A. Magee, Swedenborg Foundation, West Chester (PA).
- JOHNSON S. (1755), *A Dictionary of the English Language: In which the Words Are Deduced from Their Originals, and Illustrated in Their Different Significations by Examples from the Best Writers*, J. F. and C. Rivington et al., London (6th ed.).
- KANDINSKY W. (1968), *Punto, linea, superficie. Contributo all'analisi degli elementi pittorici*, trad. it. di M. Calasso, Adelphi, Milano (ed. or. *Punkt und Linie zu Fläche. Ein Beitrag zur Analyse der malerischen Elemente*, A. Langen, München 1928).
- KANT I. (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, J. F. Hartknoch, Riga (rist. in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. I, 3, G. Reimer, Berlin, 1910; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1986).
- ID. (1785), *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, in "Berlinische Monatsschrift", XI, November, pp. 390-417.
- ID. (1873), *Von den verschiedenen Racen der Menschen. Zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775*, in Id., *Immanuel*

- Kant's vermischte Schriften und Briefwechsel. Herausgegeben und erläutert von J. H. v. Kirchmann*, Heimann, Berlin, pp. 85-107.
- ID. (1913), *Kritik der Urtheilskraft*, hrsg. von W. Windelband, in Id., *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. V, Reimer, Berlin.
- ID. (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. von O. Külpe, in Id., *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. VII, Reimer, Berlin.
- ID. (1928), *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, vol. VIII, De Gruyter, Berlin-Leipzig.
- ID. (1956a), *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, II, note, in Id., *Werke*, hrsg. von W. Weischedel, vol. IV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- ID. (1956b), *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, con un saggio di C. Garve, ed. postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, UTET, Torino, pp. 141-50.
- ID. (1959), *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari.
- ID. (1966), *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Bari.
- ID. (1968), *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in Id., *Vorkritische Schriften bis 1768*, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 923-89.
- ID. (1970), *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.
- ID. (1971), *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari (4^a ed.).
- ID. (1972), *Critica del giudizio*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari.
- ID. (1974a), *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1974b), *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ID. (1977), *Prefazione* (1781), in Id., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1978), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, ed. postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, con un saggio di C. Garve, trad. di G. Solari, G. Vidari, UTET, Torino (2^a ed. aggiornata).
- ID. (1979), *Critica del giudizio*, vol. I., trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1985a), *La religione entro i limiti della sola ragione*, introduzione di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1985b), *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari riv. da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1989), *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano.
- ID. (1994a), *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano.

- ID. (1994b) *Il conflitto delle facoltà*, seconda parte: *Il conflitto della Facoltà filosofica con quella giuridica*, in Id. (1994a).
- ID. (1994c), *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia.
- ID. (1995), *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano.
- ID. (1996), *Religion and Rational Theology*, edited and translated by A. W. Wood, G. Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1998), *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, vol. I, Rizzoli, Milano (2^a ed.).
- ID. (1999a), *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni, H. Hohenegger, Einaudi, Torino.
- ID. (1999b), *La metafisica dei costumi*, traduzione e note a cura di G. Vidari, riv. da N. Merker, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2001), *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, introduzione di G. Morpurgo-Tagliabue, traduzione di M. Venturini, BUR, Milano.
- ID. (2002a), *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2002b), *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2002c), *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2004), *Lezioni di psicologia*, trad. it. di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2006), *La fine di tutte le cose*, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (2009), *Storia universale della natura e teoria del cielo*, a cura di G. Scarpelli, S. Velotti, Bulzoni, Roma.
- ID. (2012), *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano (nuova ed.).
- ID. (2013a), *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, a cura di M. Bensi, postfazione di A. M. Iacono, ETS, Pisa.
- ID. (2013b), *Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, UTET, Novara.
- KELLER C. [CELLARIUS] (1696), *Historia Nova, hoc est XVI et XVII saeculorum, qua eiusdem Auctoris Historiae, Antiquae et Medii Aevi, ad nostra tempora continenti ordine proferuntur [...]*, Litteris C. Henckelii, Halae Magdeburgicae.
- KEPLER J. (1619), *Ioannis Keppleri Harmonices Mundi libri V [...]*, Sumptibus Godofredi Tampachii Bibl. Francof. Excudebat Ioannes Plancus, Lincii Austriae.
- ID. (1938), *De stella nova in pede Serpentarii*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von M. Caspar, W. von Dyck, vol. I, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.
- ID. (1940), *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, unter der Leitung von W. von Dyck und M. Caspar, fortgesetzt von F. Hammer, hrsg. von der Kepler-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,

- vol. VI: *Harmonice mundi*, hrsg. von M. Caspar, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.
- KIERKEGAARD S. (1972), *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze.
- ID. (2020), *Rivelazione divina e genialità: sulla differenza tra un genio e un apostolo*, a cura di G. Garrera, Morcelliana, Brescia.
- KNORR VON ROSENROTH C. (1677), *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica opus Antiquissimae Philosophiae Barbaricae variis speciminibus refertissimum* [...], Typis A. Lichtenhaleri, Sulzbaci.
- ID. (1684), *Kabbalae Denudatae tomus secundus, Id est Liber Sohar restitutus cui adiecta Adumbratio Cabbalae Christianae ad captum Judaeorum*, Sumptibus J. D. Zunneri, Francofurti.
- LA BOÉTIE É. DE (2014), *Discorso della servitù volontaria*, a cura di E. Donaggio, interventi di M. Benasayag, M. Abensour, Feltrinelli, Milano.
- LA BRUYÈRE J. DE (1696), *Les caractères de Theophraste traduits du grec, avec Les caractères ou les moeurs de ce siècle*, 9^e éd. revue, corrigée et augmentée, Chez E. Michallet, A Paris.
- ID. (2012), *I caratteri o i costumi di questo secolo*, a cura di A. Marchetti, Rizzoli, Milano.
- LAFITAU J.-F. (1724), *Moeurs des sauvages américains, comparées aux moeurs des premiers temps*, Chez Saugrain, C. E. Hochereau, À Paris.
- LAMBERT J. H. (1764), *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, 2 voll., J. Wendler, Leipzig (trad. it. *Nuovo Organo*, a cura di R. Ciafardone, Laterza, Roma-Bari 1977).
- LA METTRIE J. O. DE (1974), *L'uomo macchina*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari.
- LA MOTHE LE VAYER F. DE (1716), *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero*, J. Savius, Francfort.
- LAMY B. (1694), *Entretiens sur les Sciences, dans lesquels on apprend comme l'on se doit servir des Sciences, pour se faire l'esprit juste, et le cœur droit. Avec la méthode d'étudier*, seconde édition augmentée [...], Chez J. Certe, A Lyon.
- ID. (1998), *La Rhétorique ou l'Art de parler*, éd. critique établie par B. Timmermans, présentation de M. Meyer, Presses Universitaires de France, Paris.
- LANDINO C. (2001), *Comento sopra la Comedia*, a cura di P. Procaccioli, 4 voll., Salerno Editrice, Roma.
- LANDO O. (2000), *Paradossi, cioè sentenze fuori del comun parere*, a cura di A. Corsaro, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- LANZI L. (1987), *Viaggio nel Veneto*, a cura di D. Levi, SPES, Firenze.
- LA PEYRÈRE I. (1655), *Praeadamitae. Sive Exercitatio super Versibus duodecimo, decimotertio, & decimoquarto, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi*, s.e., s.d., s.l.
- LA ROCHEFOUCAULD F. DE (2007), *Collected Maxims and Other Reflections*,

- translated with an introduction and notes by E. H. and A. M. Blackmore, F. Giguère, Oxford University Press, Oxford.
- LAS CASAS B. DE (1991), *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, a cura di P. Collo, ECP, San Domenico di Fiesole.
- LASSELS R. (1670), *The Voyage of Italy, or a Compleat Journey through Italy* [...], by J. Starkey, Newly Printed in Paris, and are to be sold in London.
- LATINI B. (1528), *Il tesoro di M. Brunetto Latino fi[o]rentino*, Stampato in Vineggia per Gioan Antonio & Fratelli da Sabbio.
- LATTANZIO F. (1844), *Divinarum Institutionum libri septem*, in Id., *Opera omnia*, ad praestantissimam Lengletii-Dufresnoy editionem expressa [...], PL VI, excudebat Sirou, Parisiis.
- LAWRENCE D. H. (1995), *Apocalisse*, cura e traduzione di W. Mauro, Newton Compton, Roma (ed. or. *Apocalypse*, Orioli, Firenze 1931).
- LE CAT C.-N. (1744), *Traité des sens*, nouvelle édition, Chez J. Wetstein, A Amsterdam.
- LE GENDRE G. C., MARQUIS DE SAINT-AUBIN-SUR-LOIRE (1735), *Traité de l'opinion, ou Mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*, t. I, Chez Briasson, A Paris.
- LE GRAND A. (1662), *Le sage des Stoïques, ou l'homme sans passions. Selon les sentiments de Sénèque*, Chez S. Broune et J. L'Escluse, A La Haye.
- LEIBNIZ G. W. VON (1903), *Opusculs et fragments inédits*, extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre par L. Couturat, Alcan, Paris.
- ID. (1927), *Sämtliche Schriften und Briefe*, I, 2, Akademie Verlag, Darmstadt.
- ID. (1960), *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, vol. I, Olms, Hildesheim (rist. anast. dell'ed. Weidmann, Berlin 1875).
- ID. (1963), *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari.
- ID. (1978), *Monadologie*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, vol. VI, Olms, Hildesheim-New York (rist. anast. dell'ed. Weidmann, Berlin 1885), pp. 607-23.
- ID. (1979a), *Monadologia*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, vol. I, UTET, Torino, pp. 283-95.
- ID. (1979b), *Intorno alla materia, la percezione e l'anima delle bestie*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, vol. II, UTET, Torino, pp. 719-23.
- ID. (1990), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, hrsg. von A. Robinet, H. Schepers, in Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Leibniz Forschungsstelle der Universität Münster, vol. VI: *Philosophische Schriften*, Akademie-Verlag, Berlin (rist. dell'ed. 1962).
- ID. (1992), *Confessio Philosophi et altri scritti*, a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli.
- ID. (1993), *Saggi di teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, introduzione di G. Cantelli, trad. it. e note storico-bibliografiche di M. Marilli, Rizzoli, Milano.
- ID. (1994), *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, in Id., *Writings on China*, ed. by D. Cook, H. Rosemont Jr., Open Court, Chicago.

- ID. (2000a), *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, vol. I: *Scritti giovanili; Elaborazioni private; Il nuovo sistema*, UTET, Torino.
- ID. (2000b), *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, vol. II: *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, UTET, Torino.
- ID. (2000c), *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, vol. III: *Saggi di teodicea; Ultimi scritti*, UTET, Torino.
- ID. (2001a), *Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatástasis (1715)*, a cura e con un saggio di R. Celada Ballanti: *La storia universale tra eterno ritorno e progressus infinitus*, Il Melangolo, Genova.
- ID. (2001b), *Apokatástasis*, in Id. (2001a), pp. 9-21.
- ID. (2006), *Philosophische Schriften*, vol. IV: *1677-Juni 1690, Teil A.*, hrsg. von der Leibniz Forschungsstelle der Universität Münster, Akademie Verlag, Berlin.
- LEONARDO DA VINCI (1890), *Trattato della pittura*, condotto sul cod. Vaticano Urbinate lat. 1270, con prefazione di M. Tabarrini, preceduto dalla vita di Leonardo scritta da G. Vasari, con nuove note e commentario di G. Milanese, Unione Cooperativa Editrice, Roma.
- ID. (1974), *Scritti letterari*, a cura di A. Marinoni, Rizzoli, Milano (nuova ed. accresciuta).
- ID. (1979), *Frammenti letterari e filosofici*, a cura di E. Solmi, Giunti, Firenze.
- ID. (1995), *Libro di pittura*, ed. in facsimile del Codice Urbinate lat. 1270 nella Biblioteca Apostolica Vaticana, a cura di C. Pedretti, trascrizione critica di C. Vecce, vol. I, Giunti, Firenze.
- ID. (2002), *Scritti artistici e tecnici*, a cura di B. Agosti, Rizzoli, Milano.
- ID. (2009a), *Trattato della pittura*, in Id., *Scritti*, a cura di J. Recupero, Rusconi, Milano, pp. 19-345.
- ID. (2009b), *Pensieri e aforismi*, in Id., *Scritti*, edizione a cura di J. Recupero, Rusconi, Milano, pp. 401-10.
- LEONE EBREO (2008), *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, introduzione di E. Canone, Laterza, Roma-Bari.
- LEONICO TOMEIO N. (1523), *Aristotelis Stagiritae Parva naturalia*, Bernardinus et Matheus fratres Vitales, [Venetiis].
- LEOPARDI G. (2003), *Zibaldone di pensieri: edizione tematica stabilita sugli Indici leopardiani*, a cura di F. Cacciapuoti, prefazione di A. Prete, vol. I, Donzelli, Roma.
- LE ROY L. (2014), *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers. La traduzione italiana di Ercole Cato*, introduction et texte édité par M. E. Severini, Classiques Garnier, Paris.
- LESSING G. E. (2004), *Trattati sulla favola*, a cura di L. Rodler, Carocci, Roma.
- Lexicon* (1599) = *Lexicon iuridicum, hoc est iuris civilis et canonici in schola atque foro usitatarum vocum Penus*, Excudebat Iacobus Stoer, Genevae 1599.
- LICHTENTHAL P. (1826), *Dizionario e bibliografia della musica*, Fontana, Milano.
- LINNÉ C. VON (1735), *Systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, et species*, Apud T. Haak, Lugduni Batavorum.

- ID. (1758), *Systema naturae per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Editio decima, reformatata, Impensis L. Salvii, Holmiae.
- LIPSIUS JUSTUS [LIPS J.] (1586), *De ratione cum fructu peregrinandi, et praesertim in Italia (Epistola ad Philippum Lanoyum)*, in Id., *Iusti Lipsi Epistolarum Selectarum, Centuria prima*, Ex officina Plantiniana apud F. Raphelengium, Lugd. Batavorum, n. 22.
- LITTRÉ É. (1873-74), *Dictionnaire de la langue française*, t. III, Hachette, Paris.
- LOCKE J. (1688), *Second Treatise of Government*, in Id., *Two Treatises of Government: In the former, The false Principles, and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, are Detected and Overthrown. The latter is an Essay concerning The True Original, Extent, and End of Civil Government*, Printed for A. Churchill, London (trad. it. in Id., *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino, 1960).
- ID. (1690), *An Essay Concerning Humane Understanding*, Printed for T. Basset, and sold by E. Mory, London (trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971).
- ID. (1693), *Some Thoughts Concerning Education*, A. & J. Churchill, London.
- ID. (1700), *Essai Philosophique concernant L'Entendement Humain, ou l'on montre quelle est l'etendue de nos connoissances certaines, et la maniere dont nous y parvenons. Traduit de l'Anglois de Mr. Locke*, par P. Coste, chez H. Schelte, A Amsterdam.
- ID. (1823), *Essay Concerning Human Understanding*, in Id., *The Works of John Locke*, 3 voll., T. Tegg et al., London.
- ID. (1971), *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino.
- ID. (1974), *Trattato sul governo*, a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1982), *Il secondo trattato sul governo*, in Id., *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, UTET, Torino (3^a ed.).
- ID. (1988), *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1997), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by R. S. Woolhouse, Penguin Books, London.
- ID. (2001), *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. it. di C. Pellizzi riv. da G. Farina, introduzione di C. A. Viano, 2 voll., Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2003), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, edited and with an introduction by I. Shapiro, with essays by J. Dunn, R. W. Grant, I. Shapiro, Yale University Press, New Haven-London.
- ID. (2006), *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, UTET, Torino.
- ID. (2007), *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero, M. G. D'Amico, introduzione di P. Emanuele, Bompiani, Milano.
- LOMAZZO G. P. (1587), *Rime [...] divise in sette libri. Nelle quali ad imitatione de i Grotteschi usati da' pittori, ha cantato le lodi di Dio, et de le cose sacre, di Pren-*

- cipi, di Signori, et huomini letterati, di pittori, scoltori, et architetti*, Per P. G. Pontio, In Milano.
- LOMBROSO C. (1888), *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica*, Bocca, Torino.
- L'HÔPITAL M. DE (1824-26), *Ceuvres complètes*, t. I, chez A. Boulland et C^e, Paris.
- LORRY A.-C. (1765), *De melancholia et morbis melancholicis*, 2 voll., Apud P. G. Cavelier, Lutetiae Parisiorum.
- LUCIANO DI SAMOSATA (1506), *Luciani viri quam disertissimi Compluria opuscula longe festivissima ab Erasmo Roterodamo et Thoma Moro interpretibus optimis in Latinorum linguam traducta*, ex aedibus Ascensianis (Ascensius Badius), [Paris].
- ID. (2016), *L'impostura*, a cura di C. Piga, G. Rossi, Aragno, Torino.
- LUKÁCS G. (1991), *L'anima e le forme*, traduzione e nota di S. Bologna, con uno scritto di F. Fortini, SE, Milano (ed. or. *Die Seele und die Formen. Essays*, E. Fleischel & Co., Berlin 1911).
- LUTERO M. (1960), *Sull'autorità secolare*, in Id., *Scritti politici*, UTET, Torino.
- ID. (1993), *Il servo arbitrio* (1525), a cura di F. De Michelis Pintacuda, traduzione e note di M. Sbrozi, Claudiana, Torino.
- Ma'arékheth ha-Elohút (2005) = *Séfer ma'arékheth ha-Elohút*, in *Séfer 'ammudé ha-qabbalá* [Libro dei pilastri della Cabbalá], Makon Nézer Šraga, Jerusalem 2005.
- MACHIAVELLI N. (1926), *Operette satiriche*, a cura di L. F. Benedetto, UTET, Torino.
- ID. (1963), *Il principe*, in Id., *Opere*, a cura di M. Bonfantini, Ricciardi, Milano-Napoli.
- ID. (1971a), *Il principe*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze.
- ID. (1971b), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze.
- ID. (1975), *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa*, in J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Antenore, Padova.
- ID. (1983), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino.
- ID. (1984), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, premessa al testo e note di G. Inglese, Rizzoli, Milano.
- ID. (1995), *Il principe*, nuova ed. a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino.
- ID. (1997), *Lettere*, in Id., *Opere*, a cura di C. Vivanti, vol. II, Einaudi-Gallimard, Torino, pp. 3-465.
- ID. (1999a), *Opere*, a cura di C. Vivanti, vol. I, Einaudi, Torino.
- ID. (1999b), *Opere*, a cura di C. Vivanti, vol. III, Einaudi, Torino.
- ID. (2001a), *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, 2 voll., in Id., *Opere*, Edizione Nazionale, Salerno Editrice, Roma.
- ID. (2001b), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, vol. I, in Id., *Opere*, Edizione Nazionale, Salerno Editrice, Roma.

- ID. (2005), *Istorie fiorentine*, in Id., *Opere*, a cura di C. Vivanti, vol. III, Einaudi-Gallimard, Torino.
- ID. (2006), *Il principe*, a cura di M. Martelli, corredo filologico a cura di N. Marcelli, Salerno Editrice, Roma.
- ID. (2013), *Il principe*, nuova ed. a cura di G. Inglese, con un saggio di F. Chabod, Einaudi, Torino.
- ID. (2018a), *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, introduzione di M. Ciliberto, coordinamento di P. D. Accendere, Bompiani, Milano.
- ID. (2018b), *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, in Id. (2018a), pp. 157-73.
- MAGGI G., CASTRIOTTO J. (1564), *Della Fortificatione delle Città [...] libri III*, Appresso R. Borgominiero, In Venetia.
- MAIMONIDE M. (1963), *The Guide of the Perplexed*, translated with an introduction and notes by S. Pines, with an introductory essay by L. Strauss, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- MAIORAGIO M. A. (1546), M. Antonii Maioragii *Antiparadoxon, sive suburbana-rum quaestionum libri sex, in quibus M. Tullii Ciceronis omnia Paradoxa refelluntur*, Apud Seb. Gryphium, Lugduni.
- MALEBRANCHE N. (1958-90), *Ceuvres complètes*, direction A. Robinet, 23 voll., Vrin, Paris.
- ID. (1991), *De la recherche de la vérité. Livres I-III. Œuvres complètes*, t. 1, éd. par G. Rodis-Lewis, avant-propos de H. Gouhier, Vrin, Presses Universitaires de France, Paris (3^e éd.).
- ID. (2000), *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*, a cura di C. Santinelli, ETS, Pisa.
- MALPIGHI M. (1665), *De externo tactus organo anatomica observatio*, Apud Ae. Longum, Neapoli, pp. 20-1.
- MANCINI L. (1640), *Disquisitiones geniales et anniversariae iuris disputationes*, per P. Frambottum, Patavii.
- MANETTI A. DI TUCCIO (1976), *Vita di Filippo Brunelleschi, preceduta da La Novella del Grasso*, ed. critica di D. De Robertis, introduzione e note di G. Tanturli, Il Polifilo, Milano.
- MARINO G. B. (1620), *La Galeria del cavalier Marino. Distinta in pitture & sculture*, Dal Ciotti, In Venetia.
- ID. (2013), *Adone*, a cura di E. Russo, 2 voll., Rizzoli, Milano.
- MARSILI L. F. (1681), *Osservazioni intorno al Bosforo Tracio ovvero Canale di Costantinopoli*, Per N. A. Tinassi, In Roma.
- MARSILIO DA PADOVA (1975), *Il difensore minore*, a cura di C. Vasoli, Guida, Napoli.
- ID. (2001), *Il difensore della pace*, introduzione di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, trad. it. e note di M. Conetti et al., vol. I, Rizzoli, Milano.
- MARTINI F. DI GIORGIO (1967), *Trattati di architettura, ingegneria e arte militare*, t. II, a cura di C. Maltese, Il Polifilo, Milano.

- MARULLO TARCANIOTA M. (1497), *Hymnorum Naturalium Liber Primus* [*Secundus. Tertius. Quartus*], in Id., *Hymni et Epigrammata Marulli*, Societas Colubris, Impressit Florentiae.
- MARX K. (1968), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, presentazione, trad. e note di E. Grillo, vol. I, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1975), *Il Capitale*, Einaudi, Torino.
- MARX K., ENGELS F. (1968), *Il Manifesto del Partito Comunista*, introduzione di P. Togliatti, a cura di F. Ferri, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1998), *Manifesto del Partito comunista*, traduzione dall'ed. critica del Marx-Engels-Lenin Institut di Mosca a cura di E. Cantimori Mezzomonti, con un saggio storico-critico di B. Bongiovanni, Einaudi, Torino.
- MATTEO D'AGRIGENTO (1960), *Sermones varii*, a cura di A. Amore, Edizioni Francescane, Roma.
- MAUPERTUIS P.-L. MOREAU DE (1744), *Accord de différentes loix de la nature qui avaient jusqu'ici paru incompatibles*, in "Mémoires de l'Académie Royale des Sciences", pp. 417-26.
- ID. (1746), *Venus physique contenant deux dissertations, L'une, sur l'origine des Hommes et des Animaux: Et l'autre, sur l'origine des Noirs*, Chez J. M. Hussion, A La Haye.
- MAURITIUS E. (1724), *Dissertationes et opuscula de selectis jurispublici, feudalis et privati argumentis* [...], Sumptibus J. R. Dulseckeri, Argentorati.
- MEDICI COSIMO I DE' (1556), *Cosimo I a Piero Gelido*, 16 maggio 1556, *Medici Archive*, vol. 639, folio 298 (bia.medici.org/DocSources/src/docbase/Share-Document.do?entryId=16871).
- MERCATI M. (1589), *Degli Obelischi di Roma* [...], Appresso D. Basa, In Roma.
- MERCATOR G. (1569), *Nova et aucta orbis terrae descriptio ad usum navigantium emendate accommodata*, Aeditum autem est opus hoc Duysburgi.
- METASTASIO P. (1953-54), *Lettere*, in *Tutte le opere di Pietro Metastasio*, voll. III-V, a cura di B. Brunelli, Mondadori, Milano.
- MICHELET J. (1870), *Nos fils*, Librairie Internationale-A. Lacroix, Verboeckhoven et C^{ie}, Paris-Bruxelles.
- MICRAELIUS J. (1653), *Lexicon Philosophicum terminorum philosophis usitatorum* [...], Typis C. Freyschmidii, Jenae.
- MILTON J. (1667), *Paradise Lost: A Poem Written in Ten Books*, Printed [by S. Simmons], and are to be sold by P. Parker under Creed Church neer Aldgate; And by R. Boulter at the Turks Head in Bishopsgate-Street; And M. Walker, under St. Dunstons Church in Fleet-Street, London.
- ID. (1671), *Paradise Regained*, Printed by J. M. for J. Starkey at the Mitre in Fleet Street, near Temple-Bar, London.
- MODERATA FONTE [DAL POZZO M.] (1600), *Il merito delle donne, scritto da Moderata Fonte in due giornate* [...], presso Domenico Imberti, In Venetia.
- MOLINA L. DE (1602), *De iustitia tomus secundus de contractibus*, excudebat Balthasar Lippius, sumptibus Arnoldi Mylii, Moguntiae.

- MONTAIGNE M. DE (1580), *Essais*, Par S. Millanges, A Bordeaux.
- ID. (1588), [*Exemplaire de Bordeaux.*] *Essais de Michel seigneur de Montaigne*, Cinquiesme edition, augmentée d'un troisieme livre et de six cens additions aux deux premiers, Chez A. L'Angelier, A Paris.
- ID. (1603), *The Essayes, or Morall, Politike, and Millitarie Discourses of Lo: Michaell de Montaigne [...]. Now done into English by [...] J. Florio*, By Val. Sims for E. Blount, Printed at London.
- ID. (1965), *Essais*, éd. par P. Villey, V. L. Saulnier, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (1966a), *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano.
- ID. (1966b), *Al lettore*, in Id. (1966a).
- ID. (1970), *Saggi*, a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano.
- ID. (1992a), *Saggi*, a cura di F. Garavini, con un saggio di S. Solmi, Adelphi, Milano (3^a ed.).
- ID. (1992b), *Saggi*, a cura di F. Garavini, con un saggio di S. Solmi, vol. I, Adelphi, Milano (3^a ed.).
- ID. (1999), *Les Essais*, éd. par P. Villey, vol. II, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (2003), *Viaggio in Italia*, introduzione di G. Greco, traduzione e note di E. Camesasca, Rizzoli, Milano.
- ID. (2010), *L'immaginazione*, a cura di N. Panichi, Olschki, Firenze (2^a ed.).
- ID. (2012), *Saggi*, a cura di F. Garavini, A. Tournon, Bompiani, Milano.
- MONTESQUIEU C. L. DE SECONDAT, BARON DE (1734), *Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Chez J. Debordes, A Amsterdam.
- ID. (1748a), *De l'esprit des loix*, 2 tt., Chez Barillot & Fils, A Genève.
- ID. (1748b), *De l'esprit des loix*, t. I, Chez Barillot & Fils, A Genève.
- ID. (2005a), *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, 2 voll., UTET, Torino.
- ID. (2005b), *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, vol. I, UTET, Torino.
- ID. (2010), *Élocution*, in D. Diderot, J.-B. Le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. V, Project for American and French Research on the Treasury of the French Language, ed. by R. Morrissey, G. Roe, University of Chicago, Chicago.
- ID. (2014), *Tutte le opere (1721-1754)*, a cura di D. Felice, Bompiani, Milano.
- MORE H. (1642), *Psychodia Platonica, or, a Platonicall Song of the Soul Consisting of Foure Severall Poems; viz. Psychozoia, Psychathanasia, Antipsychopannychia, Antimonopsychia. Hereto is added a paraphrasticall interpretation of the answer of Apollo, consulted by Amelius, about Plotinus soul departed this life*, R. Daniel, Cambridge.
- ID. (1650), *Observations upon Anthropolosophia theomagica and Anima magica abscondita by Alazonomastix Philalethes*, Printed at Parrhesia, London.
- ID. (1651), *The Second Lash of Alazonomastix, Laid On In Mercie Upon That Stubborn Youth Eugenius Philalethes, or a Sober Reply to a Very Uncivill*

- Answer to Certain Observations upon Anthroposophia theomagica, and Anima magica abscondita*, Printed by the Printers to the University of Cambridge, Cambridge.
- ID. (1653a), *Conjectura Cabbalistica or, a Conjectural Essay of Interpreting the minde of Moses, according to a Threefold Cabbala: viz. Literal, Philosophical, Mystical, or, Divinely Moral*, Printed by J. Flesher, London.
- ID. (1653b), *An Antidote Against Atheisme, or An Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God*, Printed by R. Daniel, London.
- ID. (1656), *Enthusiasmus triumphatus, or, A Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure, of Enthusiasme; Written by Philophilus Parresiates, and Prefixed to Alazonomastix his Observations and Reply: Whereunto is added a Letter of his to a Private Friend, wherein Certain Passages in his Reply are vindicated, and Severall Matters relating to Enthusiasme more Fully Cleared*, Printed by J. Flesher, London.
- ID. (1662a), *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr Henry More [...] as Namely, his Antidote against Atheism, Appendix to the Said Antidote, Enthiasmus Triumphatus, Letters to Des-Cartes &c., Immortality of the Soul, Conjectura Cabbalistica*, Printed by J. Flesher, London.
- ID. (1662b), *Conjectura Cabbalistica*, in Id. (1662a).
- ID. (1662c), *The Defence of the Threefold Cabbala*, in Id. (1662a).
- ID. (1668a), *Divine Dialogues, Containing sundry Disquisitions and Instructions Concerning the Attributes and Providence of God. The Three First Dialogues, treating of The Attributes of God and his Providence at large*, Printed by J. Flesher, London.
- ID. (1668b), *The Two Last Dialogues, Treating of the Kingdome of God Within us and Without Us, and of His special Providence through Christ over His Church from the Beginning to the End of all Things. Whereunto is annexed A brief Discourse, of the true Grounds of the Certainty of Faith in Points of Religion, together with some few plain Songs or Divine Hymns on the Chief Holy-days of the Year*, Printed by J. Flesher, London.
- ID. (1671), *Enchiridion Metaphysicum: sive, De rebus incorporeis Succincta et luculenta Dissertatio. Pars Prima: De Exsistentia et Natura Rerum Incorporearum in Genere. In qua quamplurima Mundi Phaenomena ad Leges Cartesii Mechanicas obiter expenduntur, illiusque Philosophiae, et aliorum omnino omnium qui Mundana Phaenomena in Causas purè Mechanicas solvi posse supponunt, Vanitas Falsitasque detegitur*, Typis E. Flesher, Londini.
- ID. (1679), *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera omnia, Tum quae Latinè, tum quae Anglicè scripta sunt; nunc vero Latinitate donata*, Instigatu et Impensis [...] J. Cockshuti, Typis impressa F. Macock, Sumptibus autem J. Martyn et G. Kettily, Londini.
- ID. (1685), *Paralipomena Prophetica Containing several Supplements and Defences of Dr Henry More His Expositions of the Prophet Daniel and the Apocalypse, Whereby The impregnable Firmness and Solidity of the said Expositions is fur-*

- ther evidenced to the World. Whereunto is also added Philicrines upon R. B. his Notes on the Revelation of S. John*, Printed for W. Kettily, London.
- ID. (1743), *Divine Dialogues, Containing Disquisitions Concerning the Attributes and Providence of God*, Printed by R. Foulis, Glasgow.
- ID. (1987), *The Immortality of the Soul*, ed. by A. Jacob, M. Nijhoff, Dordrecht.
- MORE T. (1548), *La Republica nuovamente ritrovata, del governo dell'isola Eutopia, nella qual si vede nuovi modi di governare stati, regger popoli, dar leggi a i senatori, con molta profondita di sapienza, storia non meno utile che necessaria [...]*, [Anton Francesco Doni], In Vinegia.
- ID. (1971), *Utopia*, a cura di L. Firpo, UTET, Torino.
- ID. (1994), *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, a cura di T. Fiore, prefazione di M. Isnardi Parente, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2000), *Utopia*, a cura di L. Firpo, Guida, Napoli (2^a ed.).
- MÜLLER J. F. (1725), *Articuli generales, de veris et falsis philosophis conspectum integri tractatus exhibentes [...]*, s.e., Francofurti et Lipsiae.
- MÜNSTER S. (1570), *Cosmographie. Oder Beschreibung aller Länder Herrschafft-tenn und fürnemesten Stetten des gantzen Erdbodens [...]*, Durch S. Henricpetri, Getruckt zu Basel.
- MURATORI L. A. (1996), *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, a cura di C. Mozzarelli, Donzelli, Roma.
- NAUDÉ G. (1639), *Considérations politiques sur les coups d'État*, A Rome [*i.e.* Paris].
- NERGAARD S. (a cura di) (1993), *La teoria della traduzione nella storia. Testi di Cicerone, San Gerolamo, Bruni, Lutero, Goethe, von Humboldt, Schleiermacher, Ortega y Gasset, Croce, Benjamin*, Bompiani, Milano.
- NEWTON I. (1965), *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di A. Pala, UTET, Torino.
- ID. (1966), *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*, vol. II: *The System of the World*, translated into English by A. Motte in 1729; the translation revised and supplied with an historical and explanatory appendix by F. Cajori, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- ID. (1972), *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, facsimile of the third edition (1726) with variant readings, assembled and ed. by A. Koyré, I. B. Cohen, with the assistance of A. Whitman, vol. II, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- ID. (1978), *Scritti di ottica*, a cura di A. Pala, UTET, Torino.
- ID. (1994), *Trattato sull'Apocalisse*, a cura di M. Mamiani, Bollati Boringhieri, Torino (*Treatise on Revelation* [Yahuda MS 1.1., untitled], 1670-75).
- ID. (2018), *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di F. Giudice, Einaudi, Torino.
- NICERON J. F. (1638), *La Perspective curieuse, ou Magie artificielle des effets merveilleux de l'optique [...]*, P. Billaine, Paris.

- ID. (1646), *Thaumaturgus opticus, seu Admiranda Optices, per radium directum* [...], Typis et formis F. Langlois, Lutetiae Parisiorum.
- NIETZSCHE F. (1972), *La nascita della tragedia*, versioni di S. Giametta, M. Montinari, Adelphi, Milano.
- ID. (1976), *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano.
- ID. (1977), *La nascita della tragedia*, nota introduttiva di G. Colli, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano.
- ID. (1984), *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, nota introduttiva di M. Montinari, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano.
- ID. (1991), *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano.
- ID. (2001), *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, nota introduttiva di G. Colli, versione di F. Masini, Adelphi, Milano (8ª ed.).
- NIFO A. (1526), *Commentaria in libris Posteriorum Aristotelis*, Heredes O. Scoti, Venetiis.
- ID. (1550), *Parva naturalia*, Apud H. Scotum, Venetiis.
- NIZOLIO M. (1956), *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos libri IV*, ed. critica a cura di Q. Breen, 2 voll., Bocca, Roma.
- OCHINO B. (2004), *Labirinti del libero arbitrio*, a cura di M. Bracali, Olschki, Firenze.
- OLIVI P. DE JEAN (2012), *Traité de contrats*, éd. par S. Piron, Les Belles Lettres, Paris.
- ORAPOLLO (1517), *Hieroglyphica hoc est De sacris Aegyptiorum literis libelli duo de Graeco in Latinum sermonem a Philippo Phasianino Bononiensi nunc primum translati*, Apud Hieronymum Platonidem bibliopolam, Impressum Bononiae.
- ID. (1996), *I geroglifici*, traduzione e note di M. A. Rigoni, E. Zanco, Rizzoli, Milano.
- ORIGENE (1979), *I principi*, UTET, Torino.
- ORTEGA Y GASSET J. (1994), *La missione del bibliotecario e Miseria e splendore della traduzione*, trad. it. di A. Lozano Maneiro, C. Rocco, SugarCo, Milano (ed. or. *Misión del bibliotecario*, in "Revista de Occidente", maggio 1935; *Miseria y esplendor de la traducción*, in "La Nación", maggio-giugno 1937).
- ORTELIUS A. (1570), *Theatrum orbis terrarum*, Apud Aegid. Coppenium Diesth, Antverpiae.
- Ottimo commento* (1827-29) = *L'Ottimo commento della Divina Commedia. Testo inedito d'un contemporaneo di Dante citato dagli Accademici della Crusca*, 3 tt., Presso N. Capurro, Pisa 1827-29.
- Oxford English Dictionary* (2011) = *Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 2011 (3ª ed.).
- OZANAM J. (1691), *Dictionnaire des mathematique, ou idée generale des mathématiques*, Sur l'Imprimé à Paris. Aux dépens des Huguétan, A Amsterdam.

- PACIOLI L. (1494), *Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalita*, P. Paganini, Vinegia.
- PÁEZ DE CASTRO J. (1570 ca.), *Sexti Cheronei[s] libri tres de Sceptica Discipline et charactere*, in ms. Phillipps 4132 (collezione privata), ff. 260r-313r.
- PALEOTTI G. (1582), *Discorso intorno alle imagini sacre et profane diviso in cinque libri [...]*, Per A. Benacci, In Bologna.
- ID. (1961), *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, in P. Barocchi (a cura di), *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, vol. II: *Gilio, Paleotti, Aldrovandi*, Laterza, Bari, pp. 117-509.
- PALINGENIO STELLATO M. (2012), *Zodiacus vitae*, introduzione ed edizione di F. Bacchelli, Pendragon, Bologna.
- PALMIERI M. (1982), *Vita civile*, ed. critica a cura di G. Belloni, Sansoni, Firenze.
- PANIGAROLA F. (1584), *Modo di comporre una predica*, appresso T. Bozzola, In Brescia.
- PAOLO VENETO (1476), *Summa naturalium*, J. De Colonia, Venetiis.
- ID. (1499), *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis necnon super commento Averrois cum dubiis eiusdem*, Per G. De Gregoriis, Impressum Venetiis.
- PARACELSO T. (2000), *Il libro delle malattie tartariche*, a cura di N. Piscopo, Edizioni Paracelso, Milano.
- ID. (2010), *Il labirinto dei medici*, La Vita Felice, Milano.
- PASCAL B. (2009), *Pensieri e altri scritti*, a cura di G. Auletta, con un saggio introduttivo di T. S. Eliot, Mondadori, Milano.
- ID. (2011), *Pensées, opuscules et lettres*, éd. critique par P. Sellier, Classiques Garnier, Paris.
- PATRIZI F. (1562), *Della retorica dieci dialoghi di M. Francesco Patritio*, Appresso F. Senese, In Venetia.
- ID. (1587), *Della nuova geometria di Franc. Patrici libri xv*, Per V. Baldini Stampator Ducale, In Ferrara.
- ID. (1591), *Nova de universis philosophia [...]*, Apud B. Mammarellum, Ferrariae.
- PÉREZ D. (1779), *Glosa in Orden. de Mont.*, 3.8.3, in *Ordenanzas reales de Castilla. Recopiladas, y compuestas por el doctor Alonso Díaz de Montalvo. Glosadas por el doctor Diego Perez Cathedratico de Canones, en la muy insigne Universidad de Salamanca. Y adicionadas por el mismo autor en los lugares que concuerdan con las Leyes de la Nueva Recopilacion*, t. I, En la imprenta de J. Doblado, En Madrid.
- PEROTTI N. (1993), *Cornu copiae seu linguae Latinae commentarii*, vol. III, edidit J.-L. Charlet, Istituto Internazionale di Studi Piceni, Sassoferrato.
- ID. (1995), *Cornu copiae seu linguae Latinae commentarii*, vol. V, ediderunt J.-L. Charlet, P. Harsting, Istituto Internazionale di Studi Piceni, Sassoferrato.
- PERRAULT C. (1692-97), *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences: dialogues avec le poème du siècle de Louis Le Grand et une épître en vers sur le génie*, 4 voll., Coignard, Paris (2^e éd.; rist. anast. Slatkine Reprints, Genève 1971).

- ID. (2009), *Il Gabinetto delle Belle Arti*, a cura di G. Di Liberti, Centro internazionale studi di estetica, Palermo.
- PERSIO A. (1999), *Trattato dell'ingegno dell'huomo*, a cura di L. Artese, premessa di E. Canone, G. Ernst, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa.
- PETRARCA F. (1926), *L'Africa*, ed. critica a cura di N. Festa, Sansoni, Firenze.
- ID. (1975), *Opere latine*, a cura di A. Bufano, con la collaborazione di B. Aracri, C. Kraus Reggiani, introduzione di M. Pastore Stocchi, vol. II, UTET, Torino.
- ID. (1978), *Epistole*, a cura di U. Dotti, UTET, Torino.
- ID. (2004), *Familiares, Seniles, Disperse e Epistole metriche* [scelte], in Id., *Lettere dell'inquietudine*, a cura di L. Chines, Carocci, Roma.
- ID. (2005), *Invective contra medicum; Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis*, a cura di F. Bausi, Le Lettere, Firenze.
- ID. (2007), *Le Familiari*, testo critico di V. Rossi, U. Bosco, trad. it. e cura di U. Dotti, collaborazione di F. Audisio, vol. II: *Libri VI-X*, Arago, Torino.
- PETTY W. (1927), *The Scale of Creatures* (1677); *The Scale of Animals* (a fragment), in Id., *The Petty Papers. Some Unpublished Writings* [...] *Edited from the Bowood Papers by the Marquis of Lansdowne*, vol. I, Constable-Houghton Mifflin, London-New York.
- PEUCER C. (1553), *Commentarius de praecipuis divinationum generibus* [...], [Excu-debat I. Crato], Wittebergae.
- PG = *Patrologiae cursus completus* [...]. *Series graeca, accurante J.-P. Migne*, 161 voll., apud J.-P. Migne, Garnier fratres et J.-P. Migne successores, Lutetiae Parisiorum 1857-66.
- PICO DELLA MIRANDOLA G. (1942), *De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze.
- ID. (1946), *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, vol. I: *Libri I-V*, Vallecchi, Firenze.
- ID. (1952), *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, vol. II: *Libri VI-XII*, Vallecchi, Firenze.
- ID. (1973), *Conclusiones sive Theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae*, avec l'introduction et les annotations critiques par B. Kiesz-kowski, Droz, Genève.
- ID. (1987), *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon, prefazione di E. Garin, La Scuola, Brescia.
- ID. (1995), *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Olschki, Firenze.
- ID. (2003), *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Fondazione Pietro Bembo-Guanda, [Milano-]Parma.
- ID. (2004), *De hominis dignitate; Heptaplus; De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Arago, Torino.
- ID. (2010), *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di P. E. Fornaciari, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze.

- ID. (2012), *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, introduzione di M. Ciliberto, Edizioni della Normale, Pisa.
- ID. (2014), *Giovanni Pico e la cabbalà*, a cura di F. Lelli, Olschki, Firenze.
- ID. (2016), *Frammento di teologia poetica*, in R. Ebgi (a cura di), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, con un saggio di M. Cacciari, Einaudi, Torino.
- ID. (2018), *Lettere*, ed. critica a cura di F. Borghesi, Olschki, Firenze.
- PICO DELLA MIRANDOLA G. F. (1520), *Examen vanitatis doctrinae gentium, et veritatis Christianae disciplinae, distinctum in libros sex, quorum tres omnem philosophorum sectam universim, reliqui Aristoteleam et Aristoteleis armis particulatim impugnant, ubicunque autem Christiana et asseritur et celebratur disciplina*, Impressit I. Maciochius Bundenius, Mirandulae.
- ID. (2005), *De l'imagination. De imaginatione*, éd. par C. Bouriau, préface de P.-F. Moreau, Éditions Comp'Act, Chambéry.
- PIERO DELLA FRANCESCA (2016), *De prospectiva pingendi*, a cura di C. Gizzi, Edizioni Ca' Foscari-Digital Publishing, Venezia.
- PIETRO D'ABANO (1476), *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum [...]*, Venetiis.
- PIETRO MARTIRE D'ANGHIERA (1530), *De Orbe Novo [...]* *Decades*, Apud M. de Eguia, Compluti.
- PILARINO J. (1714), *Nova & tuta Variolas excitandi per Transplantationem Methodus, nuper inventa et in usum tracta*, in "Philosophical Transactions of the Royal Society of London", XXIX, 347, pp. 393-9.
- PILES R. DE (1699), *Idée du peintre parfait*, in Id., *Abregé de la vie des peintres, avec des reflexions sur leurs ouvrages [...]*, Langlois, Paris.
- PL = *Patrologiae cursus completus [...]*. *Series latina*, accurante J.-P. Migne, 221 voll., Lutetiae Parisiorum 1844-64.
- PLATONE (1974), *La Repubblica*, in Id., *Opere*, vol. II, sommari, traduzione e note a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari (3^a ed.).
- ID. (1983), *Timeo*, in Id., *Opere complete*, vol. VI, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1991), *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.
- ID. (1998), *Fedro*, trad. it. di P. Pucci, introduzione di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2005), *Le Leggi*, introduzione di F. Ferrari, premessa al testo di S. Poli, traduzione di F. Ferrari, S. Poli, note di S. Poli, testo greco a fronte, Rizzoli, Milano.
- ID. (2020), *Divus Plato Opera*, traduction et commentaire de M. Ficini, introduction de S. Toussaint, San Marco-Société Marsile Ficini, Lucca-Paris (rist. anast. dell'ed. B. de Choris et S. de Luere, Venezia 1491).
- PLINIO SECONDO G. (1982-88), *Storia naturale*, prefazione di I. Calvino, saggio introduttivo di G. B. Conte, a cura di G. B. Conte, A. Barchiesi, G. Ranucci, nota biobibliografica di A. Barchiesi, C. Frugoni, G. Ranucci, 5 voll., Einaudi, Torino.
- ID. (1982), *Storia naturale*, prefazione di I. Calvino, saggio introduttivo di G. B.

- Conte, a cura di G. B. Conte, A. Barchiesi, G. Ranucci, nota biobibliografica di A. Barchiesi, C. Frugoni, G. Ranucci, vol. I, Einaudi, Torino.
- PLOTINO (1992), *Enneadi*, traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin, presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale, revisione finale dei testi, appendice e indici di R. Radice, Rusconi, Milano.
- ID. (1997), *Enneadi*, a cura di M. Casaglia *et al.*, prefazione di F. Adorno, vol. II, UTET, Torino.
- PLUTARCO (1985), *Iside e Osiride*, a cura e con introduzione di D. Del Corno, trad. it e note di M. Cavalli, Adelphi, Milano.
- POLIZIANO A. (1498a), *Miscellaneorum Centuria I*, in Id., *Omnia opera [...] et alia quedam lectu digna, quorum nomina in sequenti indice videre licet*, In aedibus Aldi Romani, Venetiis.
- ID. (1498b), *Praelectio cui titulus Panepistemon*, in Id., *Omnia opera [...] et alia quedam lectu digna, quorum nomina in sequenti indice videre licet*, In aedibus Aldi Romani, Venetiis.
- ID. (1952), *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Silvis*, in E. Garin (a cura di), *Prosatori latini del Quattrocento*, R. Ricciardi, Milano-Napoli, pp. 869-86.
- POMPONAZZI P. (1999), *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze.
- ID. (2004a), *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, saggio introduttivo, trad. e note di V. Perrone Compagni, testo latino a fronte secondo l'ed. critica di R. Lemay, 2 voll., Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento-Aragno, Firenze-Torino.
- ID. (2004b), *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, saggio introduttivo, traduzione e note di V. Perrone Compagni, testo latino a fronte secondo l'ed. critica di R. Lemay, vol. II, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento-Aragno, Firenze-Torino.
- ID. (2004c), *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, a cura di S. Perfetti, Olschki, Firenze.
- ID. (2011a), *Apologia*, introduzione, traduzione e commento di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze.
- ID. (2011b), *De incantationibus*, ed. critica a cura di V. Perrone Compagni con la collaborazione codicologica di L. Regnicoli, Olschki, Firenze.
- ID. (2013), *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di V. Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa.
- Pomponazzi, ms. VIII E 42 = *Quaestio de regressu*, Napoli, Biblioteca Nazionale, ms. VIII E 42, ff. 59r-63r.
- PONTANO G. (1970), *De immanitate liber*, edidit, italice vertit, commentariolo instruxit L. Monti Sabia, Loffredo, Napoli.
- ID. (2002), *De sermone*, a cura di A. Mantovani, Carocci, Roma.
- ID. (2003), *De principe*, a cura di G. M. Cappelli, Salerno Editrice, Roma.
- POSSEVINO A. (1990), *Coltura degl'ingegni (Venezia 1598)*, a cura di M. Lauretti, postfazione di A. Arcangeli, Forni, Sala Bolognese (rist. anast.).

- ID. (2008), *Coltura degl'ingegni*, edizione a cura di C. Casalini, L. Salvarani, Anicia, Roma.
- Presocratici* (1981a) = *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981.
- ID. (1981b) = *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, introduzione di G. Gianantonio, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1981.
- PROCLO (1873), *In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, ex recognitione G. Friedlein, In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae.
- ID. (1978), *Commento al I libro degli Elementi di Euclide*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Timpanaro Cardini, Giardini, Pisa.
- PROUST M. (1987), *Sur la lecture*, in J. Ruskin, *Sésame et les Lys*, traduction et notes de M. Proust, précédé de *Sur la lecture* de M. Proust, éd. établie par A. Compagnon, Éditions Complexe, Bruxelles.
- ID. (1988), *À la recherche du temps perdu*, éd. publiée sous la direction de J.-Y. Tadié, avec la collaboration d'A. Compagnon et P.-E. Robert, vol. III: *La prisonnière*, Gallimard, Paris.
- PULCI L. (1955), *Morgante*, a cura di F. Ageno, Ricciardi, Milano-Napoli.
- PUTSCH J. (1537), *Europa Regina*, Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, Innsbruck.
- PUTTENHAM G. (1971), *The Arte of English Poesie*, in G. Gregory Smith, *Elizabethan Critical Essays*, vol. II, Oxford University Press, London.
- QUINE W. V. (1966), *The Ways of Paradox*, in Id., *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York, pp. 3-20.
- RABELAIS F. (1965), *Gargantua e Pantagruelle*, a cura di M. Bonfantini, vol. I, Mondadori, Milano.
- ID. (1979), *Gargantua e Pantagruelle*, a cura di M. Bonfantini, Einaudi, Torino (2^a ed.).
- RAGUSEO G. (1623), *Georgi Raguseii Veneti Theologi, Medici et Patavinae Scholae Philosophi Ordinarii Epistolarum Mathematicarum seu De Divinatione, libri duo* [...], Sumptibus Nicolai Buon, Parisiis.
- RAMUS P. [DE LA RAMÉE P.] (1543), *Dialecticae Institutiones*, ad celeberrimam, et illustrissimam Luteriae Parisiorum Academiam, Excudebat I. Bogardus, Parisiis.
- ID. (1569), *Scholae in liberales artes*, per E. Episcopium et Nicolai F. haeredes, Basileae.
- ID. (1964), *Aristotelicae animadversiones*, in Id., *Dialecticae institutiones; Aristotelicae animadversiones*, mit einer Einleitung von W. Risse, Frommann, Stuttgart-Bad Constanz (rist. anast. dell'ed. Bogardus, Parisiis 1543).
- ID. (1996), *Dialectique 1555. Un manifeste de La Pléiade*, texte modernisé par N. Bruyère, Vrin, Paris.
- RAY J. (1673), *Observations Topographical, Moral, and Physiological; Made in a Journey through part of the Low-Countries, Germany, Italy, and France: With*

- a Catalogue of Plants not Native of England, found Spontaneously growing in those Parts, and their Virtues*, Printed for J. Martyn, London.
- RAYNAL G.-T. F. (1781), *Histoire philosophique et politique des établissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, 10 voll., Chez J.-L. Pellet, A Genève.
- RAYNAUD T. (1647), *Des stigmates sacrés et profanes, divins, humains, démoniaques*, Apud Claudium Bureau, Gratianopoli.
- RECANATI M. (2003), *Perúš ha-Torá 'al dérek ha-emét* [*Commento cabbalistico al Pentateuco*], ed. by A. Gross, A. Barzani and Son, Tel Aviv.
- ID. (2004), *Séfer táámé ha-mišwót* [*Libro delle motivazioni dei precetti*], ed. by S. Liebermann, Makon Zèra' Berak, Safed.
- ID. (2008), *Commentary on the Daily Prayers: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, edited with introduction and notes by G. Corazzol, 2 voll., Aragno-Institut für Judaistik Freie Universität-Instituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Torino-Berlin-Firenze.
- REIMARUS H. S. (1977), *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di F. Parente, Bibliopolis, Napoli.
- REINHARD L. (1725), *Compendium historiae philosophicae, cuius pars prima omnes philosophorum sectas earumque dogmata enarrat, altera vero singularum disciplinarum philosophicarum fata speciatim recenset*, Impensis Heredum F. Lanckisii, Lipsiae.
- REUCHLIN J. (1494), *De verbo mirifico*, J. Amerbach, Basel.
- ID. (1517), *De Arte Cabalistica Libri tres*, Apud T. Anshelmum, Hagenau (rist. anast. in 1 vol.: Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).
- ID. (1995), *L'arte cabbalistica (De arte cabalistica)*, a cura di G. Busi, S. Campanini, Opus Libri, Firenze.
- REUSCH J. (1518), *Declamatio de vero philosopho et philosophiae origine ac partitione*, Ex aedibus V. Schumann, Lipsiae.
- REYNOLDS J. (1778), *Delle arti del disegno. Discorsi del cav. Giosue Reynolds presidente della R. Accad. di Londra ec. Trasportati dall'Inglese nel Toscano idioma*, s.e., Firenze.
- RHETICUS G. J. R. (1596), *Narratio prima*, in J. Kepler, *Mysterium cosmographicum*, Georg Gruppenbach, Tübingen.
- RICCI M. (2006), *Il vero significato del «Signore del Cielo»*, trad. e cura di A. Chiricosta, Urbaniana University Press, Città del Vaticano.
- RICOEUR P. (2004), *Sur la traduction*, Bayard, Paris.
- RINGELBERG J. F. (1541), *Lucubrationes, vel potius absolutissima κυκλοπαίδεια, nempe liber de Ratione studii, utriusque linguae, Grammaticae, Dialectice, Rhetorice, Mathematicae, et sublimioris Philosophiae multa*, Apud B. Westhemerum, Basileae.
- RIPA C. (1603), *Iconologia, ovvero Descrittione di diverse Imagini cavate dall'antichità, & di propria inventione; trovate, & dichiarate da Cesare Ripa perugino, cavaliere de Santi Maurizio, & Lazaro. Di nuouo revista, & dal medesimo am-*

- pliata di 400 & più Immagini, Et di Figure d'intaglio adornata. Opera Non meno utile che necessaria a Poeti, Pittori, Scultori, & altri, per rappresentare le Virtù, Viti, Affetti, & Passioni humane*, Appresso L. Facii, In Roma.
- ID. (1625), *Della novissima iconologia* [...], Parte Prima, Parte Seconda, Parte Terza, Per P. P. Tozzi, In Padova.
- ID. (2012), *Iconologia*, a cura di S. Maffei, testo stabilito da P. Procaccioli, Einaudi, Torino.
- RORARIO G. (2015), *Gli animali pensano meglio degli uomini?*, a cura di L. Carotti, Edizioni della Normale, Pisa.
- ROSENKRANZ K. (2019), *Eстетica del Brutto*, a cura di S. Barbera, presentazione di E. Franzini, Aesthetica, Milano.
- ROSMINI A. (1940), *Teosofia*, Edizione Nazionale delle *Opere* edita e inedite di A. Rosmini, con aggiunte inedite a cura di C. Gray, vol. VI, Bocca, Milano.
- ID. (1977), *Teodicea*, ed. critica a cura di U. Muratore, Città Nuova-Istituto di Studi Filosofici-Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma-Stresa.
- ID. (1988), *Psicologia*, ed. critica a cura di V. Sala, vol. II, Città Nuova-Istituto di Studi Filosofici-Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma-Stresa.
- ROUSSEAU J.-J. (1949a), *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, in Id., *Discorsi e Contratto sociale*, a cura di R. Mondolfo, Cappelli, Bologna.
- ID. (1949b), *Contratto sociale*, in Id., *Discorsi e Contratto sociale*, a cura di R. Mondolfo, Cappelli, Bologna.
- ID. (1959a), *Les confessions*, in Id., *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin, M. Raymond, vol. I: *Les confessions. Autres textes autobiographiques*, Gallimard, Paris.
- ID. (1959b), *Les Réveries du promeneur solitaire*, in Id., *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin, M. Raymond avec la collaboration de F. Bouchardy, J.-D. Candaux, R. Derathé, J. Fabre, J. Starobinski, S. Stelling-Michaud, vol. I, Gallimard, Paris.
- ID. (1964a), *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin, M. Raymond avec la collaboration de F. Bouchardy et al., vol. III, Gallimard, Paris.
- ID. (1964b), *Discours sur l'origine de l'inégalité. Note x*, in Id. (1964a).
- ID. (1964c), *Lettre sur une nouvelle Réfutation de son Discours par un Académicien de Dijon Émile*, in Id. (1964a).
- ID. (1966a), *Il contratto sociale*, con un saggio introduttivo di R. Derathé, traduzione e note di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
- ID. (1966b), *Emile ou de l'éducation*, Flammarion, Paris.
- ID. (1971a), *Scritti politici*, a cura di M. Garin, introduzione di E. Garin, 3 voll., Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1971b), *Scritti politici*, a cura di M. Garin, introduzione di E. Garin, vol. I, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1971c), *Scritti politici*, a cura di M. Garin, introduzione di E. Garin, vol. II, Laterza, Roma-Bari.

- ID. (1971d), *Scritti politici*, a cura di M. Garin, introduzione di E. Garin, vol. III, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1995), *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, in Id., *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin, M. Raymond, vol. v: *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, Gallimard, Paris.
- ID. (1997), *Emilio o dell'educazione*, a cura di P. Massimi, Mondadori, Milano.
- ID. (2002), *Il contratto sociale*, con un saggio di E. Cassirer, a cura di B. Carnevali, Mondadori, Milano.
- ID. (2004), *Lettera a Voltaire sul disastro di Lisbona*, in A. Tagliapietra (a cura di), *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 23-34.
- ID. (2006a), *Confessioni*, introduzione e traduzione di G. Cesarano, Garzanti, Milano.
- ID. (2006b), *Origine della disuguaglianza*, traduzione e cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano.
- ID. (2008), *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, introduzione, documenti critici e note di H. Roddier, con un saggio di J. Starobinski, trad. it. di N. Cappelletti Truci, Rizzoli, Milano.
- ID. (2010), *Il contratto sociale*, introduzione di T. Magri, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari.
- RÜDIGER A. (1716), *Physica Divina, Recta Via, Eademque inter superstitionem et atheismum media. Ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem, ducens [...]*, Typis M. Andreae, Francofurti ad Moenum.
- SALUTATI C. (1891), *Epistolario*, a cura di F. Novati, vol. I, Forzani e C. tipografi del Senato, Roma.
- ID. (1893), *Epistolario*, a cura di F. Novati, vol. II, Forzani e C. tipografi del Senato, Roma.
- ID. (1896), *Epistolario*, a cura di F. Novati, vol. III, Forzani e C. tipografi del Senato, Roma.
- ID. (1905), *Epistolario*, a cura di F. Novati, vol. IV, Forzani e C. tipografi del Senato, Roma.
- ID. (1985), *De fato et fortuna*, a cura di C. Bianca, Olschki, Firenze.
- SANCHEZ F. (2011), *Tutte le opere filosofiche*, a cura di C. Buccolini, E. Lojacono, Bompiani, Milano.
- SANDERS E. F. (2015), *Lost in Translation*, trad. it. di I. Piperno, illustrazioni dell'autrice, Marcos y Marcos, Milano (ed. or. *Lost in Translation: An Illustrated Compendium of Untranslatable Words from Around the World*, Ten Speed Press, Berkeley 2014).
- SANTORINI G. D. (1724), *Observationes anatomicae*, Apud Jo. Baptistam Recurti, Venetiis.
- SARPI P. (1931), *Lettere ai protestanti*, a cura di M. D. Busnelli, 2 voll., Laterza, Bari.
- ID. (1976), *Pensieri medico-morali*, in Id., *Pensieri*, a cura e con saggio introduttivo di G. e L. Cozza, Einaudi, Torino.

- SAVIGNY C. DE (1587), *Tableaux accomplis de tous les arts liberaux [...]*, par J. et F. de Gourmont, A Paris.
- SAVONAROLA G. (1955a), *Prediche sopra l'Esodo*, a cura di P. G. Ricci, 2 voll., Belardetti, Roma.
- ID. (1955b), *Prediche italiane ai fiorentini*, in C. Varese (a cura di), *Prosatori volgari del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli.
- ID. (1965), *Prediche sopra Aggeo con il Trattato circa il reggimento della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, Belardetti, Roma.
- ID. (1974), *Compendio di rivelazioni e Dialogus de veritate prophetica*, a cura di A. Crucitti, Belardetti, Roma.
- ID. (2000), *Contro gli astrologi*, a cura di C. Gigante, Salerno Editrice, Roma.
- SCALA B. (1888), *Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia*, in L. Stein, *Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", I, pp. 534-53.
- SCALICHIUS DE LIKA P. (1559), *Encyclopaediae, seu Orbis disciplinarum, tam sacrum, quam prophanarum, Epistemon*, per I. Oporinum, Basileae.
- SCALIGERO G. G. (1629), *Opus de Emendatione Temporum*, Typis Roverianis, Coloniae Allobrogum.
- SCALIGERO G. C. (1620), *Epistulae aliquot nunc primum vulgatae*, Typis R. Colomerii, Tolosae.
- SCHEDER H. (1493), *Liber chronicarum*, Anton Koberger, Nürnberg.
- SCHELLING F. W. J. (1991), *Le età del mondo*, a cura di T. Tatasciore, Guida, Napoli.
- ID. (2002), *Filosofia della Rivelazione*, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano.
- ID. (2006), *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano.
- SCHILLER F. (2016), *Kallias. Grazia e dignità*, a cura di D. Di Maio, S. Tedesco, Abscondita, Milano.
- ID. (2019), *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Aesthetica, Milano.
- SCHLEIERMACHER F. D. E. (1960), *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, vol. I, De Gruyter, Berlin.
- SCHMITT C. (1991), *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaeum*, cura editoriale di F. Volpi, trad. it. e postfazione di E. Castrucci, Adelphi, Milano (ed. or. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln 1950).
- SCHOPENHAUER A. (1980), *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. von Löhneysen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- ID. (2013), *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino.
- SCHOTT K. (1657), *Magia universalis naturae et artis*, Excudebat H. Pigrin, Heripoli.
- ID. (2000), *La Technica Curiosa*, saggio introduttivo di M. J. Gorman, N. Wilding,

- con uno studio linguistico e traduzioni annotate dal latino a cura di M. Son-
nino, prefazione di P. Galluzzi, Edizioni dell'Elefante, Roma.
- SÉAILLES G. (1883), *Essai sur le génie dans l'art*, Librairie Germer Baillière, Paris.
- Séfer Yeşirâ (2004) = *Sefer Yeşira. Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*, ed. by A. P. Hayman, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.
- SENECA L. A. (2000), *Lettere a Lucilio*, in Id., *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di A. Marastoni et al., Bompiani, Milano.
- ID. (2015), *Lettere a Lucilio*, introduzione, nuova traduzione e note di R. Marino, testo latino a fronte, Rusconi, Milano.
- SEPÚLVEDA J. GINÉS DE (1941), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, con una advertencia de M. Menendez y Pelayo, y un estudio por M. García-Pelayo, Fondo de Cultura Económica, México.
- ID. (2009), *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura e con un saggio introduttivo di D. Taranto, Quodlibet, Macerata.
- SERLIO S. (1545), *Il Primo libro d'Architettura. Le premier livre d'Architecture. Il Secondo Libro di Prospettiva. Le Second livre de Perspective*, mis en langue francoyse, par J. Martin, J. Barbé, A Paris.
- SHAFTESBURY A. A. COOPER, EARL OF (1699), *An Inquiry Concerning Virtue. In Two Discourses, viz. I. Of Virtue And the Belief of a Deity, II. Of the Obligations to Virtue*, Printed for A. Bell et al., London.
- ID. (2014), *Lettera sull'entusiasmo*, a cura di P. Zanardi, trad. it. di C. Paoletti, ETS, Pisa.
- SHAKESPEARE W. (2005), *The Oxford Shakespeare: The Complete Works*, general editors S. Wells, G. Taylor, Editors S. Wells et al., with Introductions by S. Wells, Clarendon Press, Oxford.
- SHARPE W. (1755), *A Dissertation upon Genius*, Bathurst, London.
- SIEYÈS E.-J. (1985), *Écrits politiques*, choix et présentation de R. Zapperi, Éditions des Archives Contemporaines, Paris.
- ID. (1989), *Che cos'è il Terzo stato?*, in E.-J. Sieyès, M. de Robespierre, J. de Maistre, *Pro e contro la Rivoluzione*, a cura di A. M. Rao, C. Calderisi, E. Rufi, introduzione di G. Galasso, Salerno Editrice, Roma.
- SIMANCAS D. DE (1575), *Iacobi Simancae Pacensis Episcopi De catholicis institutionibus liber*, In Aedibus Populi Romani.
- SMITH A. (1975), *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Biagiotti, UTET, Torino.
- ID. (1977), *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, trad. it. di F. Bartoli, C. Camporesi, S. Caruso, Mondadori, Milano.
- ID. (1982), *Lectures on Jurisprudence*, ed. by R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis.
- ID. (1985), *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. by J. C. Bryce, general ed. A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis.

- ID. (1989), *Lezioni di Glasgow*, introduzione e cura di E. Pesciarelli, trad. it. di V. Zompanti Oriani, Giuffrè, Milano.
- ID. (1995), *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di E. Lecaldano, Rizzoli, Milano.
- SOLDANI J. (2012), *Satire*, a cura di S. Dardi, introduzione di D. Romei, Società Editrice Fiorentina, Firenze.
- SOLIS Y RIVADENEYRA A. (1704), *Istoria della conquista del Messico della popolazione, e de' progressi nell'America settentrionale Conosciuta sotto nome di Nuova Spagna [...]*, Per A. Poletti, In Venezia.
- SOREL C. (1668), *La science universelle*, Dernier edition, reveuë et augmentée de plusieurs traitez de l'ancienne philosophie, et de la nouvelle et des methodes d'instruction, t. IV. *De l'Usage des Idées, ou de l'origine des Sciences et des Arts, et de leur Enchaînement*, Chez M. Bobin, & N. Le Gras, A Paris.
- SOTO D. DE (1569), *De iustitia et iure libri decem*, Apud G. Rouillium, Lugduni.
- SOZZINI L., SOZZINI F. (2020), *Le Explicationes giovannee*, a cura di M. Biagioni, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- SPALLANZANI L. (1792), *Viaggio alle Due Sicilie e in alcune parti dell'Appennino*, vol. I, nella Stamperia di B. Comini, Pavia.
- SPERONI S. (1542), *I dialogi di Messer Speron Sperone*. In casa de' figliuoli di Aldo. Con privilegio del Senato Veneto. In Vinegia.
- SPINOZA B. (1670) *Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot [...]*, Apud H. Künrath, Hamburgi [*i.e.* Amsterdam] (poi in Id., *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, vol. II, Winters, Heidelberg 1925).
- ID. (1924), *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, vol. III, C. Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg.
- ID. (1925), *Ethica*, in Id., *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, vol. II. C. Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg.
- ID. (1951), *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino.
- ID. (1980), *Trattato teologico-politico*, introduzione di E. Giancotti Boscherini, traduzione e commenti di A. Droetto *et al.*, a cura di E. Giancotti, Einaudi, Torino.
- ID. (1988), *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1999), *Tractatus politicus / Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa.
- ID. (2000), *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa.
- ID. (2001), *Trattato teologico-politico*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Dini, Bompiani, Milano.
- ID. (2007a), *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, Mondadori, Milano.
- ID. (2007b), *Lettera a Jelles*, in Id. (2007a).
- ID. (2007c), *Trattato teologico-politico*, in Id. (2007a).

- ID. (2007d), *Tractatus theologico-politicus / Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2009), *Etica*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2010), *Etica*, ed. critica del testo latino e trad. it. a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa.
- ID. (2011), *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano.
- ID. (2015), *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini, O. Proietti, nuova ed. riveduta e aggiornata, Mondadori, Milano.
- STAËL-HOLSTEIN A.-L.-G. NECKER DE (1943), *La Germania della signora di Staël*, con prefazione di P. P. Trompeo, De Silva, Torino.
- ID. (1991), *De la littérature*, éd. par G. Gengembre, J. Goldzink, GF-Flammarion, Paris.
- STIGLIANI T. (1995), *Mondo nuovo*, in M. Pieri (a cura di), *Il Barocco. Marino e la poesia del Seicento*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 653-89.
- STURM J. C. (1679), *De philosophia sectaria et electiva Dissertatio academica*, Literis H. Meyeri, Altdorff.
- SUÁREZ F. (1620), *De angelis*, in Id., *Pars secunda Summae theologiae de Deo rerum omnium Creatore. In tres praecipuos tractatus distributa [...]*, Sumptibus I. Cardon, et P. Cavellat, Lugduni.
- ID. (1861), *Disputationes metaphysicae*, in Id., *Opera omnia*, Tomus vigesimus quintus, Apud L. Vivès, Parisiis.
- SYDENHAM T. (1676), *Observationes Medicae circa morborum acutorum historiam et curationem*, Typis A. C. Impensis G. Kettliby, Londini.
- TAEGIO B. (1559), *La Villa*, Dalla stampa di F. Moscheni, In Melano.
- TAINE H. (1863), *Histoire de la littérature anglaise*, vol. I, Hachette, Paris.
- TALENTONI G. (1587), *Letzione [...], fatta da lui sopra 'l principio del Canzoniere del Petrarca [...]*, Per F. Giunti, In Fiorenza.
- TALON O. (1553), *Rhetorica*, Apud T. Paganum, Lugduni (1^a ed. 1548).
- TASSO T. (1587), *Il Secretario*, Per Vittorio Baldini, In Ferrara.
- ID. (1998), *Il Malpiglio ovvero della corte*, in Id., *Dialoghi*, a cura di G. Baffetti con saggio introduttivo di E. Raimondi, vol. II, Rizzoli, Milano, pp. 599-618.
- ID. (2009), *Gerusalemme liberata*, a cura di F. Tomasi, Rizzoli, Milano.
- TASSONI A. (1636), *Dieci Libri di Pensieri Diversi [...]*, Libro x: *Ingegni Antichi, e Moderni*, Appresso M. A. Brogiolo, In Venezia.
- TELESIO B. (1586), *Bernardini Telesii Consentini De rerum natura iuxta propria principia, IX libri [...]*, Apud Horatium Salvianum, Neapoli.
- ID. (1974), *De rerum natura libri IV-VI*, testo, prefazione, traduzione e note a cura di L. De Franco, Casa del Libro, Cosenza.
- ID. (1976), *De rerum natura libri VII-VIII-IX*, testo critico e trad. it. di L. De Franco, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1981), *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur. Contra*

- Galenum*, in Id., *Varii de naturalibus rebus libelli*, testo critico a cura di L. De Franco, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (2013), *De rerum natura iuxta propria principia, libri IX*, introduzione e indice analitico di G. Giglioni, premessa di N. Ordine, Carocci, Roma.
- TENNEMANN W. G. (1829), *Manuel de l'histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand de Tennemann par V. Cousin, t. I, Sautetlet, Paris.
- TESAURO E. (1655), *Il Cannocchiale Aristotelico, O sia Idea delle argutezze heroiche Vulgarmente chiamate Imprese Et di tutta l'arte simbolica, et lapidaria Contenente ogni genere di Figure, et Inscritzioni Espressive di Arguti, et Ingegnosi Concetti [...]*, Presso P. Baglioni, In Venetia.
- The Great Parchment* (2004) = *The Great Parchment. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, ed. by G. Busi with S. M. Bondoni, S. Campanini, Aragno, Torino 2004.
- Theophrastus redivivus* (1981) = *Theophrastus redivivus*, ed. prima e critica a cura di G. Canziani, G. Paganini, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1981 (poi Franco-Angeli, Milano 1983).
- Theophrastus redivivus* (1982) = *Theophrastus redivivus*, ed. prima e critica a cura di G. Canziani, G. Paganini, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- THOMASIIUS C. (1688), *Introductio ad philosophiam aulicam, seu Lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi, ubi ostenditur media inter praejudicia Cartesianorum, et ineptias Peripateticorum, veritatem inveniendi via*, Addita est U. Huberi J.Cti Franequerani *Oratio de paedantismo*, Apud Autorem, Lipsiae.
- ID. (1938), *De praejudiciis oder von den Vorurteilen*, in F. Brüggemann (Hrsg.), *Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung. Christian Thomasius und Christian Weise*, Verlag von P. Reclam jun., Leipzig (II. Auf.), pp. 30-42.
- TIMONI E. (1714), *An Account, or History, of the Procuring the Smallpox by Incision, or Inoculation; as it Has for Some Time Been Practised at Constantinople*, in "Philosophical Transactions of the Royal Society of London", XXIX, 339, pp. 72-82.
- TOCQUEVILLE A. DE (1986), *Œuvres complètes*, éd. définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer, vol. VII: *Correspondance étrangère d'Alexis de Tocqueville: Amérique, Europe continentale*, vol. établi par F. Mélonio, L. Queffélec, A. Pleasance; soumis pour contrôle et approbation à J.-C. Lamberti, D. Lee, Gallimard, Paris.
- TOLOMEO C. (1475), *Cosmographia*, trad. J. Angelus, ed. A. Vadius, B. Picardus, ab Hermano Levilapide, Vicenciae.
- TOMITANO B. (1546), *Ragionamenti della lingua toscana*, per G. de Farri & fratelli, al segno del Griffio, In Venetia.
- TOMMASEO N., BELLINI B. (1861), *Dizionario della lingua italiana*, vol. I, dalla Società L'Unione Tipografico-Editrice, Torino.
- ID. (1869a), *Dizionario della lingua italiana*, vol. II, 2, dalla Società L'Unione Tipografico-Editrice, Torino.

- ID. (1869b), *Genio*, in Id., *Dizionario della lingua italiana*, vol. II, 2, dalla Società L'Unione Tipografico-Editrice, Torino.
- TOMMASO D'AQUINO (1949), *Opuscula philosophica*, ad fidem codicum restituit ac edidit J. Perrier, P. Lethielleux, Paris.
- ID. (1981), *La politica dei principi cristiani*, trad. it. di R. Tamburrini, prefazione di G. Vannoni, introduzione e note del P. T. S. Centi, Cantagalli, Siena.
- ID. (1998), *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, vol. II: *Libri 6-10*, introduzione, traduzione e glossario a cura di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- ID. (2004), *Commento alla Metafisica di Aristotele*, vol. I: *Libri 1-4*, traduzione e introduzione a cura di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- ID. (2014a), *La Somma Teologica*, testo latino dell'edizione Leonina, trad. it. a cura dei Frati domenicani, introduzione di G. Barzaghi, vol. I: *Prima parte*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- ID. (2014b), *La Somma Teologica*, testo latino dell'edizione Leonina, trad. it. a cura dei Frati domenicani, introduzione di G. Barzaghi, vol. III: *Seconda parte, seconda sezione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- ID. (2017), *Commento agli Analitici posteriori di Aristotele*, vol. II: I, 25-44; II, 1-20, traduzione e note di D. Didero, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- TORRENTIUS L. [VAN DER BEKE L.] (1608), *Q. Horatius Flaccus, cum erudito Laevini Torrentii commentario, nunc primum in lucem edito. Item P. Nannii Alcmariani in artem poeticam*, Ex officina Plantiniana, Apud I. Moretum, Antverpiae.
- TORTELLI G. (1471), *De orthographia*, Per N. Ienson Gallicum Venetiis feliciter impressum.
- TOSCHI D. (1605), *Practicarum conclusionum iuris in omni Foro frequentiorum [...]*, t. II, Ex Typographia Stephani Paulini, Romae.
- TRAMATER (1834), *Genio*, in *Vocabolario Universale Italiano*, vol. III, Tramater, Napoli.
- Trattato dei tre impostori* (1994) = *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, a cura di S. Berti, prefazione di R. H. Popkin, Einaudi, Torino 1994.
- TRAVERSARI A. (1759), *Latinae epistolae*, a domno Petro Canneto abbate Camaldulensi in libros XXV tributae variorum opera distinctae, et observationibus illustratae, Ex typographio Caesareo, Florentiae.
- TUCIDIDE (1982), *Le storie*, a cura di G. Donini, UTET, Torino.
- TURGOT A. R. J. (1913a), *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, in Id., *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, avec biographie et notes par G. Schelle, t. I, Librairie F. Alcan, Paris, pp. 214-35.
- ID. (1913b), *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, in Id., *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, avec biographie et notes par G. Schelle, t. I, Librairie F. Alcan, Paris, pp. 275-341.

- ID. (1978), *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, scritti a cura di R. Finzi, Einaudi, Torino.
- VALADÉS D. (1579), *Rhetorica Christiana ad concionandi, et orandi usum accommodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis; quae quidem, ex Indorum maxime deprompta sunt historiis [...]*, Apud P. Petrutium, Perusiae.
- VALERIANO P. (1556), *Hieroglyphica, sive, De sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis commentarij*, M. Isengrin, Basileae.
- VALERIO MASSIMO (1972), *Fatti e detti memorabili*, a cura di L. Rusca, Rizzoli, Milano.
- VALLA L. (1982), *Repastinatio dialectice et philosophie*, aeditit G. Zippel, 2 voll., in aedibus Antenoreis, Patavii.
- ID. (2012), *Dialectical Disputations*, edited and translated by B. P. Copenhaver, L. Nauta, vol. I, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- VANINI G. C. (1615), *Amphitheatrum aeternae providentiae diuino-magicum. Christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum. Aduersus veteres Philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos, et Stoicos*, Apud Viduam A. de Harsy, ad insigne Scuti Coloniensis, Lugduni.
- ID. (1616), *De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis. Libri quatuor*, Apud A. Perier, Lutetiae.
- ID. (2010), *Tutte le opere*, monografia introduttiva, testo critico e note di F. P. Raimondi, trad. it. di F. P. Raimondi, L. Crudo, appendici di M. Carparelli, Bompiani, Milano.
- VARCHI B. (1549), *Due lezioni [...], nella prima delle quali si dichiara un Sonetto di M. Michelagnolo Buonarroti. Nella seconda si disputa quale sia piu nobile arte la Scultura, o la Pittura, con una lettera d'esso Michelagnolo, et piu altri Eccellentiss. Pittori, et Scultori, sopra la Quistione sopradetta*, Appresso L. Torrentino, In Fiorenza.
- ID. (1998), *Lezione della maggioranza delle arti*, in B. Varchi, V. Borghini, *Pittura e scultura nel Cinquecento*, a cura di P. Barocchi, Sillabe, Livorno, pp. 7-59.
- VARCHI B., BORGHINI V. (1998), *Pittura e scultura nel Cinquecento*, a cura di P. Barocchi, Sillabe, Livorno.
- VASARI G. (1848), *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architetti* scritte da Giorgio Vasari, con nuove annotazioni e supplementi per cura di F. Ranalli, vol. II, Per V. Batelli e Compagni, Firenze.
- ID. (1966-87), *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, testo a cura di R. Bettarini, commento secolare a cura di P. Barocchi, 6 voll., Sansoni-SPES, Firenze.
- ID. (1967), *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, testo a cura di R. Bettarini, commento secolare a cura di P. Barocchi, vol. II, Sansoni, Firenze.
- ID. (1976), *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, testo a cura di R. Bettarini, commento secolare a cura di P. Barocchi, vol. IV, SPES, Firenze.

- ID. (1984), *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, testo a cura di R. Bettarini, commento secolare a cura di P. Barocchi, vol. V, SPES, Firenze.
- ID. (1986), *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri, nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino, Firenze 1550*, a cura di L. Bellosi, A. Rossi, presentazione di G. Previtali, Einaudi, Torino.
- ID. (1987), *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, testo a cura di R. Bettarini, commento secolare a cura di P. Barocchi, vol. VI, SPES, Firenze.
- VAUGHAN T. (1650), *Anthroposophia Theomagica: Or A Discourse of the Nature of Man and his State after Death; Grounded on his Creator's Proto-Chimistry and verifi'd by a practicall Examination of Principles in the Great World. By Eugenius Philalethes*, Printed by T. W for H. Blunden, London.
- ID. (1652), *The Fame and Confession of the Fraternity of R: C: Commonly, of the Rosie Cross. With A Preface annexed thereto, and a short Declaration of their Physicall Work. By Eugenius Philalethes*, Printed by J. M. for G. Calvert, London.
- ID. (1984), *The Works of Thomas Vaughan*, ed. by A. Rudrum, J. Drake-Brockman, Clarendon Press, Oxford.
- VELLUTELLO A. (2006), *La Comedia di Dante Aligieri con la Nova Esposizione*, a cura di D. Pirovano, 2 voll., Salerno Editrice, Roma.
- Vernia, Canon. Lat. Misc. 506 = N. Vernia, *Quaestio de regressu*, in Id., *Expositio in Posteriorum librum priorem*, Oxford, Bodleian Library, Canon. Lat. Misc. 506, ff. 224r-241r: 239r-240r.
- VESPUCCI A. (1991), *Il mondo nuovo. A Lorenzo di Piero de' Medici (1503)* in C. Colombo, A. Vespucci, *Cieli nuovi e terra nuova. Le lettere della scoperta*, a cura di V. H. Beonio-Brocchieri, Archinto, Milano, pp. 53-65.
- VICO G. (1953a), *De antiquissima Italorum sapientia*, in Id., *Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli, pp. 243-308.
- ID. (1953b), *Principj di Scienza nuova (1744)*, in Id., *Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli, pp. 365-905.
- ID. (1953c), *De nostri temporis studiorum ratione*, in Id., *Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli, pp. 169-242.
- ID. (1953d), *Lettera a Francesco Saverio Estevan (12 gennaio 1729)*, in Id., *Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli, pp. 133-9.
- ID. (1953e), *Autobiografia*, in Id., *Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli, pp. 3-24.
- ID. (1971), *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de' Letterati d'Italia" (1712)*, in Id., *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze.
- ID. (1977), *La scienza nuova* (ed. del 1744), a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano.
- ID. (1990), *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (ed. del 1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, vol. I, Mondadori, Milano.
- ID. (1992), *Principi di scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Mondadori, Milano.

- ID. (2005), *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano.
- ID. (2012a), *De nostri temporis studiorum ratione*, ed. elettronica a cura di L. Pica Ciamarra, in “Laboratorio dell’ISPF”, IX. 1-2, pp. 6-44 (http://www.ispf-lab.cnr.it/2012_1-2_101.pdf).
- ID. (2012b), *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna, V. Vitiello, Bompiani, Milano.
- ID. (2013), *La scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini, M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- VILLANI G. (1990a), *Nuova cronica*, ed. critica a cura di G. Porta, vol. I, Fondazione Pietro Bembo-Guanda, Milano-Parma.
- ID. (1990b), *Nuova cronica*, ed. critica a cura di G. Porta, vol. II, Fondazione Pietro Bembo-Guanda, Milano-Parma.
- ID. (1990c), *Nuova cronica*, ed. critica a cura di G. Porta, vol. III, Fondazione Pietro Bembo-Guanda, Milano-Parma.
- VILLEMANDY P. DE (1685), *Manuductio ad philosophiae aristoteleae, epicureae et cartesianae parallelismum* [...], Apud H. Wetstenium et Desbordes, Amstelodami.
- VINNEN A. (1712), *In quatuor libros Institutionum imperialium commentarius Academicus, et Forensis*, Editio novissima, iuxta exemplar Lugdunense correctae: praeterea aucta Indicibus Decisionum, et Constitutionum Imperatoris Justiniani, et insuper aliorum Imperatorum, nec non Legum ac Senatus consultorum Veterum et c., Apud Paulum Balleonium, Venetiis.
- VINNEN A., SALA J. (1786), *Vinnius castigatus, atque ad usum tironum hispanorum accommodatus: in quorum gratiam hispanae leges opportunioribus locis traduntur*, t. II [...], Ex praelo Josephi et Thomae de Orga, Valentiae Edetanorum.
- VITORIA F. DE (1991), *Political Writings*, ed. by A. Pagden, J. Lawrence, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1996), *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, edizione italiana e traduzione di A. Lamacchia, Levante, Bari.
- VITRUVIO POLLIONE M. (1556), *I dieci libri dell’architettura di M. Vitruvio tradutti et commentati da Monsignor Barbaro eletto patriarca d’Aquilleggia*, per F. Marcolini, in Vinegia.
- ID. (1975), *Vitruvio e Raffaello. Il De architectura di Vitruvio nella traduzione inedita di Fabio Calvo ravennate*, a cura di V. Fontana, P. Morachiello, Officina, Roma.
- ID. (1997), *De architectura*, a cura di P. Gros, Einaudi, Torino.
- VOLNEY C.-F. DE CHASSEBOEUF, COMTE DE (1989a), *Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, in Id., *Œuvres*, Fayard, Paris, t. I, pp. 165-439.
- ID. (1989b), *Leçons d’histoire*, in Id., *Œuvres*, Fayard, Paris, t. I, pp. 501-622.
- VOLTAIRE [AROUET F.-M.] (1831), *Conclusion et examen de ce tableau historique*, in Id., *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, t. XLI, Chez Lefèvre, A Paris, pp. 24-37.
- ID. (1877), *Œuvres complètes de Voltaire*, nouvelle édition, avec notices, préfaces,

- variantes, table analytique, les notes de tous les commentateurs et des notes nouvelles conforme pour le texte à l'édition de Beuchot, enrichie des découvertes les plus récentes [...], vol. VIII, Garnier, Paris.
- ID. (1878), *Œuvres complètes de Voltaire*, nouvelle édition, avec notices, préfaces, variantes, table analytique, les notes de tous les commentateurs et des notes nouvelles conforme pour le texte à l'édition de Beuchot, enrichie des découvertes les plus récentes [...], vol. XI, Garnier, Paris.
- ID. (1937), *Traité de Métaphysique* (1734), reproduced from the Kehl text, with preface, notes and variants by H. Temple Patterson, Manchester University Press, Manchester.
- ID. (1961) *Lettres philosophiques. XXV^e Lettre. Sur les Pensées de M. Pascal*, in *Mélanges de Voltaire*, préface par E. Berl, texte établi et annoté par J. van den Heuvel, Gallimard, Paris.
- ID. (1963a), *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, éd. par R. Pomeau, t. I, Garnier, Paris.
- ID. (1963b), *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, éd. par R. Pomeau, t. II, Garnier, Paris.
- ID. (1967), *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni (Essai sur les mœurs et l'esprit des nations)*, a cura di M. Minerbi, prefazione di M. Pavan, vol. II, Club del Libro, Milano.
- ID. (1973), *Lettera a Etienne-Nôel Damilaville (1^o aprile 1766)*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. CXIV: *Correspondence and Related Documents, 30, January-September 1766, Letters D13078-D13595*, definitive edition by T. Besterman, Voltaire Foundation, Oxford.
- ID. (1995a), *Dizionario filosofico*, ed. condotta sul testo critico, a cura di M. Bonfantini, con uno scritto di G. Lanson, Einaudi, Torino.
- ID. (1995b), *Apocalypse*, in Id. (1995a), pp. 35-8.
- ID. (2006), *Inferno*, in Id., *Dizionario filosofico*, ed. condotta sul testo critico, a cura di M. Bonfantini, con uno scritto di G. Lanson, Einaudi, Torino (4^a ed.).
- ID. (2020), *Dizionario filosofico*, introduzione di M. Moneti, trad. it. di M. Binazzi, Garzanti, Milano (10^a ed.).
- VOSSIUS G. J. [VOSS G. J.] (1641), *De Theologia Gentili et Physiologia Christiana; sive De Origine ac Progressu Idolatriæ, ad veterum gesta, ac rerum naturam, reductæ [...]*, Apud I. et C. Blæu, Amsterdami.
- ID. (1650), *De universæ matheseos natura et constitutione liber, cui subiungitur chronologia mathematicorum*, Ex typographeio I. Blæu, Amstelaedami.
- ID. (1657), *De philosophia et philosophorum sectis libri II*, vol. II, Apud A. Vlacq, Haggæ Comitiss.
- ID. (1666), *De vitiis sermonis, et glossematis latino-barbaris libri quatuor*, Sumptibus C. Wæchtleri, Typis B. C. Wustii, Francofurti.

- WALDSEEMÜLLER M. (1507) *Universalis Cosmographia secundum Ptholomaei traditionem et Americi Vespucii alioru[m]que lustrationes*, Saint-Dié-des-Vosges.
- WEBSTER J. (1677), *The Displaying of Supposed Witchcraft, Wherein is affirmed that there are many sorts of Deceivers and Impostors, and Divers persons under a passive Delusion of Melancholy and Fancy [...]*, Printed by J. M., London.
- WHISTON W. (1696), *A New Theory of the Earth, From its Original, to the Consummation of All Things [...]*, Printed by R. Roberts, London.
- WORTLEY MONTAGU M. (1994), *The Turkish Embassy Letters*, Introduction by A. Desai, Text edited and annotated by M. Jack, W. Pickering, London.
- YOUNG E. (1759), *Conjectures on Original Composition*, Dodsley, London.
- ID. (2008), *Congettura sulla composizione originale*, a cura di F. Carboni, prefazione di M. A. Rigoni, Book, Ro Ferrarese.
- ZABARELLA J. (1578a), *De methodis libri quatuor; Liber de regressu*, in Id., *Opera logica*, Apud P. Meietum, Venetiis (rist. anast. a cura di C. Vasoli, CLUEB, Bologna 1985).
- ID. (1578b), *Liber de regressu*, in Id., *Opera logica*, Apud P. Meietum, Venetiis, pp. 322-34.
- ZAHN-HARNACK A. VON (1951), *Adolf von Harnack*, De Gruyter, Berlin.
- ZANCHI G. (1591), *De operibus Dei intra spacium sex dierum creatis opus: tres in partes distinctum*, Typis M. Harnisii, Neostadii Palatinorum.
- ZARA A. (1615), *Anatomia ingeniorum et scientiarum sectionibus quatuor comprehensa*, Ex Typographia A. Dei, et Fratrum, Venetiis.
- ZEDLER J. H. (1733), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste [...]*, vol. IV, J. H. Zedler, Halle und Leipzig (rist. anast. Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz 1961).
- ID. (1734), *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste [...]*, vol. VIII, J. H. Zedler, Halle und Leipzig (rist. anast. Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz 1961).
- ZIMARA M. A. (1547), *Theoremata seu memorabilium propositionum limitationes*, Apud H. Scotum, Venetiis.
- Zohar (1978) = *Séfer ha-zóhar*, ed. by R. Margaliot, 5 voll., Mossad ha-Rav Kook, Jerusalem 1978.
- ZORZI F. (1525), *De harmonia mundi totius Cantica tria*, In aedibus B. de Vitalibus, Venetiis.
- ID. (2010), *L'armonia del mondo*, a cura di S. Campanini, Bompiani, Milano.
- ZUCCARI F. (1961), *L'Idea de' Pittori, Scultori et Architetti*, in *Scritti d'arte di Federico Zuccaro*, a cura di D. Heikamp, Olschki, Firenze.
- ZWINGER T. (1577), *Methodus apodemica in eorum gratiam, qui cum fructu in quocunque tandem vitae genere peregrinari cupiunt*, E. Episcopii opera, Basileae.

Bibliografia

- ABBATTISTA G. (1989), *Un dibattito settecentesco sulla storia universale. (Ricerche sulle traduzioni e sulla circolazione della Universal History)*, in "Rivista storica italiana", CI.III, dicembre, pp. 614-95.
- ABOUT I., DENIS V. (2010), *Histoire de l'identification des personnes*, La Découverte, Paris.
- ABRAVANEL R. (2013), *Meritocrazia. 4 proposte concrete per valorizzare il talento e rendere il nostro paese più ricco e più giusto*, prefazione di F. Giavazzi, Garzanti, Milano (1ª ed. 2008).
- ADAMO P. (1998), *La libertà dei santi. Fallibilismo e tolleranza nella rivoluzione inglese 1640-1649*, FrancoAngeli, Milano.
- ADAMS R. P. (1962), *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War, and Peace, 1496-1535*, University of Washington Press, Seattle.
- ADKINS A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford.
- ADSHEAD S. A. M. (1988), *China in World History*, St. Martin's Press, New York.
- AERTSEN J. A., EMERY K., SPEER A. (2001), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, De Gruyter, Berlin.
- AGAMBen G. (2004), *Genius*, Nottetempo, Roma.
- ID. (2009), *Introduzione*, in G. Agamben, E. Coccia (a cura di), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza, Vicenza, pp. 1-14.
- AGLIETTI M. (2016), *L'élite degli stranieri. Una città di porto nella seconda metà del Settecento: il caso di Livorno*, in M. Aglietti, A. Franganillo Álvarez, J. A. López Anguita (a cura di), *Élites e reti di potere. Strategie d'integrazione nell'Europa di età moderna*, Pisa University Press, Pisa, pp. 87-101.
- ID. (2020), *Sulle tracce del cittadino tra «naturali» e «forestieri». Brevi note sull'appartenenza degli individui nell'Europa di età moderna*, in G. Francesconi, L. Mannori (a cura di), *Appartenere alla città. Cittadini e cittadinanza a Pistoia dall'età comunale all'Ottocento*, Giornata di studi (18 marzo 2017), Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia, pp. 37-57.
- AGO R. (1994), *Giovani nobili nell'età dell'assolutismo*, in G. Levi, J.-C. Schmitt

- (a cura di), *Storia dei giovani*, vol. I: *Dall'antichità all'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, pp. 375-426.
- ID. (1998), *Economia barocca. Mercato e istituzioni nella Roma del Seicento*, Donzelli, Roma.
- ID. (a cura di) (2002), *The Value of the Norm. Legal Disputes and the Definition of Rights / Il valore delle norme. Controversie legali e definizione dei diritti*, Biblink, Roma.
- ID. (2006), *Il gusto delle cose. Una storia degli oggetti nella Roma del Seicento*, Donzelli, Roma.
- AGOST CANÓS R., AR ROUZ D. (dir.) (2021), *Traductologie, terminologie et traduction*, Garnier, Paris.
- AGOSTINI I. (2008), *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Editori Riuniti University Press, Roma.
- ID. (2010), *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Mondadori-Le Monnier, Milano-Firenze.
- ID. (2021), *Instar venti, vel ignis, vel aetheris. Dall'Aristotele degli Essais all'Aristotele delle Meditationes*, in I. Agostini, V. Carraud (eds.), *Cartesius edoctus*, Brepols, Turnhout, pp. 15-30.
- AKAR P. (2013), *Concordia: un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*, PUPS, Paris.
- ALBANESE C. (2013), *Il feticcio della meritocrazia*, prefazione di A. Illuminati, manifestolibri, Roma.
- ALBRECHT M. (1995), *Sekte*, in J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IX, Schwabe, Basel, *ad vocem*.
- ALESSI G. (1979), *Prova legale e pena. La crisi del sistema tra evo medio e moderno*, Jovene, Napoli.
- ID. (2001), *Il processo penale. Profilo storico*, Laterza, Roma-Bari.
- ALFANI G., BARBOT M. (a cura di) (2009), *Ricchezza, valore, proprietà in età preindustriale, 1400-1850*, Marsilio, Venezia.
- ALLEGRI L. (2011), *Teatro e spettacolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.
- ALLEN M. J. B. (1982), *Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides*, in "The Journal of Medieval and Renaissance Studies", 12, pp. 19-44.
- ID. (1989), *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- ID. (2007), «*Quisque in sphaera sua*». *Plato's Statesman, Marsilio Ficino's Platonic Theology, and the Resurrection of the Body*, in "Rinascimento", II s., XLVII, pp. 25-48.
- ALMÁSI G. (2018), *Machiavelli's Scientific Method: A Common Understanding of his Novelty in the Sixteenth Century*, in "History of European Ideas", XLIV.8, pp. 1019-45.
- ALMOND P. C. (1993), *Henry More and the Apocalypse*, in "Journal of the History of Ideas", LIV.2, pp. 189-200.

- ALOÈ C. (2016), *Gomitoli letterari nel Mondo nuovo di Tommaso Stigliani*, in "Itaque", XIX, pp. 265-97.
- ALONZI L. (2012), *Economia e finanza nell'Italia moderna. Rendite e forme di censo (secoli XV-XX)*, Carocci, Roma.
- ALTHUSSER L. (1992), *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (2006), *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure de 1955 à 1972*, texte établi, annoté et présenté par F. Matheron, Seuil, Paris.
- ALTINI C. (2012), *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa.
- ID. (2014), *Potenza/atto*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2015), *Progresso*, Edizioni della Normale, Pisa.
- ALVAREDO F. et al. (coord.) (2019), *Rapporto mondiale sulle disuguaglianze nel mondo 2018*, trad. it. di L. Matteoli, La Nave di Teseo, Milano (ed. or. *World Inequality Report 2018*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2018).
- AMATO B. (2006), *Spazio*, in E. Canone, G. Ernst (dir.), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, vol. I: *Giornate di studi 2001-2004*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, pp. 151-65.
- AMBROSETTI G. (1963), *La storia del diritto naturale nella storia dell'Occidente*, in "Jus. Rivista di scienze giuridiche", XVI, pp. 318-28.
- AMELANG J. S. (1998), *The Flight of Icarus. Artisan Autobiography in Early Modern Europe*, Stanford University Press, Stanford.
- AMIR L. (2019), *Philosophy, Humor, and the Human Condition. Taking Ridicule Seriously*, Palgrave Macmillan, Cham.
- AMMANNATI F., NUOVO A. (2017), *Investigating Book Prices in Early Modern Europe: Questions and Sources*, in "JLIS.it", 8.3, pp. 1-25 (<https://www.jlis.it/index.php/jlis/article/view/123>).
- AMOROSO L. (2008), *Ratio & aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, ETS, Pisa.
- AMRAM D. W. (1909), *The Makers of Hebrew Books in Italy*, J. H. Greenstone, Philadelphia.
- AMUNDSEN D. W. (1977), *Medical Deontology and Pestilential Disease in the Late Middle Ages*, in "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences", XXXII.4, pp. 403-21.
- ANDO C., SULLIVAN W. P. (eds.) (2020), *The Discovery of the Fact*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- ANDREATTA M., CAMPANINI S. (2008), *Bibliographia Mithridatica*, in M. Perani (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*, Atti del Convegno internazionale (Caltabellotta, 23-24 ottobre 2004), Officina di Studi Medievali, Palermo, pp. 241-57.
- ANDREOZZI D. (2016), *Frantumì. Cittadinanze, diritti e spazi dall'Antico regime*

- alla crisi globale*, in D. Andreozzi, S. Tonolo (a cura di), *La cittadinanza molteplice. Ipotesi e comparazioni*, EUT, Trieste, pp. 9-23.
- ANGELINI A. (2008), *Metodo ed Enciclopedia nel Cinquecento francese*, 2 voll., Olshki, Firenze.
- ID. (2012), *Tout le savoir du monde. Aux origines de l'Encyclopédie moderne*, suivi de l'édition critique de *Tableaux accomplis de tous les arts libéraux* par Christofle de Savigny, Éditions Manucius, Paris.
- ID. (2015), *Ingenium e tēchne tra Leonardo da Vinci e Giordano Bruno*, in "Studi filosofici", XXXVIII, pp. 61-81.
- ID. (2017), *Matematica e immaginazione nel Rinascimento*, Editrice Bibliografica, Milano.
- ANGELINI E. (2007), *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, ETS, Pisa.
- ANGELOZZI G. (1986), *Interpretazioni della penitenza sacramentale in età moderna*, in "Religioni e Società", II, pp. 73-87.
- ANSALDI S. (2013), *L'imagination fantastique: images, ombres et miroirs à la Renaissance*, Les Belles Lettres, Paris.
- ANSELM G. M., FAZION P. (1984), *Machiavelli, l'Asino e le bestie*, CLUEB, Bologna.
- ANZELEWSKY F. (1991), *Albrecht Dürer. Das malerische Werk*, zweite verbesserte Auflage, vol. I, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin.
- APEL K. O. (1975), *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, trad. it. di L. Tosti, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn 1963).
- APOLITO P. (1993), *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (1994), *Festa*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, *ad vocem*.
- APOLLONIO S., CARPARELLI M., FAZIO D. M. (2019), *Giulio Cesare Vanini nella cultura filosofica francese del Seicento e del Settecento. Dal «Libertinisme érudit» all'Illuminismo*, La Scuola di Pitagora, Napoli.
- ARASSE D. (2019), *L'uomo in prospettiva. I primitivi italiani*, trad. it. di L. Bianco, Einaudi, Torino (ed. or. *L'Homme en perspective. Les primitifs d'Italie*, Hazan, Paris 2008).
- ID. (2020), *L'uomo in gioco. I genî del Rinascimento*, trad. it. di L. Bianco, Einaudi, Torino (ed. or. *L'Homme en jeu. Les génies de la Renaissance*, Hazan, Paris 2008).
- ARBIB D. (2017), *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (dir.) (2019), *Les Méditations métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Vrin, Paris.
- ARCANGELI A. (2018), *Free Time*, in *Encyclopedia of Early Modern History*, vol. v, Brill, Leiden, pp. 619-23.

- ARDUINI S., CARMIGNANI I. (a cura di) (2019), *L'arte di esitare. Dodici discorsi sulla traduzione*, prefazione di E. Ferrero, Marcos Y Marcos, Milano.
- ARGAN G. C. (1956), *Il 'realismo' nella poetica del Caravaggio*, in G. C. Argan et al., *Scritti di storia dell'arte in onore di Lionello Venturi*, vol. II, De Luca, Roma, pp. 25-41.
- ARICI F. (2007), *L'Angelicus principatus e l'angelo communitatis nella scolastica dei secoli XVI-XVII*, in *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, Morcelliana, Brescia, pp. 179-204.
- ARIÈS P. (1994), *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, Paris 1960).
- ARIEW R., GRENE M. (1995), *Ideas, in and before Descartes*, in "Journal of the History of Ideas", LVI.1, pp. 87-106.
- ARIKHA N. (2009), *Gli umori. Sangue, flemma, bile*, trad. it. di G. Bernardi, Bompiani, Milano (ed. or. *Passions and Tempers: A History of the Humours*, Harper Collins, New York 2007).
- ARMOGATHE J.-R. (1984), *Note brève sur le vocabulaire de l'âme au dix-septième siècle*, in M. Fattori, M. L. Bianchi (a cura di), *Spiritus*, Atti del IV Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983), Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 325-31.
- ID. (dir.) (1989), *Le Grand Siècle et la Bible*, Beauchesne, Paris.
- ID. (1998), *Proofs of the Existence of God*, in D. Garber, M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 305-30.
- ID. (2007), *La nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVII^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ARMOGATHE J.-R., CARRAUD V. (éds.) (2003), *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, Conte, Lecce (www.cartesius.net).
- ARNAUDO M. (2006), *Un Inferno barocco: Dante, Stigliani, Marino e l'intertestualità*, in "Studi secenteschi", XLVII, pp. 89-104.
- ID. (2009), *L'altra dissimulazione: Accetto, Pallavicino, Machiavelli*, in "Italica", LXXXVI.3, pp. 488-99.
- ARRIGHI G. (a cura di) (1967), *Un estratto dal De visu di M^o Grazia de' Castellani (dal Codice Ottoboniano latino 3307 della Biblioteca Apostolica Vaticana)*, in "Atti della Fondazione Giorgio Ronchi", XXII, pp. 44-58.
- ID. (a cura di) (1970), *La pratica di geometria dal codice Ashburnham 361 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze*, Giunti-Barbèra, Firenze.
- ARTIÈRES P. et al. (2011), *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, Presses Universitaires de Caen, Caen.
- ASCHERI M. (2012), *La cittadinanza o le cittadinanze nella città medievale italiana?*, in A. De Vincentiis (a cura di), *Roma e il papato nel Medioevo. Studi in onore di Massimo Miglio*, vol. I: *Percezioni, scambi, pratiche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 175-83.

- ASHCROFT J. (ed.) (2017), *Albrecht Dürer. Documentary Biography*, vol. 1, Yale University Press, New Haven-London.
- ASHLEY B. M. (2013), *Anthropology: Albert the Great on the Cogitative Power*, in I. M. Resnick (ed.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leiden-Boston, pp. 299-324.
- ASLANYAN A. (2021), *I funamboli della parola. Le traduzioni che hanno cambiato la storia*, trad. it. di E. Griseri, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *Dancing on Ropes: Translators and the Balance of History*, Profile Books, London).
- ASSUNTO R. (2018), *Commento ad alcune pagine del Convivium religiosum di Erasmo da Rotterdam*, in L. Ricca (a cura di), *Conversazioni Naturali. In memoria di Gianni Scalia*, in "I Quaderni di PsicoArt. Rivista di Arte e Psicologia", 8, pp. 53-64.
- ASTUTI G. (1961), *Contratto (dir. interm.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. IX, Giuffrè, Milano, pp. 759-84.
- ATTOLINI G. (1988), *Teatro e spettacolo nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari.
- AUCANTE V. (2000), *Le commencement de l'union de l'âme et du corps*, in R. Descartes, *Écrits physiologiques et médicaux*, présentation, textes, traduction, notes et annexes de V. Aucante, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 219-21.
- AUERBACH E. (1963), *Introduzione alla filologia romanza*, trad. it. di M. R. Massei, Einaudi, Torino (ed. or. *Introduction aux études de philologie romane*, Klostermann, Frankfurt am Main 1949).
- ID. (1999), *Studi su Dante*, trad. it. di M. L. De Pieri Bonino, D. Della Terza, Feltrinelli, Milano (14^a ed.; 1^a ed. 1963).
- AVERINCEV S. S. (1994), *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, trad. it. di R. Belletti, Donzelli, Roma.
- AVESANI R. (1970), *La professione dell'umanista' nel Cinquecento*, in "Italia medioevale e umanistica", XIII, pp. 205-32.
- BABB L. (1951), *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, Michigan State College Press, East Lansing.
- BABEL R., PARAVICINI W. (2005), *Grand Tour. Adeliges Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*, Akten der internationalen Kolloquien in der Villa Vigoni 1999 und im Deutschen Historischen Institut Paris 2000, J. Thorbecke, Ostfildern.
- BACCHELLI F. (2001), *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Olschki, Firenze, pp. 36-51.
- BACCI M. (2008), *La Madonna della Misericordia individuale*, in "Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia", XXI, n.s., 7, pp. 171-95.
- BACHTIN M. M. (1979), *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, trad. it. di M. Romano, Einaudi, Torino (ed. or. *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renessansa*, Izdatel'stvo Chudožestvennaja literatura, Moskva 1965).
- BACZKO B. (1979), *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche*

- nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino (ed. or. *Lumières de l'utopie*, Payot, Paris 1978).
- ID. (1999), *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, trad. it. di P. Virno, manifestolibri, Roma (ed. or. *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Gallimard, Paris 1997).
- BADALONI N. (1984), *Introduzione a Vico*, Laterza, Roma-Bari.
- BAINTON R. H. (1970), *Erasmus della cristianità*, introduzione di A. Rotondò, Sansoni, Firenze (ed. or. *Erasmus of Christendom*, C. Scribner's Sons, New York 1969).
- BAKER K. M. (2001), *Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France*, in "The Journal of Modern History", LXXIII.I, pp. 32-53.
- BALDWIN G. (2001), *Individual and Self in the Late Renaissance*, in "The Historical Journal", XLIV.II, pp. 341-64.
- BALESTRIERI G. G. (2007), *'Equalità' e 'inequalità' in Machiavelli*, in "Teoria politica", XXIII.II, pp. 129-37.
- BALIBAR É. (1985), *Spinoza et la politique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (2012), *Cittadinanza*, trad. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino.
- BALOT R. K. (ed.) (2009), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Wiley-Blackwell, Chichester-Malden (MA).
- BALTRUŠAITIS J. (1969), *Anamorfosi o magia artificiale degli effetti meravigliosi*, trad. it. di P. Bertolucci, Adelphi, Milano (ed. or. *Anamorphoses ou magie artificielle des effets merveilleux*, O. Perrin, Paris 1969).
- BARBER K. F., GRACIA J. J. E. (eds.) (1994), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*, State University of New York Press, Albany (NY).
- BARBOT M. (2008a), *Per una storia economica della proprietà dissociata. Efficacia e scomparsa di 'un altro modo di possedere'*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", I, pp. 33-61.
- ID. (2008b), *Le architetture della vita quotidiana. Pratiche abitative e scambi immobiliari nella Milano d'età moderna*, Marsilio, Venezia.
- ID. (2013), *Non tutti i conflitti vengono per nuocere. Usi, diritti e litigi sui canali lombardi fra XV e XX secolo*, in L. Mocarelli (a cura di), *Quando manca il pane. Origini e cause della scarsità delle risorse alimentari in età moderna e contemporanea*, Il Mulino, Bologna, pp. 35-56.
- ID. (2018), *What the Dominia Could Do: Enfiteusi and Other Forms of Divided Property Rights in Lombardy from the 14th to the 20th Century*, in R. Congost, P. F. Luna (eds.), *Agrarian Change and Imperfect Property: Emphyteusis in Europe (16th to 19th centuries)*, Brepols, Turnhout, pp. 53-74.
- ID. (2019), *De l'Équitas à la Fairness. Taxation, droit et justice au prisme de deux mesures de fiscalité directe (Italie, XVI^e-XVIII^e et XXI^e siècles)*, in V. Albe, J. Commaille, F. Le Bot (dir.), *L'échelle des régulations politiques, XVIII^e-XXI^e siècles*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, pp. 47-58.

- BARBOT M. *et al.* (a cura di) (2018), *Stimare il valore dei beni. Una prospettiva europea (secoli XV-XX)*, Forum Editrice Universitaria, Udine.
- BARCHIESI A. (2020), *Reading Metamorphosis in Ovid's Metamorphoses*, in A. Sharrock, D. Möller, M. Malm (eds.), *Metamorphic Readings: Transformation, Language, and Gender in the Interpretation of Ovid's Metamorphoses*, Oxford University Press, Oxford, pp. 13-30.
- BARDET J.-P., RUGGIU F.-J. (dir.) (2005), *Au plus près du secret des cœurs? Nouvelles lectures historiques des écrits du for privé en Europe du XVI^e au XVIII^e siècle*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris.
- ID. (dir.) (2014), *Les écrits du for privé en France. De la fin du Moyen Âge à 1914*, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris.
- BARILLI R. (2011), *Arte e cultura materiale in Occidente. Dall'arcaismo greco alle avanguardie storiche*, Bollati Boringhieri, Torino.
- BARKHAUS A. (2006), *Rasse. Zur Genese eines spezifisch neuzeitlichen Ordnungsbegriffs*, in H. Bay, K. Merten (Hrsg.), *Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenzen 1750-1850*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 33-52.
- BARNI G. L. (1967), *Proprietà (diritto intermedio)*, in A. Azara, E. Eula (dir.), *Novissimo Digesto Italiano*, vol. XIV, UTET, Torino, pp. 120-4.
- BAROCCHI P. (1998), *Introduzione*, in B. Varchi, V. Borghini, *Pittura e scultura nel Cinquecento*, a cura di P. Barocchi, Sillabe, Livorno, pp. VII-XVI.
- BARON H. (1955), *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- BARONE C. (2012), *Le trappole della meritocrazia*, Il Mulino, Bologna.
- BARROTTA P. (1999), *I demeriti del merito. Una critica liberale alla meritocrazia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- BARTOLOMEI A., LLORET S. (éds.) (2021), *Stratégies et procédures d'identification des étrangers (mondes hispaniques-Méditerranée, XVII^e-XIX^e siècles)*, numero monografico di "Mélanges de la Casa de Velázquez", 51.1.
- BARTOLUCCI G. (2014), *Marsilio Ficino e le origini della Cabala Cristiana*, in F. Lelli (a cura di), *Giovanni Pico e la Cabbalà*, Olschki, Firenze, pp. 47-67.
- BARTRA R. (2018), *Il lutto degli angeli. Follia, sublime, noia e malinconia nel pensiero moderno*, trad. it. di M. C. Secci, B. Guglielmi, Editpress, Firenze (ed. or. *Angels in Mourning: Sublime Madness, Ennui and Melancholy in Modern Thought*, Reaktion Books, London 2018).
- BASCHET J. (1993), *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, École Française de Rome, Roma.
- BASSI S. (a cura di) (1996), *Immagini di Giordano Bruno. 1600-1725*, introduzione di S. Bassi, Procaccini, Napoli.
- ID. (2003), *Memoria, vicissitudine ed entusiasmo negli Eroici furori*, in E. Canone (a cura di), *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiogra-*

- fici*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 23-24 ottobre 1998), Olschki, Firenze, pp. 283-303.
- ID. (2004), *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Olschki, Firenze.
- ID. (2014a), *Giordano Bruno e il concetto di tolleranza*, in E. Peroli (a cura di), *L'idea di tolleranza in età moderna*, in "Humanitas", LXIX.6, pp. 870-82.
- ID. (2014b), *Ingegno*, in Ciliberto (2014), vol. I, pp. 972-3.
- ID. (2018), *La fiducia nei vincoli. Bruno e la magia*, in "Il Pensiero", LVII.2, pp. 13-25.
- ID. (2019), *Lo spazio della profezia fra Bruno e Campanella*, in Id. (a cura di), *Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento. Filosofia, religione, politica*, Olschki, Firenze, pp. 17-34.
- BASSI S., GALANTI M. A., SERIO V. (a cura di) (2020), *Figure della melancolia. Un fil noir tra filosofia, letteratura, scienza e arte*, Carocci, Roma.
- BASSNETT MCGUIRE S. (1993), *La traduzione. Teorie e pratica*, a cura di D. Portolano, trad. it. di G. Bandini, consulenza madrelingua di C. Richardson, Bompiani, Milano (ed. or. *Translation Studies*, Methuen, London-New York 1980).
- BATAILLE G. (2002), *Teoria della religione*, testo stabilito e presentato da T. Klossowski, trad. it. di R. Piccoli, postfazione di P. Alberti, SE, Milano (ed. or. *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris 1973).
- BATINI U., RIGUET M. (éds.) (2020), *Le Génie au XIX^e siècle. Anatomie d'un monstre*, Classiques Garnier, Paris.
- BATTAGLIA S. (1962), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. II, UTET, Torino.
- ID. (1968), *Festa*, in Id., *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. V, UTET, Torino.
- ID. (2003), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XXI, UTET, Torino.
- BATTISTA A. M. (1966), *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano.
- ID. (1998), *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova.
- BATTISTI E. (1972), *Natura artificiosa to Natura artificialis*, in D. R. Coffin (ed.), *The Italian Garden*, Dumbarton Oaks, Washington, pp. 3-36.
- BATTISTINI A. (1990), *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Il Mulino, Bologna.
- BAUMAN Z. (1992), *Modernità e olocausto*, trad. it. di M. Baldini, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca, NY).
- ID. (2002), *Modernità liquida*, trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Liquid Modernity*, Polity-Blackwell, Cambridge, Oxford-Malden 2000).
- BAVETTA S., NAVARRA P. (2013), *Il vantaggio delle libertà. Come costruire la società aperta in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- BEARDSLEY W. H. (2001), *Berkeley on Spirit and Its Unity*, in "History of Philosophy Quarterly", XVIII.3, pp. 259-77.
- BÉAUR G. (1991), *Le marché foncier éclaté. Les modes de transmission du patrimoine*

- sous l'Ancien Régime, in "Annales. Économies, sociétés, civilisations", XLVI.1, pp. 189-203.
- BECCHI E. (1996), *Umanesimo e Rinascimento*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia*, vol. I: *Dall'antichità al Seicento*, Laterza, Roma-Bari, pp. 115-54.
- BECCHI E., JULIA D. (a cura di) (1996a), *Storia dell'infanzia*, vol. I: *Dall'antichità al Seicento*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (a cura di) (1996b), *Storia dell'infanzia*, vol. II, *Dal Settecento a oggi*, Laterza, Roma-Bari.
- BECK U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- BEITCHMAN P. (1998), *Alchemy of the Word. Cabala of the Renaissance*, State University of New York Press, Albany (NY).
- BEIWEIS S. (2017), *Allmacht, Ohnmacht und Magie. Saturn als Kippbild bei Marsilio Ficino*, in J. Eming, M. Dallapiazza (Hrsg.), *Marsilio Ficino in Deutschland und Italien. Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 55-66.
- BELGIOIOSO G. (2007), *Su mente e corpo nelle Lettere di Descartes*, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, vol. II, Olschki, Firenze, pp. 179-92.
- BELL D. (1972), *On Meritocracy and Equality*, in "The Public Interest", 29, pp. 29-68.
- BELL D. A. (2015), *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford.
- BELLABARBA M. (2008), *La giustizia nell'Italia moderna. XVI-XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari.
- BELLINGRADT D., SALMAN J. (2017), *Books and Book History in Motion: Materiality, Sociality and Spatiality*, in D. Bellingradt, J. Salman, P. Nelles (eds.), *Books in Motion in Early Modern Europe: Beyond Production, Circulation and Consumption*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 1-11.
- BELLIS D. (2018), *Imaginary Spaces and Cosmological Issues in Gassendi's Philosophy*, in F. A. Bakker, D. Bellis, C. R. Palmerino (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Springer, Berlin-Heidelberg, pp. 233-60.
- BELLONI L. (1963), *Schemi e modelli della macchina vivente nel Seicento*, in "Physis", V.3, pp. 259-97.
- BELLOSI L. (2014), *Michelangelo pittore*, Abscondita, Milano.
- BELLUCCI N. (2017), *La conoscenza dei geroglifici nel periodo classico (integrazioni a P. Marestaing, Les écritures égyptiennes et l'Antiquité classique, ad un secolo dall'edizione)*, in "Habis", n. 48, pp. 261-89.
- BELTING H. (2010), *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, trad. it. di M. Gregorio, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. Flo-

- renz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks, C. H. Beck, München 2008).
- ID. (2011), *Antropologia delle immagini*, a cura di S. Incardona, Carocci, Roma (ed. or. *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Fink, München 2001).
- BELTING-IHM C. (1976), *Sub matris tutela. Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna*, Winter, Heidelberg.
- BENEDETTI G. (1991), *La categoria generale del contratto*, in "Rivista di diritto civile", XXXVIII, pp. 649-87.
- BENEDICT B. M. (2001), *Curiosity: A Cultural History of Early Modern Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago.
- BENFANTE F., SAVELLI A. (a cura di) (2003), *Proprietari e inquilini*, numero monografico di "Quaderni Storici", 113.
- BENÍTEZ M. (1996), *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Universitas-Voltaire Foundation, Paris-Oxford.
- BENJAMIN W. (2002), *Parigi capitale del XIX secolo*, a cura di R. Tiedemann, E. Ganni, Einaudi, Torino (ed. or. *Paris, Die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*, 1936, in *Das Passagen-Werk*, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983).
- ID. (2007), *I 'passages' di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, vol. I, Einaudi, Torino (ed. or. *Das Passagen-Werk*, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983).
- BENVENUTO S. (2008), *Accidia. La passione dell'indifferenza*, Il Mulino, Bologna.
- BEN-ZE'EV A. (2000), *The Subtlety of Emotions*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London.
- BERCÉ Y.-M. (1985), *Festa e rivolta*, trad. it. di P. Niutta, introduzione di D. Scafoglio, Pellegrini, Cosenza (ed. or. *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*, Hachette, Paris 1976).
- BERENGO M. (1970), *A proposito di proprietà fondiaria*, in "Rivista storica italiana", LXXXII, pp. 121-47.
- BERG M., CLIFFORD H. (eds.) (1999), *Consumers and Luxury: Consumer Culture in Europe, 1650-1850*, Manchester University Press, Manchester-New York.
- BERG M., EGER E. (eds.) (2003), *Luxury in the Eighteenth Century: Debates, Desires and Delectable Goods*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York.
- BERGER S. (2017), *The Art of Philosophy: Visual Thinking in Europe from the Late Renaissance to the Early Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- BERGSON H. (2002), *Il riso. Saggio sul significato del comico*, SE, Milano (ed. or. *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Alcan, Paris 1900).
- BERMAN M. (1985), *L'esperienza della modernità*, trad. it. di V. Lalli, Il Mulino, Bologna (ed. or. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Simon and Schuster, New York 1982).

- BERNARDI W. (1980), *Filosofia e scienze della vita. La generazione animale da Cartesio a Spallanzani*, Loescher, Torino.
- BERNARDINI M. G., LOLLI GHETTI M. (2016), *La Misericordia nell'arte. Itinerario giubilare tra i capolavori dei grandi artisti italiani*, Gangemi, Roma.
- BERNASCONI R. (2010), *The Place of Race in Kant's Physical Geography and in the Writings of the 1790s*, in P. Muchnik (ed.), *Rethinking Kant*, vol. II, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 274-90.
- BERNSTEIN P. L. (1996), *Against the Gods: The Remarkable Story of Risk*, Wiley, New York.
- BEROUJON C. (1995), *Entre droits réels et personnels: la concurrence de prérogatives sur l'immeuble urbain au XIX^e siècle*, in O. Faron, É. Hubert (dir.), *Le sol et l'immeuble. Les formes dissociées de propriété immobilière dans les villes de France et d'Italie (XII^e-XIX^e siècle)*, École Française de Rome, Roma, pp. 115-47.
- BERTALOT L. (1975), *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, vol. II, hrsg. von P. O. Kristeller, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- BERTI E. (1983), *Differenza tra il metodo risolutivo degli aristotelici e la «resolutio» dei matematici*, in L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti del 25° Anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, vol. I, Antenore, Padova, pp. 435-57.
- ID. (1998), *Tempo ed eternità*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 12-26.
- BERTI S. (1994), *Prefazione*, in *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, a cura di S. Berti, prefazione di R. H. Popkin, Einaudi, Torino, pp. XV-LXXVI.
- BERTI S., CHARLES-DAUBERT F., POPKIN R. H. (eds.) (1996), *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe: Studies on the Traité des Trois Imposteurs*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.
- BERTINI MALGARINI P., TURRINI M. (2004), *Il confessore come direttore d'anime in Alfonso Maria de Liguori*, in M. Catto (a cura di), *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, Il Mulino, Bologna, pp. 205-87.
- BERTOLINI L. (2011), *Premessa*, in L. B. Alberti, *De pictura (redazione volgare)*, a cura di L. Bertolini, Edizione nazionale delle opere di Leon Battista Alberti, Polistampa, Firenze, pp. 37-58.
- BERTOLONI MELI D. (2017), *Visualizing Disease: The Art and History of Pathological Illustrations*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- ID. (2019), *Mechanism: A Visual, Lexical, and Conceptual History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- BERTOZZI M. (2011), *Yaleschlösser. Breve e veridica storia dei castelli di Yale. Presentazione della rivista "I castelli di Yale"*, in "Engramma", 89, aprile (http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=712).

- BESSI R. (1974), *Luigi Pulci e Lorenzo Buonincontri*, in "Rinascimento", n.s., XIV, pp. 289-95.
- BETTETINI M. (2006), *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari.
- BETTETINI M., POGGI S. (a cura di) (2010), *I viaggi dei filosofi*, Raffaello Cortina, Milano.
- BETTINI A. (2005), *Il Cristo di Spinoza*, Ghibli, Milano.
- BETTINI A., PARIGI S. (a cura di) (2001), *Studi sull'entusiasmo*, prefazione di P. Rossi, FrancoAngeli, Milano.
- BETTINI M. (1999), *Il ritratto dell'amante*, Einaudi, Torino.
- BIAGIONI M. (2010), *Christian Francken e le origini cinquecentesche del trattato De tribus impostoribus*, in "Bruniana & Campanelliana", XVI.1, pp. 237-46.
- ID. (2017a), *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe: A Lasting Heritage*, Brill, Leiden-Boston.
- ID. (2017b), *La critica all'argomento del consensus gentium in Christian Francken e François de La Mothe Le Vayer*, in M. Priarolo, E. Scribano (a cura di), *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, pp. 47-62.
- ID. (2019), *Dalla certezza della ragione alle ragioni dell'incertezza: Pietro Pomponazzi e Sesto Empirico nel pensiero religioso di Christian Francken*, in S. Peyronel Rambaldi (a cura di), *Verso la Riforma. Criticare la chiesa, riformare la chiesa (XV-XVI secolo)*, Claudiana, Torino, pp. 127-43.
- ID. (2020), *Viaggiatori dell'utopia. La Riforma radicale del Cinquecento e le origini del mondo moderno*, Carocci, Roma.
- BIAGIONI M., FELICI L. (2012), *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari.
- BIALAS V. (2004), *Johannes Kepler*, Beck, München.
- BIANCHI L. (1984), *Il libertinismo in Italia nel XVII secolo: aspetti e problemi*, in "Studi Storici", XXV.3, pp. 659-77.
- ID. (1998), *Tra Rinascimento e Barocco: forza e dissimulazione nelle Considérations politiques di G. Naudé*, in "Studi filosofici", XXI, pp. 129-52.
- ID. (2002), *Engin(s) e ingénieux(-euse) negli Essais di Montaigne*, in S. Gensini, A. Martone (a cura di), *Ingenium propria hominis natura*, Atti del Convegno internazionale di studi (Napoli, 22-24 maggio 1997), Liguori, Napoli, pp. 115-33.
- ID. (2008), *Critica e libero pensiero*, in G. Paganini, E. Tortarolo (a cura di), *Illuminismo. Un vademecum*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 88-102.
- ID. (2016), *Metamorfosi del libero pensiero: dal libertinismo all'Illuminismo*, in "Giornale critico della filosofia italiana", XCV.2-3, pp. 197-211.
- BIANCHI M. L. (2002), *Il tema dell'esperienza in Paracelso*, in M. Veneziani (a cura di), *Experientia. Atti del X Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo* (Roma, 4-6 gennaio 2001), Olschki, Firenze, pp. 199-216.
- BIANCO F. (1995), *1511. La «crudel zobia grassa». Rivolte contadine e faide nobiliari*

- in Friuli tra '400 e '500*, Biblioteca dell'immagine-Centro studi storici Menocchio, Pordenone-Montebelluna Valcellina.
- BIEDERMANN Z., GERRITSEN A., RIELLO G. (eds.) (2018), *Global Gifts: The Material Culture of Diplomacy in Early Modern Eurasia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BIETENHOLZ P. G. (2001), *Tolerance, Socinianism and the Puzzles of Le Jésuite Sécularisé*, in H. Méchoulan et al. (dir.), *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, vol. II: *Secolo XVII*, Olschki, Firenze, pp. 617-36.
- BILGRAMI A. (2014), *Secularism, Identity, and Enchantment*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- BILLANOVICH G. (1965), *Auctorista, humanista, orator*, in "Rivista di cultura classica e medioevale", 7, pp. 155-60.
- ID. (1981), *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'Umanesimo*, vol. I: *Tradizione e fortuna di Livio tra Medioevo e Umanesimo*, Antenore, Padova.
- BINOCHE B. (1998), *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (dir.) (2004), *L'Homme perfectible*, Champ Vallon, Seyssel.
- ID. (2007), *La raison sans l'Histoire*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (2008), *Les trois sources des philosophies de l'histoire. 1764-1798*, Les Presses de l'Université Laval, Québec.
- ID. (2018), *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, Éditions EHESS, Paris.
- BIONDI A. (1974), *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in A. Biondi et al., *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago (IL), pp. 7-68.
- BIROCCHI I. (1988), *Saggi sulla formazione storica della categoria generale del contratto*, CUEC, Cagliari.
- ID. (1997), *Causa e categoria generale del contratto. Un problema dogmatico nella cultura privatistica dell'età moderna*, vol. I: *Il Cinquecento*, Giappichelli, Torino.
- BIROCCHI I., MATTONE A. (a cura di) (2006), *Il diritto patrio tra diritto comune e codificazione (secoli XVI-XIX)*, Atti del Convegno internazionale (Alghero, 4-6 novembre 2004), Viella, Roma.
- BITBOL-HÉSPERIÈS A. (1993), *Descartes et Regius: leur pensée médicale*, in T. Verbeek (éd.), *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, pp. 47-68.
- BIZZOCCHI R. (2010), *Marchigiani senza cognome. Un'inchiesta nell'Italia napoleonica*, in "Quaderni Storici", 134, pp. 533-84.
- ID. (2014), *I cognomi degli italiani. Una storia lunga 1000 anni*, Laterza, Roma-Bari.
- BLACK A. (1984), *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- BLACK C. (2006), *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Brill, Leiden.

- BLAIR A. M. (2010), *Too Much to Know. Managing Scholarly Information before the Modern Age*, Yale University Press, New Haven.
- BLAIR T. (2001), *I Want a Meritocracy, Not Survival of the Fittest. From a speech given by the Prime Minister Tony Blair at the opening of Highlands School in Enfield, North London*, in "Independent", February 9th.
- BLANCKAERT C. (2004), *La perfectibilité, sous conditions? Éducation d'espèce, flexibilité d'organisation et échelle d'aptitude morale en anthropologie (1750-1820)*, in Binoche (2004), pp. 114-44.
- BLAU J. L. (2010), *Le origini della Cabala*, a cura di F. Lelli, Besa, Nardò (ed. or. *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Columbia University Press, New York 1944).
- BLAUFARB R. (2019), *L'invention de la propriété privée. Une autre histoire de la Révolution*, trad. par C. Jaquet, Champ Vallon, Ceyzérieu (ed. or. *The Great Demarcation: The French Revolution and the Invention of Modern Property*, Oxford University Press, Oxford, 2016).
- BLOCH M. (1937), *Village et seigneurie: quelques observations de méthode à propos d'une étude sur la Bourgogne*, in "Annales d'histoire économique et sociale", IX, pp. 493-500.
- BLOM H. W. (2015), *Sociability and Hugo Grotius*, in "History of European Ideas", XLI.5, pp. 589-604.
- BLUM C. (1986), *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*, Cornell University Press, Ithaca (NY)-London.
- BLUM P. R. (2002a), «*Ubi natura facit circulos in essendo, nos facimus in cognoscendo*». *Der demonstrative Regress und der Beginn der modernen Wissenschaft bei katholischen Scholastikern*, in G. Piaia (a cura di), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Atti del Colloquio internazionale in memoria di C. B. Schmitt (Padova, 4-6 settembre 2000), Antenore, Roma-Padova, pp. 371-92.
- ID. (2002b), *Eintracht und Religion bei Giovanni Pico della Mirandola*, in N. Brieskorn, M. Riedenaier (Hrsg.), *Suche nach Frieden. Politische Ethik in der frühen Neuzeit*, Kohlhammer, Stuttgart, pp. 29-46.
- BLUMENBERG H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ID. (1973), *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ID. (1988), *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987).
- ID. (1992), *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova (ed. or. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966).
- ID. (2009), *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981).
- BOARELLI M. (2019), *Contro l'ideologia del merito*, Laterza, Bari-Roma.
- BOBBIO N. (1962), *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, CEDAM, Padova.

- ID. (1985), *Liberalismo e democrazia*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (1989), *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino.
- BOBER P. P., RUBINSTEIN R. (2010), *Renaissance Artists and Antique Sculpture: A Handbook of Sources*, Harvey Miller Publishers, London-Turnhout (2nd updated ed.).
- BOCHEŃSKI J. M. (1972), *La logica formale. Dai presocratici a Leibniz*, a cura di A. Conte, Einaudi, Torino (ed. or. *Formale Logik*, K. Alber Verlag, Freiburg-München 1956).
- BOCK G. (1990), *Civil Discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine*, in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 181-201.
- BODDICE R., SMITH M. (2020), *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BODEI R. (2017), *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna (2^a ed. riv. e ampliata).
- BOER W. DE (2001), *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Brill, Leiden-Boston-Köln.
- BOITANI P. (1992), *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*, Il Mulino, Bologna.
- BOLDRINI F. (2019), *Per la storia delle leggi suntuarie in Italia nei secoli XV-XVI. Il Tractatus de ornatu mulierum di Orfeo Cancellieri*, Monduzzi, Bologna.
- BOLLINO F. (1997), *Idea del genio in Jean-Jacques Rousseau*, in *Genio/Ingegno*, numero monografico di "Studi di Estetica", III s., XXV.11, pp. 211-39.
- BOLZONI L. (1977), *Introduzione*, in T. Campanella, *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, UTET, Torino, pp. 9-72.
- ID. (1995), *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Einaudi, Torino.
- BOLZONI L., CORSI P. (a cura di) (1992), *La cultura della memoria*, Il Mulino, Bologna.
- BONADEO A. (1973), *Corruption, Conflict and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- BONAZZI T. (1970), *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana*, Il Mulino, Bologna.
- BONDÌ R. (1993), «*Spiritus*» e «*anima*» in Bernardino Telesio, in "Giornale critico della filosofia italiana", LXXII, pp. 405-17.
- BONE D. (1989), *The Emptiness of Genius: Aspects of Romanticism*, in P. Murray (ed.), *Genius: The History of an Idea*, Blackwell, Oxford, pp. 113-27.
- BONER P. J. (2013), *Kepler's Cosmological Synthesis: Astrology, Mechanism and the Soul*, Brill, Leiden-Boston.
- BÖNKER-VALLON A. (2019), *Einleitung*, in G. Bruno, *La cena de le Ceneri – Das Aschermittwochsmahl*, Italienisch-Deutsch, übersetzt von F. Fellmann, durchgesehen, verbessert und mit Einleitung, Kommentar und zwei Appendices hrsg. von A. Bönker-Vallon, F. Meiner, Hamburg, pp. VII-CCVII.

- BORGHERO C. (a cura di) (1974), *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Einaudi, Torino.
- ID. (1983), *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2017a), *La dialettica dell'Illuminismo prima di Horkheimer e Adorno. Aspetti del processo ai Lumi nel Novecento*, in Id., *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze, pp. 277-309.
- ID. (2017b), *L'Illuminismo radicale*, in Id., *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze, pp. 311-28.
- BORGHESI F. (2018), *Teologia delle religioni nel Quattrocento. La concordia in Niccolò da Cusa e Giovanni Pico della Mirandola*, in "Filosofia politica", XXXII.1, pp. 29-46.
- BORI P. C. (2000), *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di S. Marchignoli, Feltrinelli, Milano.
- BORRELLI G. (a cura di) (1999), *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, Atti del Convegno internazionale (Napoli, 22-24 maggio 1996), "Teoria e storia della ragion di Stato – Quaderno I", ARS, Adarte, Napoli.
- BORRI CRISTELLI L. (1989), *Iconografia della Mater Misericordiae nella committenza della fraternità aretina*, in "Atti e memorie della Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze", 51, pp. 257-89.
- BORSI F. et al. (1999), *Leon Battista Alberti. Architettura e cultura*, Atti del Convegno internazionale (Mantova, 16-19 novembre 1994), Olschki, Firenze.
- BORUTTA M. (2010), *Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne*, in "Geschichte und Gesellschaft", 36.3, pp. 347-76.
- BÖS G. (1995), *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin*, Schöningh, Paderborn-München.
- BOSCHETTO L. (1995), *Democrito e la fisiologia della follia: la parodia della filosofia e della medicina nel Momus di Leon Battista Alberti*, in "Rinascimento", II s., XXXV, 1995, pp. 3-30.
- ID. (1998), *Nuovi documenti su Carlo di Lorenzo degli Alberti e una proposta per la datazione del «De commodis litterarum atque incommodis»*, in "Albertiana", I, pp. 43-60.
- BOSELLI O. (1978), *Osservazioni della scultura antica dai Manoscritti Corsini e Doria e altri scritti*, a cura di P. Dent Weil, SPES, Firenze.
- BOSSI M., GREPPI C. (a cura di) (2005), *Viaggi e scienza. Le istruzioni scientifiche per i viaggiatori nei secoli XVII-XIX*, Olschki, Firenze.
- BOSSY J. (1975), *The Social History of Confession in the Age of the Reformation*, in "Transactions of the Royal Historical Society", 5th s., XXV, pp. 21-38.
- ID. (1998), *Peace in the Post-Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge.

- BOSTRENGHI D. (1996), *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli.
- BOTANA F. (2012), *The Works of Mercy in Italian Medieval Art (c. 1050-c. 1400)*, Turnhout, Brepols.
- BOTTIN F. (1972), *La teoria del regressus in Giacomo Zabarella*, in C. Giacon (a cura di), *Saggi e ricerche su Aristotele, S. Bernardo, Zabarella, Miceli, Berger, Picasso, Wisdom, la propaganda, l'insegnamento della filosofia*, Antenore, Padova, pp. 48-70.
- BOTTURI F. (1995), *Prefazione*, in A. Giordani, *Tempo e struttura dell'essere. Il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, Vita e Pensiero, Milano.
- BOULNOIS O. (dir.) (1994), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, textes traduits et commentés par O. Boulnois et al., Aubier, Paris.
- BOURDIEU P., PASSERON J. C. (1970), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Les Éditions de Minuit, Paris (trad. it. *La riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico ovvero della conservazione dell'ordine culturale*, Guaraldi, Rimini 1972).
- BOURIAU C. (2005), *Éléments de commentaire à J.-F. Pic de la Mirandole, De l'imagination/De imaginatione*, éd. par C. Bouriau, préface de P.-F. Moreau, Éditions Comp'Act, Chambéry, pp. 95-153.
- BOUTIER J., MOUREAU F., BEAUREPAIRE P.-Y. (2004), *Le voyage à l'époque moderne*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris.
- BOUTON-TOUBOULICA.-I., LÉVY C. (dir.) (2016), *Scepticisme et religion. Constantes et évolutions, de la philosophie hellénistique à la philosophie médiévale*, Brepols, Turnhout.
- BOUYER L. (1994), *Tommaso Moro umanista e martire*, Jaca Book, Milano (2^a ed. riv. e ampliata; ed. or. *Sir Thomas More humaniste et martyr*, Veilleurs de la foi, Fribourg 1984).
- BOWLER P. J. (1992), *The Earth Encompassed. A History of the Environmental Sciences*, W. W. Norton, New York-London.
- BOYD R. (2004), *Pity's Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion*, in "Political Theory", 32.4, pp. 519-46.
- BOZAL V. (1996), *Il gusto*, trad. it. di O. Bin, Il Mulino, Bologna.
- BRACCO F. (1986), 'Bourgeois' e 'bourgeoisie' nel *Dictionnaire politique di Pagnier (1840)*, in "Il Pensiero Politico", XIX.3, pp. 401-11.
- BRAHAMI F. (2004), *Athéisme*, in P. Desan (dir.), *Dictionnaire Montaigne*, Champion, Paris, pp. 130-3.
- BRAMBILLA E. (2000), *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2006), *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Carocci, Roma.
- ID. (2007), *Appartenenze di nascita e di fede. Battesimo e giuramenti di cittadinanza*

- confessionale, in P. Prodi (a cura di), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Il Mulino, Bologna, pp. 179-200.
- ID. (2010), *Confessione giudiziaria*, in A. Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, con la collaborazione di V. Lavenia, J. Tedeschi, vol. I, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 372-3.
- BRANCA V. (1998), *Ermolao Barbaro e il suo circolo*, in Id., *La sapienza civile. Studi sull'Umanesimo a Venezia*, Olschki, Firenze, pp. 59-127.
- BRANDI C. (1956), *Eliante o dell'Architettura*, in Id., *Elicon, III-IV: Arcadio o della Scultura. Eliante o dell'Architettura*, Einaudi, Torino.
- ID. (1975), *Struttura e architettura*, Einaudi, Torino (1ª ed. 1967).
- BRANN E. T. H. (1990), *The World of the Imagination: Sum and Substance*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD).
- BRANN N. L. (2002), *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance: The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Brill, Leiden-Boston-Köln.
- BRAS G. (2018), *Le voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*, préface de É. Balibar, Éditions Amsterdam, Paris.
- BRAUNSTEIN P., FRANCESCHI F. (2007), «*Saperssi governar*». *Pratica mercantile e arte di vivere*, in F. Franceschi, R. A. Goldthwaite, R. C. Müller (a cura di), *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, vol. IV: *Commercio e cultura mercantile*, Fondazione Cassamarca-Angelo Colla Editore, Treviso-Costabissara, pp. 655-77.
- BRECKENRIDGE K., SZRETER S. (eds.) (2012), *Registration and Recognition: Documenting the Person in World History*, Oxford University Press-British Academy, Oxford.
- BREDEKAMP H. (1999), *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates*, Werkillustrationen und Portraits, Akademie, Berlin.
- ID. (2003), *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits*, préface de O. Christin, traduit de l'allemand par D. Modigliani, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris (ed. or. *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits*, Akademie, Berlin 1999).
- ID. (2015), *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, ed. it. a cura di F. Vercellone, trad. it. di S. Buttazzi, Cortina, Milano (ed. or. *Theorie des Bildakts*, Suhrkamp, Berlin 2010).
- BRÉHIER É. (1965), *La filosofia e il suo passato*, premessa di P. Piovani, Morano, Napoli (ed. or. *La philosophie et son passé*, Alcan, Paris 1940).
- BREMMER J. (2008), *Secularization: Notes Toward a Genealogy*, in H. de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, New York, pp. 432-7.
- BRETT A. S. (1997), *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

- BRIGATI R. (2015), *Il giusto a chi va. Filosofia del merito e della meritocrazia*, Il Mulino, Bologna.
- BRILLI A. (2006), *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, Il Mulino, Bologna.
- BRILLI A., FEDERICI E. (a cura di) (2009), *Il viaggio e i viaggiatori in età moderna. Gli inglesi in Italia e le avventure dei viaggiatori italiani*, Pendragon, Bologna.
- BROC N. (1975), *La géographie des philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle*, Association des Publications près les Universités de Strasbourg, Ophrys, Paris.
- ID. (2019), *La géographie de la Renaissance. 1420-1620*, Éditions du CTHS, Paris (1^e éd. 1986).
- BROGGIO P. (2021), *Governare l'odio. Pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Viella, Roma.
- BROGI S. (2012), *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella 'République des Lettres'*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2018), *Introduzione*, in P. Bayle, *Commentario filosofico sulla tolleranza*, a cura di S. Brogi, Einaudi, Torino, pp. V-LXXXIII.
- BROTTO L. (2019), *Il tema della profezia e la figura di Savonarola nel Dictionnaire di Bayle*, in S. Bassi (a cura di), *Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento. Filosofia, religione, politica*, Olschki, Firenze, pp. 53-77.
- BROWN A. (1990), *Bartolomeo Scala (1430-1497). Cancelliere di Firenze. L'umanista nello Stato*, a cura di L. Rossi, trad. di L. Rossi, F. Salvetti Cossi, Le Monnier, Firenze (ed. or. *Bartolomeo Scala, 1430-1497, Chancellor of Florence: The Humanist as Bureaucrat*, Princeton University Press, Princeton, NJ).
- BROWN K. T. (2017), *Mary of Mercy in Medieval and Renaissance Italian Art: Devotional Image and Civic Emblem*, Routledge, London-New York.
- BROWN L. A. (1977), *The Story of Maps*, Dover Publications, New York (2nd ed.; 1st ed. 1949).
- BROWN P. M. (1969), *A Significant Sixteenth-Century Use of the Word 'Umanista'*, in "The Modern Language Review", 64, pp. 565-75.
- BROWN S. (2008), *Helmont, Franciscus Mercurius van*, in L. Goldman (ed.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford (<https://www.oxforddnb.com>).
- BRUBAKER R. (1997), *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1992).
- BUCCIANTE M., CAMEROTA M., GIUDICE F. (2012), *Il telescopio di Galileo. Una storia europea*, Einaudi, Torino.
- BUCHAN B., HILL L. (2014), *An Intellectual History of Political Corruption*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- "Bulletin Cartésien" (1972-), Beauchesne, Paris (<http://www.cartesius.net/il-centro/publicazioni/category/bulletin-cartesien>).
- BUONO A. (2020a), *The King Heir: Claiming Vacant Estate Succession in Europe*

- and in the Spanish World (13th-18th Centuries)*, in A. Buono, G. Gabbiani (eds.), *Sous tutelle. Biens sans maître et successions vacantes dans une perspective comparative, XIII^e-XX^e siècles*, "L'Atelier du CRH", 22 (<https://journals.openedition.org/acrh/10917>).
- ID. (2020b), *Tener persona. Sur l'identité et l'identification dans les sociétés d'Ancien Régime*, in "Annales. Histoire, Sciences Sociales", LXXV.1, pp. 73-111.
- BURCKHARDT J. (1955), *La civiltà del Rinascimento in Italia*, introduzione di E. Garin, trad. it. di D. Valbusa, Sansoni, Firenze (nuova ed. riv. e corretta; ed. or. *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Schweighauser'schen Verlagsbuchhandlung, Basel 1860).
- ID. (1968), *La civiltà del Rinascimento in Italia*, introduzione di E. Garin, Sansoni, Firenze (nuova ed. riv. e corretta; ed. or. *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Schweighauser'schen Verlagsbuchhandlung, Basel 1860).
- ID. (1992), *La civiltà del Rinascimento in Italia*, introduzione di E. Garin, Sansoni, Firenze (2^a ed.; or. *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Schweighauser'schen Verlagsbuchhandlung, Basel 1860).
- BURDACH K. (1986), *Riforma, Rinascimento, Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne*, Sansoni, Firenze (ed. or. *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, Verlag von G. Paetel, Berlin 1918).
- BURGEN A., MCLAUGHLIN P., MITTELSTRASS J. (eds.) (1997), *The Idea of Progress*, De Gruyter, Berlin.
- BURGIO A. (1989), *Eguaglianza interesse unanimità. La politica di Rousseau*, Bibliopolis, Napoli.
- BURKE P. (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, London.
- ID. (1998), *Le fortune del Cortegiano. Baldassarre Castiglione e i percorsi del Rinascimento europeo*, trad. it. di A. Merlino, Donzelli, Roma (ed. or. *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's Cortegiano*, Polity Press, Cambridge 1995).
- BURKE P., PO-CHIA HSIA R. (eds.) (2007), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BURNETT S. G. (1996), *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*, Brill, Leiden.
- BURNHAM F. B. (1974), *The More-Vaughan Controversy: The Revolt Against Philosophical Enthusiasm*, in "Journal of the History of Ideas", XXXV.1, pp. 33-49.
- BURNS W. E. (2008), *Glanvill, Joseph*, in L. Goldman (ed.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford (<https://www.oxforddnb.com>).
- BURT S. (1990), *The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue*, in "Polity", XXIII.1, pp. 23-38.

- BUSCH W. (1996), *Capriccioallegorie*, in E. Mai (Hrsg.), *Das Capriccio als Kunstprinzip. Zur Vorgeschichte der Moderne von Arcimboldo und Callot bis Tiepolo und Goya*, Skira, Milano, p. 366.
- BUSI G. (1998), *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2007), *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Aragno, Torino.
- ID. (2010a), *Giovanni Pico and the Ideal of Concordia Discors: Disharmony as a Way to Esoteric Wisdom*, in A. B. Kilcher (ed.), *Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Brill, Leuven, pp. 293-302.
- ID. (2010b), *Vera relazione sulla vita e i fatti di Giovanni Pico conte della Mirandola*, Aragno, Torino.
- BUSI G., EBGI R. (2014), *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, qabbalah*, Einaudi, Torino.
- BUSSON H. (1922), *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Librairie Letouzey & Ané, Paris.
- ID. (1933), *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Vrin, Paris.
- ID. (1948), *La religion des classiques (1660-1685)*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (1957), *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, nouvelle éd. revue et augmentée, Vrin, Paris.
- BUTTAFUOCO A. (1991), *La causa delle donne. Cittadinanza e genere nel triennio 'giacobino' italiano*, in Id., *Modi di essere. Studi, riflessioni, interventi sulla cultura e la politica delle donne in onore di Elvira Badaracco*, EM, Bologna, pp. 79-106.
- BUXTON R. (2009), *Forms of Astonishment: Greek Myths of Metamorphosis*, Oxford University Press, Oxford.
- BUZZETTA F. (2019), *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico della Mirandola*, Olschki, Firenze.
- BYDÉN B. (2018), *The Study and Reception of Aristotle's Parva naturalia*, in B. Bydén, F. Radovic (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul*, Springer, Cham, pp. 1-50.
- BYNUM C. W. (1984), *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- ID. (2001), *Metamorphosis and Identity*, Zone Books, New York.
- CABRINI A. M. (2005), *Il principe, il tiranno, l'ottimo cittadino nell'opera di Leon Battista Alberti*, in T. Matarrese, C. Montagnani (a cura di), *Il principe e la storia*, Atti del Convegno di Scandiano (18-20 settembre 2003), Interlinea, Novara, pp. 269-90.
- CACCIARI M. (2013), *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano.
- ID. (2014), *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano.
- ID. (2016), *Ripensare l'Umanesimo*, in R. Ebgi (a cura di), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, con un saggio di M. Cacciari, Einaudi, Torino, pp. VII-CI.
- ID. (2019), *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Einaudi, Torino.

- CACHEY T. J. JR. (1995), *Le isole Fortunate. Appunti di storia letteraria italiana*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- CAFAGNA E. (2008), *Ragione*, Il Mulino, Bologna.
- CAFFIERO M. (1991), *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Marietti, Genova.
- ID. (2020), *Profetesse a giudizio. Donne, religione e potere in età moderna*, Morcelliana, Brescia.
- CAGLIOTI F. (a cura di) (2022), *Donatello. Il Rinascimento*, catalogo della mostra (Firenze, 19 marzo-31 luglio 2022), Fondazione Palazzo Strozzi-Musei del Bargello, Marsilio Arte, Firenze-Venezia.
- CAGNAZZI S. (1980), *Demos*, in "Quaderni di storia", XI, pp. 297-314.
- CAIANIELLO S. (2006), *Corpi biologici e corpi sociali: il caso della divisione del lavoro*, in "Laboratorio dell'ISPF", III.1, pp. 20-48.
- ID. (2010), *La federazione delle parti. Sul concetto di individuo in Rudolf Virchow*, in "Laboratorio dell'ISPF", VII.1-2, pp. 1-18.
- CAILLOIS R. (2000), *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, note all'ed. italiana di G. Dossena, Bompiani, Milano (2^a ed.; ed. or. *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Gallimard, Paris 1958).
- ID. (2001), *L'uomo e il sacro. Con tre appendici sul sesso, il gioco e la guerra nei loro rapporti con il sacro*, ed. it. a cura di U. M. Olivieri, Bollati Boringhieri, Torino (3^a ed.; ed. or. *L'homme et le sacré*, éd. augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré, Gallimard, Paris 1950).
- CALASSO F. (1967), *Il negozio giuridico. Lezioni di storia del diritto italiano*, Giuffrè, Milano (2^a ed.).
- CALEFATO P. (2003), *Lusso*, Meltemi, Roma.
- CALOGERO G. (1968), *I fondamenti della logica aristotelica*, nuova ed. con appendici integrative di G. Giannantoni, G. Sillitti, La Nuova Italia, Firenze (2^a ed.; 1^a ed. 1927).
- CALVANI A. (2012), *Traduzioni e traduttori. Gli specchi dell'originale*, Libreriauniversitaria.it, Limena.
- CALZOLARI A., TORLASCO M. R. (1997), *Genio, assuefazione e disposizioni nello Zibaldone*, in *Genio/Ingegno*, numero monografico di "Studi di Estetica", XXV. II, pp. 281-331.
- CALZONA A. et al. (a cura di) (2007), *Leon Battista Alberti teorico delle arti e gli impegni civili del De re aedificatoria*, Atti dei convegni internazionali del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti (Mantova, 17-19 ottobre 2002; Mantova, 23-25 ottobre 2003), Olschki, Firenze.
- CAMBI M. et al. (2020), *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, FedOA-Federico II University Press, Napoli.
- CAMBIANO G. (2007), *Problemi della memoria in Platone*, in *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, a cura di M. M. Sassi, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 1-23.

- CAMERLINGO R. (2014), *Crimini e peccati. La confessione al tempo di Amleto*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (2019), «*For I love thee against my will*». *Dal comico all'umorismo in Much Ado About Nothing*, in "SigMa – Rivista di Letterature Comparete, Teatro e Arti dello Spettacolo", 3, pp. 515-35.
- CAMEROTA F. (a cura di) (2001), *Nel segno di Masaccio. L'invenzione della prospettiva*, catalogo della mostra (Firenze, 16 ottobre 2001-20 gennaio 2002), Giunti, Firenze.
- CAMEROTA M. (2004), *Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della Contro-riforma*, Salerno Editrice, Roma.
- CAMPANA A. (1946), *The Origin of the Word 'Humanist'*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 9, pp. 60-73.
- CAMPANELLI M. (1998), *Manoscritti antichi, testi a stampa e principi di metodo: spigolando negli scritti filologici di Giorgio Merula*, in "La parola del testo", 2, pp. 253-92.
- ID. (2001), *Polemiche e filologia ai primordi della stampa. Le Observationes di Domizio Calderini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- CAMPANINI S. (1997), *Peculium Abrae. La grammatica ebraico-latina di Avraham de Balmes*, in "Annali di Ca' Foscari", XXXVI.3, Serie orientale 28, pp. 5-49.
- CAMPI E. (2013), *La battaglia delle vocali. L'autorità della Scrittura nel dibattito protestante*, EDB, Bologna.
- CAMPIONE F. P. (2011), *La regola del Capriccio. Alle origini di una idea estetica*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo.
- CAMPORESI P. (1987), *La casa dell'eternità*, Garzanti, Milano.
- ID. (1991), *Rustici e buffoni. Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, Einaudi, Torino.
- ID. (2000), *Il carnevale all'inferno*, in Id., *Il paese della fame*, Garzanti, Milano, pp. 25-56.
- CAMPOS BORALEVI L., LAGI S. (a cura di) (2010), *Viaggio e politica*, v Giornata di studio "Figure dello spazio, politica e società" (Firenze, 23-24 febbraio 2006), Firenze University Press, Firenze.
- CANCILA R. (2014), *Integrarsi nel Regno: da stranieri a cittadini in Sicilia tra attività mercantile, negozio politico e titolo di nobiltà*, in "Mediterranea. Ricerche storiche", XI.31, pp. 259-84.
- CANFORA L. (2008), *Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Mondadori, Milano.
- CANGUILHEM G. (1965), *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris.
- CANNING J. (1996), *A History of Medieval Political Thought*, Routledge, Milton Park, Abingdon (UK).
- CANONE E. (1998), *Il concetto di ingenium in Bruno*, in "Bruniana & Campanelliana", IV.1, pp. 11-35.
- ID. (2005), *Il concetto di macchina in Giordano Bruno*, in M. Veneziani (a cura di),

- Machina*, Atti dell'XI Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 8-10 gennaio 2004), Olschki, Firenze, pp. 297-317.
- ID. (a cura di) (2015), *Anima-Corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Olschki, Firenze.
- ID. (2018), *Ateismo: il termine e l'idea. Per un confronto tra Bruno e Campanella*, in "Bruniana & Campanelliana", XXIV.2, pp. 359-84.
- CANTARUTTI G., FERRARI S. (a cura di) (2013), *Traduzione e transfert nel XVII secolo. Tra Francia, Italia e Germania*, FrancoAngeli, Milano.
- CANTIMORI D. (1939), *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Sansoni, Firenze.
- ID. (1971), *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Einaudi, Torino.
- ID. (1976), *Studi di storia*, vol. II: *Umanesimo, Rinascimento, Riforma*, Einaudi, Torino.
- ID. (1992), *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino (1ª ed. Sansoni, Firenze 1939).
- CANZIANI G. (2002), *Filosofia della natura, tecnologia e matematica nell'opera di Cardano*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Bruno Mondadori, Milano, pp. 457-79.
- CAPATA A. (2008), *Il lessico dell'esclusione. Tipologie di virtù in Machiavelli*, Vecchiarelli Editore, Manziana, Roma.
- CAPOGROSSI COLOGNESI L. (1986), *Proprietà e signoria in Roma antica*, La Sapienza Editrice, Roma.
- CAPORALI R. (1995), *Vico: la 'decadenza' e lo 'Stato'*, in "Filosofia politica", IX.1, pp. 27-39.
- ID. (2014), *Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)*, in "Etica & Politica/Ethics and Politics", 16.1, pp. 67-91.
- CAPOZZI E. (1996), *Costituzione elezione aristocrazia. La repubblica 'naturale' di James Harrington*, prefazione di P. Craveri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- CAPPELLI G. M. (2012), *Umanesimo politico. La monarchia organicista nel IV libro del De obedientia di Giovanni Pontano*, in "California Italian Studies", III.1, pp. 1-21.
- ID. (2014), *Il castigo del Re. Bartolo, Pontano e il problema della disubbidienza*, in "Studi Umanistici Piceni", XXXIV, pp. 91-104.
- CAPUANO R. G. (2013), *III errori di traduzione che hanno cambiato il mondo*, Stampa Alternativa, Viterbo.
- CARACAUSI A. (2008), *Dentro la bottega. Culture del lavoro in una città d'età moderna*, Marsilio, Venezia.
- CARANNANTE S. (2013), *Giordano Bruno e la caccia divina*, Edizioni della Normale, Pisa.
- ID. (2014), *Mito*, in Ciliberto (2014), vol. II, pp. 1245-50.

- ID. (2018), *Unigenita natura. Dio e universo in Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- CARANNANTE S., MATTEOLI M. (2019), *Imagine*, in M. Ciliberto (dir.), *Giordano Bruno. Filosofia magia scienza*, a cura di S. Carannante, G. Licata, P. Terracciano, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa, pp. 381-92.
- CARVALE M. (1968), *Fedecompresso (diritto intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XVII, Giuffrè, Milano, p. 112.
- CARBONE R. (2020), *Malebranche, Locke, Vico: momenti della riflessione sulla ragione universale*, in M. Cambi et al., *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, FedOA-Federico II University Press, Napoli, pp. 191-217.
- CARDONE F. (1999), *Acqua, aria, terra e fuoco. Storia della chimica dagli albori a Lavoisier*, Laruffa, Reggio Calabria.
- CARLIN C. L. (ed.) (2005), *Imagining Contagion in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, New York.
- CARMICHAEL A. G. (1983), *Plague Legislation in the Italian Renaissance*, in "Bulletin of the History of Medicine", LVII.4, pp. 508-25.
- CAROTTI L. (2020a), *Astri, fortuna, libero arbitrio. Discussioni filosofiche tra '400 e '600*, Olschki, Firenze.
- ID. (2020b), «Entro un pugno di cervello». *L'arte della memoria di Tommaso Campanella*, in "Rinascimento", II s., LX, pp. 121-42.
- CARRAUD V. (2002), *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (2010), *L'invention du moi*, Presses Universitaires de France, Paris.
- CARRAUD V., MARION J.-L. (dir.) (2004), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- CARRIER M. (2001), *Nikolaus Kopernikus*, Beck, München.
- CARROLL N. (2014), *Humour: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- CARROLL S. (2020), *Violence, Civil Society and European Civilization*, in R. Anthony, S. Carroll, C. Dodds Pennock (eds.), *The Cambridge World History of Violence*, vol. III: 1500-1800 CE, Cambridge University Press, Cambridge.
- CARSON J. (2007), *The Measure of Merit: Talents, Intelligence, and Inequality in the French and American Republics, 1750-1940*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford.
- CARTER I. (2021), *Positive and Negative Liberty*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, Stanford (<https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>; ultima consultazione il 1° marzo 2021).
- CARZOLIO M. I. (2002), *En los orígenes de la ciudadanía en Castilla. La identidad*

- política del vecino durante los siglos XVI y XVII*, in "Hispania", LXII.2, 211, pp. 637-92.
- CASADEI A. (1988), «Nuove terre e nuovo mondo»: le scoperte geografiche nel c. XV, appendice I, in Id., *La strategia delle varianti. Le correzioni storiche del terzo Furioso*, Pacini Fazzi, Lucca, pp. 18-27.
- CASALI E. (2003), *Le spie del cielo. Oroscopi, lunari e almanacchi nell'Italia moderna*, Einaudi, Torino.
- CASANOVA J. (2000), *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1994).
- CASELLA M. T. (1975), *Il metodo dei commentatori umanistici esemplato sul Beroaldo*, in "Studi medievali", XVI.2, pp. 627-701.
- CASERTANO G. (2020), *The Ridiculous in Plato*, in "Revista Archai", 30, e03029 (https://impactum-journals.uc.pt/archai/article/view/1984-249X_30_29).
- CASINI P. (1973), *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari.
- CASSESE S., PELLEW J. (eds.) (1987), *Le système du mérite / The Merit System*, Institut International des Sciences Administratives, Bruxelles.
- CASSI A. A. (2015), *Santa giusta umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*, Salerno Editrice, Roma.
- CASSIANI C. (2006), *Metamorfosi e conoscenza. I dialoghi e le commedie di Giovan Battista Gelli*, prefazione di G. Savarese, Bulzoni, Roma.
- CASSIN B. (dir.) (2004), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Le Robert-Seuil, Paris.
- ID. (2014), *Plus d'une langue. Le paradigme de la traduction*, Fondation Calouste Gulbenkian, Paris.
- CASSIRER E. (1906-07), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. II., B. Cassirer, Berlin (trad. it. *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, in Id., *Storia della filosofia moderna*, vol. I, il Saggiatore, Milano 1968).
- ID. (1906), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, B. Cassirer, Berlin.
- ID. (1932), *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen).
- ID. (1935), *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig-Berlin 1927).
- ID. (1979), *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, introduzione a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1942).
- ID. (2012), *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Plaga, C. Rosenkranz, introduzione di M. Ghelardi, trad. it. e curatela di G. Targia,

- Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig-Berlin 1927).
- CASTAGNINO A. (a cura di) (2019), *Il mercato delle traduzioni. Tradurre a Venezia nel XVIII secolo*, Marsilio, Venezia.
- CASTALDO P. (2020), *Dal movimento della ragione alla dialettica naturale. Vives e Ramo a confronto*, in M. Cambi et al., *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, FedOA-Federico II University Press, Napoli, pp. 13-28.
- CASTELLI P. (2014), *Simboli ed emblemi della cabbalà cristiana nel Rinascimento*, in F. Lelli (a cura di), *Giovanni Pico e la cabbalà*, Olschki, Firenze, pp. 135-65.
- CATANORCHI O. (2005), *Tra politica e passione. Simulazione e dissimulazione in Leon Battista Alberti*, in "Rinascimento", II s., XLV, pp. 137-77.
- ID. (2012), *Il confronto tra uomini e animali nelle opere de miseria hominis*, in L. Secchi Tarugi (a cura di), *Feritas, humanitas e divinitas come aspetti del vivere nel Rinascimento*, Atti del XXII Convegno internazionale (Chianciano Terme-Pienza, 19-22 luglio 2010), Firenze, pp. 393-404.
- ID. (2014a), *Generazione (generatio)*, in Ciliberto (2014), vol. I, pp. 805-9.
- ID. (2014b), *Nuovo Mondo*, in Ciliberto (2014), vol. II, pp. 1343-6.
- CATANORCHI O., TOZZINI C. (2012), *L'astrologia al tempo della Riforma*, in G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, Carocci, Roma, pp. 109-24.
- CATTANEO C. (1851), *Su la bonificazione del Piano di Magadino. Primo rapporto a nome della Società promotrice*, Tipografia della Svizzera Italiana, Lugano.
- CATTINI M. (1983), *Problemi di liquidità e prestito ad interesse nelle campagne emiliane, secc. XVI-XVIII*, in "Studi storici Luigi Simeoni", XXXIII, pp. 121-30.
- CAVACIOCCHI S. (a cura di) (2004), *Il mercato della terra. Secc. XIII-XVIII*, Le Monnier, Firenze.
- CAVAILLÉ J.-P. (1991), *Descartes. La fable du monde*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Vrin, Paris.
- ID. (2002), *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Champion, Paris.
- ID. (2013), *'Athée' au début de l'époque moderne: une accusation inacceptable*, in A. Staquet (dir.), *Athéisme voilé/dévoilé aux temps modernes*, Académie royale de Belgique, Bruxelles, pp. 19-24.
- ID. (2014), *Leszek Kotakowski, Chrétiens sans Église. Histoire paradoxale de la déconfectionnalisation et instabilités méthodologiques*, in "Archives de sciences sociales des religions", 166.2, pp. 83-96.
- ID. (2016), *Diffusion d'une critique philosophique de la religion au XVI^e siècle*, in "ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions", 9 (<http://theoremes.revues.org/857>).
- CAVALLO G., CHARTIER R. (a cura di) (2004), *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Laterza, Roma-Bari (3^a ed.).

- CAVARZERE M. (2011), *La prassi della censura nell'Italia del Seicento. Tra repressione e mediazione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- CAZZANIGA G. M., ZARKA Y. C. (dir.) (1995), *L'individu dans la pensée moderne, XVI^e-XVIII^e siècles*, ETS, Pisa.
- CÉARD J. (éd.) (1986), *La curiosité à la Renaissance*, SEDES, Paris.
- ID. (1996), *De l'encyclopédie au commentaire, du commentaire à l'encyclopédie: le temps de la Renaissance*, in R. Schaer (dir.), *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques de Sumer aux XXI^e siècle*, Flammarion, Paris, pp. 164-9.
- CECCARELLI G. (2003), *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Il Mulino, Bologna.
- CENCETTI G. (1939), *Il contratto di enfiteusi nella dottrina dei Glossatori e dei Commentatori*, Cuppini, Bologna.
- CERON A. (2011) *L'amicizia civile e gli amici del principe. Lo spazio politico dell'amicizia nel pensiero del Quattrocento*, Eum, Macerata.
- ID. (2017), *L'amicizia nel Principe*, in "Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità", II.3, pp. 141-61 (<http://www.consecutio.org/2017/10/lamicizia-nel-principe>).
- CERTEAU M. DE (2005), *La scrittura dell'altro*, a cura di S. Borutti, Raffaello Cortina, Milano.
- CERUTTI S. (2002), *Nature des choses et qualité des personnes. Le Consulat de commerce de Turin au XVIII^e siècle*, in "Annales. Histoire, Sciences Sociales", 57.6, pp. 1491-520.
- ID. (2003), *Giustizia sommaria. Pratiche e ideali di giustizia in una società di Ancien Régime (Torino XVIII secolo)*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (2012), *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Bayard, Paris.
- CESARINI MARTINELLI L. (1989), *Metafore teatrali in Leon Battista Alberti*, in "Rinascimento", II s., XXIX, pp. 3-51.
- CEVOLINI A. (ed.) (2016), *Forgetting Machines: Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe*, Brill, Leiden-Boston.
- CEVOLOTTO A. (1992), *Agostino Giustiniani. Un umanista tra Bibbia e Cabala*, ECIG, Genova.
- CHALIER C. (2003), *Traité des larmes. Fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, Albin Michel, Paris (trad. it. *Trattato delle lacrime. Fragilità di Dio, fragilità dell'anima*, Queriniana, Brescia 2004).
- ID. (2006), *Spinoza lecteur de Maïmonide. La question théologico-politique*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- CHARLET J.-L. (2005), *Philologus, Humanitas et Humanitatis Studia dans le Cornu Copiae de Niccolò Perotti*, in P. Galand-Hallyn, F. Hallyn, G. Tournoy (dir.), *La philologie humaniste et ses représentations dans la théorie et dans la fiction*, vol. I, Droz, Genève, pp. 69-81.
- CHARTIER R. (1995), *Forms and Meanings: Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

- ID. (2020), *Le migrazioni dei testi. Scrivere e tradurre nel XVI e XVII secolo*, trad. it. di A. de Lachenal, Carocci, Roma.
- CHASTEL A. (1954), *Marsile Ficin et l'art*, Droz, Genève.
- CHÂTELET F. (1973), *Présentation de De L'Esprit*, Marabout Université, Verviers.
- CHAUVARD J.-F. (2003), *Rendita, diritto e morale. Proprietari e inquilini in Età moderna*, in "Quaderni storici", 113, pp. 305-23.
- CHAUVARD J.-F., BELLAVITIS A., LANARO P. (éds.) (2012), *Fidéicommiss. Procédés juridiques et pratiques sociales (Italie-Europe, Bas Moyen Âge-XVIII^e siècle)*, numéro à dossier des "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 124.2.
- CHENG A. (2017), *Matteo Ricci e Il senso reale del «Signore del Cielo»*. *Il contesto storico e culturale*, trad. dal francese di A. Guidi, Book Time, Milano.
- CHIESA B. (2002), *Filologia storica della Bibbia ebraica*, vol. II, Paideia, Brescia.
- CHITTOLINI G. (1973), *Un problema aperto: la crisi della proprietà ecclesiastica fra Quattrocento e Cinquecento*, in "Rivista storica italiana", LXXXV.II, pp. 353-93.
- CHOURAQUI A. (1977), *Liminaire pour l'Apocalypse*, in Id. (éd.), *Un Pacte Neuf*, Desclée de Brouwer, Paris.
- CHOW T. L. (2008), *Gravity, Black Holes, and the Very Early Universe: An Introduction to General Relativity and Cosmology*, Springer, New York.
- CHRISTIAN L. G. (1987), *Theatrum Mundi: The History of an Idea*, Garland, New York.
- CIAPPELLI G. (2014), *Memory, Family, and Self: Tuscan Family Books and Other European Egodocuments (14th-18th Century)*, transl. by S. A. George, Brill, Leiden-Boston.
- CILIBERTO M. (1986), *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1990), *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1999a), *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (1999b), *Tempo ed eternità*, in Id. (1999a), pp. 217-9.
- ID. (2002a), *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (2002b), *Bruno e l'Apocalisse*, in Id. (2002a), pp. 63-94.
- ID. (2005a), *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (2005b), *Bruno e il Nuovo Mondo*, in Id. (2005a), pp. 255-86.
- ID. (2007), *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Mondadori, Milano.
- ID. (2010), *Nascita dello Spaccio: Bruno e Lutero*, in G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, introduzione e commento di M. Ciliberto, Rizzoli, Milano, pp. 7-59.
- ID. (2012), *Giordano Bruno*, in M. Ciliberto (a cura di), *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava Appendice. Filosofia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 237-49.

- ID. (dir.) (2014), *Giordano Bruno. Parole concetti immagini*, 3 voll., Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa-Firenze.
- ID. (2017), *Il nuovo Umanesimo*, Laterza, Bari-Roma.
- ID. (2018), *Per un ritratto. Machiavelli riformatore e utopista*, in N. Machiavelli, *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, introduzione di M. Ciliberto, coordinamento di P. D. Accendere, Bompiani, Milano, pp. 7-75.
- ID. (2019), *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, Laterza, Bari-Roma.
- ID. (2020), *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Adelphi, Milano.
- ID. (2021), *Giordano Bruno e la ruota del tempo*, Editori Riuniti University Press, Roma.
- CILLERAI B. (2007), *Agostino: la memoria centro dell' actio animae*, in M. M. Sassi (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 99-117.
- CINGARI S. (2020), *La meritocrazia*, Ediesse-Futura, Roma.
- CIPOLLA C. M. (1947), *Une crise ignorée: comment s'est perdue la propriété ecclésiastique dans l'Italie du Nord entre le XI^e et le XVI^e siècle*, in "Annales. Économies, sociétés, civilisations", II, pp. 317-27.
- ID. (1976), *Public Health and the Medical Profession in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1989), *Miasmi ed umori. Ecologia e condizioni sanitarie in Toscana nel Seicento*, Il Mulino, Bologna.
- CLAIR J. (dir.) (2008), *Mélancolie. Génie et folie en Occident*, Galeries Nationales du Grand Palais, Paris (10 octobre 2005-16 janvier 2006), Neue Nationalgalerie, Berlin (17 février-7 mai 2006), Gallimard-Réunion des Musées nationaux, Paris.
- CLARK C., KAISER W. (eds.) (2003), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CLARK J. C. D. (2012), *Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative'*, in "The Historical Journal", LV.1, pp. 161-94.
- CLARKE B. (2008), *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems*, Fordham University Press, New York.
- CLAVELIN M. (1968), *La philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*, Colin, Paris.
- CLAVERO B. (1986), *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea*, Tecnos, Madrid.
- ID. (1990), *Almas y Cuerpos. Sujetos del derecho en la edad moderna*, in *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, vol. I: *Saggi storici*, Giuffrè, Milano, pp. 153-71.
- ID. (2010), *La máscara de Boecio. Antropologías del sujeto entre persona e individuo, teología y derecho*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 39.1, pp. 7-40.
- CLERICUZIO A. (2004), *Webster, John (1611-1682)*, in L. Goldman (ed.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford (<https://www.oxforddnb.com/>).

- COCCIA E. (2011), *La vita sensibile*, Il Mulino, Bologna.
- COCCO E. (2012), *La melanconia nell'età dei lumi*, Milano-Udine.
- COCHRANE E. (1989), *L'Italia del Cinquecento, 1530-1630*, trad. it. di F. Salvatorelli, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Italy 1530-1630*, ed. by J. Kirshner, Longman, London 1988).
- Code (2016) = *Le Code noir, et autres textes de lois sur l'esclavage*, Sépia, Paris 2016.
- COHEN-SKALLI C. (2021), *Don Isaac Abravanel: An Intellectual Biography*, Brandeis University Press, Waltham.
- COHN N. (1976), *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. *The Pursuit of the Millennium*, Secker & Warburg, London 1957).
- COLIE R. L. (1966), *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- COLLARETA M. (1997), *La scrittura 'arte figurativa': materiali per la storia di un'idea*, in C. Ciociola (a cura di), «Visibile parlare». *Le scritture esposte nei volgari italiani dal Medioevo al Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale di studi (Cassino-Montecassino, 26-28 ottobre 1992), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 135-45.
- ID. (2003), *Modi di presentarsi: taglio e visuale nella ritrattistica autonoma*, in U. Pfisterer, M. Seidel (Hrsg.), *Visuelle Topoi. Erfindung und tradiertes Wissen in den Künsten der italienischen Renaissance*, Deutscher Kunstverlag, München, pp. 13-145.
- ID. (2021), *Santi, reliquie, immagini. I reliquiari a busto nell'Occidente medievale*, in S. Castronovo, V. M. Vallet (a cura di), *Ritratti d'oro e d'argento. Reliquiari medievali in Piemonte, Valle d'Aosta, Svizzera e Savoia*, catalogo della mostra (Torino-Aosta, 5 febbraio-12 luglio 2021), L'Artistica Editrice, Savigliano, pp. 11-5.
- COLLEY L. (1992), *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, Yale University Press, New Haven-London.
- COLLI G. (a cura di) (1978), *La sapienza greca*, vol. II, Adelphi, Milano.
- COLLIER FRICK C. (2006), *Cappelli e copricapi nella Firenze del Rinascimento. L'emergere dell'identità sociale attraverso l'abbigliamento*, in E. Paulicelli (a cura di), *Moda e moderno. Dal Medioevo al Rinascimento*, Meltemi, Roma, pp. 103-28.
- COMITO T. (1978), *The Idea of the Garden in the Renaissance*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ).
- COMPARATO V. I. (2005), *Utopia*, Il Mulino, Bologna.
- CONA C. (2008), *La traduzione impossibile: Translations di Brian Friel*, in "Carte allineate: recensioni e testi", 27 novembre (<http://cartescoperterecensionie-testi.blogspot.com/2008/11/cristina-cona-la-traduzione-impossibile.html>).
- CONDORELLI O. (2019a), *I foedera pacis e il principio pacta sunt servanda. Note di ricerca nel pensiero dei giuristi dei secoli XII-XV*, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung", 105.1, pp. 55-98.
- ID. (2019b), *Cattolici, eretici, scismatici, infedeli. Dinamiche della pluralità reli-*

- giosa nell'esperienza del diritto comune medievale, in "Diritto ecclesiastico", CXXX.1-2, pp. 141-61.
- CONGOST R., LUNA P. F. (eds.) (2018), *Agrarian Change and Imperfect Property: Emphyteusis in Europe (16th to 19th Centuries)*, Brepols, Turnhout.
- CONNOLLY D. K. (1999), *Imagined Pilgrimage in the Itinerary Maps of Matthew Paris*, in "The Art Bulletin", LXXXI.4, pp. 568-622.
- CONTE E., MANNINO V., VECCHI P. M. (1999), *Uso, tempo, possesso dei diritti. Una ricerca storica e di diritto positivo*, Giappichelli, Torino.
- CONTI D. (2014), *Marsilio Ficino tra Cristo e Socrate*, in A. Del Prete, S. Ricci (a cura di), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze, pp. 59-76.
- CONTINI G. (1959), *I più antichi esempi di 'razza'*, in "Studi di filologia italiana", XVII, pp. 319-32.
- CONZE W., SOMMER A. (1984), *Rasse*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. V, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 135-78.
- COPENHAVER B. P. (1980), *Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors*, in "Annals of Science", XXXVII.5, pp. 489-548.
- ID. (1994), *L'oculto in Pico: il mem chiuso e le fauci spalancate di Azazel: la magia cabalistica di Giovanni Pico*, in G. C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994) (Mirandola, 4-8 ottobre 1994), vol. I, Olshki, Firenze, pp. 213-36.
- ID. (2015a), *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2015b), *The Book of Magic: From Antiquity to the Enlightenment*, Penguin, London.
- ID. (2019), *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and his Oration in Modern Memory*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- COPENHAVER B. P., STEIN KOKIN D. (2014), *Egidio da Viterbo's Book on Hebrew Letters: Christian Kabbalah in Papal Rome*, in "Renaissance Quarterly", LXVII.1, pp. 1-42.
- CORAZZOL G. (1979), *Fitti e livelli a grano. Un aspetto del credito rurale nel Veneto del '500*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (1986), *Livelli stipulati a Venezia nel 1591. Studio storico*, Giardini, Pisa.
- CORIAI J.-P. (1993), *La notion romaine de propriété: une vue d'ensemble*, in O. Faron, É. Hubert (dir.), *Le sol et l'immeuble. Les formes dissociées de propriété immobilière dans les villes de France et d'Italie (XII^e-XIX^e siècle)*, École Française de Rome, Roma, pp. 17-26.
- CORSANO A. (2002), *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento: X. Lo strumentalismo logico di I. Zabarella*, in Id., *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*, a cura di E. De Bellis, Congedo, Galatina, pp. 155-66.
- CORTESE E. (1980), *Per la storia di una teoria dell'arcivescovo Mosè di Ravenna (m.*

- 1154) *sulla proprietà ecclesiastica*, in S. Kuttner, K. Pennington (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law* (Salamanca, 21-25 September 1976), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, pp. 117-55.
- COSTA G. (1994), *G. B. Vico tra 'Platonici' e 'Monastici': il termine ragione nella filosofia italiana dal Rinascimento alla Scienza Nuova*, in M. Fattori, M. L. Bianchi, *Ratio*, VII Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 9-11 gennaio 1992), Olschki, Firenze, pp. 325-78.
- COSTA PAOLO (2003), *Fatti e norme. Alcune considerazioni sullo statuto ontologico del potere deontico*, in P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Quodlibet, Macerata, pp. 99-104.
- COSTA PIETRO (1969), *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano.
- ID. (1999), *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. 1: *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2002), *Il discorso della cittadinanza in Europa: ipotesi di lettura*, in C. Sorba (a cura di), *Cittadinanza. Individui, diritti sociali, collettività nella storia contemporanea*, Atti del Convegno annuale SISSCO (Padova, 2-3 dicembre 1999), Ministero per i Beni e le Attività culturali, Direzione generale per gli Archivi, Roma, pp. 12-40.
- COSTANZO M. (1964), *Il 'Gran Theatro del Mondo'. Schede per lo studio dell'iconografia letteraria nell'età del Manierismo*, Scheiwiller, Milano.
- COTTEGNIES L., PARAGEAU S., THOMPSON J. (eds.) (2016), *Women and Curiosity in Early Modern England and France*, Brill, Leiden.
- COTTRET B. (1990), *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire, 1660-1760*, avant-propos de P.-M. Beaude, Les Éditions du Cerf, Paris.
- COURTNEY C. (2000), *Introduction*, in R. Ward, *The Life of Henry More*, Parts 1 and 2, ed. by S. Hutton et al., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, pp. IX-XXXII.
- COURTOIS J.-P. (2002), *Temps, corruption et histoire dans l'Esprit des lois*, in M. Porret, C. Volpilhac-Augier (eds.), *Le temps de Montesquieu*, Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998), Droz, Genève, pp. 305-17.
- CRAIG W. L. (1988), *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden.
- CRAPULLI G. (1969), *Mathesis universalis. Genesi di un'idea nel XVI secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- ID. (1979), *La prima edizione delle Meditationes de prima philosophia di Descartes e il suo esemplare ideale*, in "Studia Cartesiana", I, pp. 37-90.
- CRESCINI A. (1965), *Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento*, Del Bianco, Udine.
- ID. (1972), *Il problema metodologico alle origini della scienza moderna*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- ID. (1983), *La teoria del «regressus» di fronte all'epistemologia moderna*, in L. Oli-

- vieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti del 25° Anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, vol. II, Antenore, Padova, pp. 575-90.
- CREVATIN F., TEDESCHI G. (2002), *Ideologia e scrittura. L'enigma dei geroglifici e la suprema resistenza di una cultura in estinzione*, in Horapollon l'Egiziano, *Trattato sui geroglifici*, testo, traduzione e commento a cura di F. Crevatin, G. Tedeschi, Napoli, "Quaderni di AION", n.s. 8, pp. 5-37.
- CRIFÒ G. (2005), *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Laterza, Roma-Bari (nuova ed.).
- CRISPOLTI E. (1958), *Capriccio*, in *Enciclopedia Universale dell'Arte*, vol. III, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma, pp. 103-10.
- CRISTOFOLINI P. (1981), *Il cielo aperto di Pierre Cuppé*, con un'ed. critica del *Le ciel ouvert à tous les hommes*, Olschki, Firenze.
- ID. (a cura di) (1985), *Studi sul Seicento e sull'immaginazione. Seminario 1984*, Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa.
- CRITCHLEY S. (2004), *Humour*, trad. it. di A. Lo Monaco, il Melangolo, Genova (ed. or. *On Humour*, Routledge, London-New York).
- CROCE B. (1940), *I trattatisti italiani del Concettismo e Balthasar Gracián*, in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari, pp. 313-48 (3^a ed.).
- ID. (1952), *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari.
- ID. (1994), *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano.
- CROCKER R. (1990a), *Henry More: A Biographical Essay*, in Hutton (1990), pp. 1-17.
- ID. (1990b), *Mysticism and Enthusiasm in Henry More*, in Hutton (1990), pp. 137-55.
- CRUCITTI ULLRICH F. B. (1974), *La "Bibliothèque Italique": cultura "italianisante" e giornalismo letterario*, Ricciardi, Milano-Napoli.
- CUCCHI P. M. (1969), *Rousseau lecteur de Machiavel*, in M. Launay (éd.), avec la collaboration de C. Bellessort et al., *Jean-Jacques Rousseau et son temps. Politique et littérature au XVIII^e siècle*, Librairie A.-G. Nizet, Paris, pp. 17-35.
- CULIANU I. (2017), *Iocari serio. Scienza e arte nel pensiero del Rinascimento*, a cura di H. Corneliu Cicortăș, postfazione di H.-R. Patapievic, Lindau, Torino (ed. or. *Iocari serio. Știință și artă în gîndirea Renașterii*, Polirom, Iasi 2003).
- CULLMANN O. (1965), *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Evangelischer Verlag, Zollikon 1946).
- CUNNINGHAM H. (1997), *Storia dell'infanzia. XVI-XX secolo*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Children and Childhood in Western Society Since 1500*, Longman, London-New York 1995).

- CUOZZO G. (2013), *Dentro l'immagine. Natura, arte e prospettiva in Leonardo da Vinci*, Il Mulino, Bologna.
- CURI U. (2015), *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino (2ª ed.).
- CURTIUS E. R. (1992), *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke, Bern 1948).
- CURTIUS G. (1879), *Grundzüge der griechischen Etymologie*, fünfte unter Mitwirkung von E. Windisch umgearbeitete Auflage, B. G. Teubner, Leipzig (1ª ed. 1858).
- D'ADDIO M. (1987), *Il tirannicidio*, in L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. III, UTET, Torino, pp. 511-611.
- DAENENS F. (1989), *Encomium mendacii, ovvero del paradosso*, in F. Cardini (a cura di), *La menzogna*, Ponte alle Grazie, Firenze, pp. 99-119.
- DAGOGNET F. (1992), *Philosophie de la propriété. L'avoir*, Presses Universitaires de France, Paris.
- DAHAN G. (2010), *Les notes de Lorenzo Valla sur le Nouveau Testament et la critique textuelle médiévale*, in M. Regoliosi (a cura di), *Lorenzo Valla. La riforma della lingua e della logica*, Atti del Convegno del comitato nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla (Prato, 4-7 giugno 2008), Polistampa, Firenze, pp. 233-64.
- DAKHLIA J. (2008), *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Actes Sud, Arles.
- DAMASIO A. R. (1995), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano.
- D'AMELIO G. (1972), *Indagini sulla transazione nella dottrina intermedia con un'appendice sulla scuola di Napoli*, Giuffrè, Milano.
- D'AMORE B., SBARAGLI S. (2019), *La matematica e la sua storia*, vol. III: *Dal Rinascimento al XVIII secolo*, prefazione di L. Pepe, Dedalo, Bari.
- DAN J. (ed.) (1997), *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- ID. (2001), *Medieval Jewish Influences on Renaissance Concepts of* Harmonia Mundi, in "Aries. Journal for the Study of Western Esotericism", 1.2, pp. 135-52.
- ID. (2005), *Jewish Influences III: 'Christian Kabbalah' in the Renaissance*, in W. J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, vol. II, Brill, Leiden-Boston, 638-42.
- DANELONI A. (2001), *Poliziano e il testo dell'Institutio oratoria*, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina.
- D'ANGELO P. (2003), *Dal Settecento ad oggi*, in L. Russo (a cura di), *Estetica della Scultura*, Aesthetica, Palermo, pp. 91-125.
- DARNTON R. (1983), *What Is the History of Books?*, in K. E. Carpenter (ed.), *Books and Society in History*, Papers of the Association of College and Research Libraries Rare Books and Manuscripts Preconference (Boston 24-28 June 1980), Bowker, New York, pp. 3-25.

- ID. (2009), *The Case for Books: Past, Present, and Future*, PublicAffairs, New York.
- DARWALL S. (2006), *The Foundations of Morality: Virtue, Law and Obligation*, in D. Rutherford (ed.), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 221-49.
- DASTON L. (1988), *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- ID. (2002), *Die Lust an der Neugier in der frühneuzeitlichen Wissenschaft*, in K. Krüger (Hrsg.), *Curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wallstein Verlag, Göttingen, pp. 147-76.
- DASTON L., PARK K. (1998), *Wonders and the Order of Nature 1150-1750*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- ID. (2000), *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Carocci, Roma.
- DAVERIO ROCCHI G. (a cura di) (2007), *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, Giornata di studio (Milano, 21 ottobre 2005), Cisalpino, Milano.
- DAVID F. N. (1962), *Games, Gods and Gambling: The Origins and History of Probability and Statistical Ideas from the Earliest Times to the Newtonian Era*, Griffin, London.
- DAVIS J. C. (1981), *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DAVIS N. Z. (1980), *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, trad. it. di S. Lombardini, Einaudi, Torino (ed. or. *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*, Stanford University Press, Stanford 1975).
- DAVIS R. (1997), *La guerra dei pugni. Cultura popolare e violenza pubblica a Venezia nel tardo Rinascimento*, con un saggio aggiuntivo inedito dell'autore sulla guerra de' canne veneziana, trad. it. di S. Pagani, Jouvence, Roma (ed. or. *The War of the Fists: Popular Culture and Public Violence in Late Renaissance Venice*, Oxford University Press, New York-Oxford 1994).
- DEAR P. (1995), *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- DE BASTIANI M. L. (2019), *Spinoza: amicizia e concordia. Corrispondenze senecane e specificità politiche*, in "Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità", II, 3, pp. 183-206.
- DE BELLIS E. (1997), *Il pensiero logico di Agostino Nifo*, Congedo, Galatina.
- ID. (2003), *Nicoletto Vernia e Agostino Nifo. Aspetti storiografici e metodologici*, Congedo, Galatina.
- ID. (2008), *Nicoletto Vernia: il ruolo della metodologia nell'aristotelismo del XV secolo*, in E. De Bellis (a cura di), *Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Proceedings of the International Conference (Lecce, 12-14 June 2008), Centro Interuniversitario per la Storia della Tradizione Aristotelica, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 135-47.

- ID. (2009), *Un interprete della tradizione ebraica europea al servizio della scienza del Rinascimento. Abramo De Balme dalla Grammatica Hebraea al De Demonstratione*, in R. Pozzo, M. Sgarbi (a cura di), *I Filosofi e l'Europa*, Atti del XXXVI Congresso nazionale di filosofia della Società Filosofica Italiana (Verona, 26-29 aprile 2007), Mimesis, Milano-Udine, pp. 151-61.
- ID. (2012), *Nicoletto Vernia. Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, "Quaderni di Rinascimento", Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Olschki, Firenze.
- ID. (2016), *La prima riflessione metodologica di Galileo Galilei: la quaestio An detur regressus demonstrativus*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 108.2, pp. 465-90.
- ID. (2017a), *Il rapporto tra praecognitio e demonstratio nella prima riflessione metodologica di Galileo Galilei*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 109.2, pp. 459-70.
- ID. (2017b), *La trattazione della teoria aristotelica della demonstratio nel Ms. Gal. 27 di Galileo Galilei*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 109.3, pp. 725-36.
- DE BENEDICTIS A. (1999), *Introduzione*, in A. De Benedictis (a cura di), *Specula principum*, con la collaborazione di A. Pisapia, Klostermann, Frankfurt am Main, pp. IX-XXVIII.
- DE CARO M., SPINELLI E. (a cura di) (2007), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma.
- DE DIJN A. (2012), *The Politics of Enlightenment: From Peter Gay to Jonathan Israel*, in "The Historical Journal", LV.3, pp. 785-805.
- DE GRAZIA S. (1989), *Machiavelli in Hell*, Harvester Wheatsheaf, New York.
- DEKKER R. (2002), *Egodocuments and History: Autobiographical Writing in its Social Context since the Middle Ages*, Verloren, Hilversum.
- DELANEY J. (2006), *Rousseau and the Ethics of Virtue*, Continuum, London-New York.
- DEL BO B. (2017), *Per una prosopografia dei nuovi cittadini milanesi di età visconteo-sforzesca: prime note*, in B. Del Bo (a cura di), *La cittadinanza e gli intellettuali (XIV-XV secc.). Con una sessione multidisciplinare (XVI-XX secc.)*, FrancoAngeli, Milano, pp. 141-54.
- DEL COL A. (2006), *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano.
- DE LEÓN-JONES K. S. (1997), *Giordano Bruno and the Kabbalah: Prophets, Magicians, and Rabbis*, Yale University Press, New Haven-London.
- DELEUZE G. (1988), *Le pli. Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- DEL FANTE A. (1980), *Note sui 'Mondi' di Anton Francesco Doni*, in "Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze", II, pp. 111-49.
- DELGADO B. (2002), *Storia dell'infanzia*, prefazione all'ed. it. di A. Giallongo, Dedalo, Bari (ed. or. *Historia de la infancia*, Editorial Ariel, Barcelona 1998).
- DELLA LATTA A. (2018), *Come Apelle: memorie dell'antico in alcune firme di Dürer*, in *Dürer e il Rinascimento tra Germania e Italia*, catalogo della mostra (Mi-

- lano, Palazzo Reale, 21 febbraio-24 giugno 2018), a cura di B. Aikema con la collaborazione di A. J. Martin, 24 ORE Cultura, Milano, pp. 95-9.
- DEL LUCCHESI F. (2001), «Disputare» e «combattere». *Modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, in "Filosofia politica", XV.1, pp. 71-95.
- DEL LUCCHESI F., FROSINI F., MORFINO V. (eds.) (2015), *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy, and Language*, Brill, Leiden-Boston.
- DEL NOCE A. (1964), *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna.
- DELON M. (dir.) (1997), *Dictionnaire européen des Lumières*, Presses Universitaires de France, Paris.
- DELPINO P. (2007), *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Il Mulino, Bologna.
- DEL PRETE A. (2000), *Pierre Gassendi et l'univers infini*, in *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, Journées d'étude organisées par A. McKenna, P.-F. Moreau, IV: «Gassendi et les gassendistes» et «Les passions libertines», Publications de l'Université de Saint Étienne, Saint Étienne, pp. 57-68.
- ID. (2003), «L'attiva potenza dell'efficiente» et l'univers infini. *Giordano Bruno à propos de l'oisiveté de Dieu*, in T. Dagron, H. Védrine (éds.), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Vrin, Paris, pp. 113-30.
- ID. (2021), *Infinito/indefinito: dibattiti cartesiani nelle Province Unite intorno al 1650*, in C. Altini, B. Cavarra, G. Cerro (a cura di), *Concezioni della materia dal medioevo all'età moderna. Tra filosofia e teologia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 157-75.
- DEL PRETE A., RICCI S. (a cura di) (2014), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze.
- DEL SOLDATO E. (2010), *Simone Porzio. Un aristotelico tra natura e grazia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- DE LUCCA J. P. (2015), *Corpo, spirito e anima-mente: l'antropologia della libertà in Campanella*, in E. Canone (a cura di), *Anima-Corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Olschki, Firenze, pp. 247-63.
- DELUMEAU J. (1983), *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, Paris.
- ID. (1990), *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, Paris.
- ID. (2006), *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, trad. it. di N. Grüber, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Fayard, Paris 1983).
- DELVIGO M. L. (1990), *L'emendatio del filologo, del critico, dell'autore: tre modi di correggere il testo? (I)*, in "Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici", 24, pp. 71-110.
- DE MAN P. (1979), *Autobiography as De-Facement*, in "Modern Language Notes", XCIV, n. v, pp. 919-30.
- DE MARCHI A. (2012), *La pala d'altare. Dal polittico alla pala quadra*, Art & Libri, Firenze.

- DE MICHELIS PINTACUDA F. (1975), *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2001), *Tra Erasmo e Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- DENCH G. (ed.) (2007), *The Rise and Rise of Meritocracy*, Blackwell, Oxford.
- DENIS V. (2008), *Une histoire de l'identité. France, 1715-1815*, Champ Vallon, Seys-sel.
- DEPROOST P. A. (2003), *Les poisons de l'âme ou le mythe de Circé dans un poème de Boèce*, in P. Defosse (éd.), *Hommages à Carl Deroux*, t. v: *Christianisme et Moyen Age. Néo-latin et survivance de la latinité*, Latomus, Bruxelles, pp. 87-97.
- DERATHÉ R. (1993), *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, trad. it. di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Presses Universitaires de France, Paris 1950).
- DE RISI V. (2014), *Francesco Patrizi e la nuova geometria dello spazio*, in D. Giovan-nozzi, M. Veneziani (a cura di), *Locus-Spatium*, Atti del XIV Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 3-5 gennaio 2013), Olschki, Firenze, pp. 269-327.
- ID. (2016), *Francesco Patrizi and the New Geometry of Space*, in K. Vermeir, J. Regier (eds.), *Boundaries, Extents and Circulations*, Springer, Berlin-Heidelberg, pp. 55-106.
- DERRIDA J. (1982), *Cogito e storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, pp. 39-79 (ed. or. *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967).
- ID. (1983), *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris.
- ID. (1994), «Essere giusti con Freud». *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, trad. it. di G. Scibilia, introduzione di P. A. Rovatti, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. «Être juste avec Freud». *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, in É. Roudinesco et al., *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, Paris 1992).
- ID. (2003a), *Genèses, généalogies, genres et le génie: les secrets de l'archive*, Galilée, Paris.
- ID. (2003b), *La ruota libera*, in Id., *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, ed. it. a cura di L. Odello, Milano (ed. or. *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris 2003).
- DESAN P. (2004), *Monstres-Monstruosité*, in Id. (dir.), *Dictionnaire Montaigne*, Champion, Paris, pp. 1261-2.
- DESCOLA P. (2021), *Oltre natura e cultura*, ed. it. e postfazione a cura di N. Breda, trad. it. e note di Annalisa D'Orsi, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2015).
- DESROSIÈRES A. (1998), *The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning*, transl. by C. Naish, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- DEUTSCHER G. (2016), *La lingua colora il mondo. Come le parole deformano la realtà*, trad. it. di E. Griseri, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *Through the*

- Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages*, Arrow Books, London 2011).
- DE VIVO F. (2007), *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*, Oxford University Press, Oxford.
- DE VRIES J. (2003), *Luxury in the Dutch Golden Age in Theory and Practice*, in M. Berg, E. Eger (eds.), *Luxury in the Eighteenth Century: Debates, Desires and Delectable Goods*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York, pp. 41-56.
- ID. (2008), *The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DE WILDE M. (2011), *Fides publica in Ancient Rome and its Reception by Grotius and Locke*, in "The Legal History Review", LXXIX.3-4, pp. 455-87.
- D'HONDT J. (1968), *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris.
- DIANO C. (1973), *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, in Id., *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova, pp. 1-188.
- DIAZ F. (1986), *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna.
- DI BELLA S. (1997), *Le Meditazioni metafisiche di Cartesio. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.
- ID. (2005), *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Springer, Dordrecht.
- DIDI-HUBERMAN G. (1999), *Ouvrir Vénus. Nudité, rêve, cruauté (L'image ouvrante, 1)*, Gallimard, Paris.
- DI FIORE L. (2013), *Alla frontiera. Confini e documenti di identità nel Mezzogiorno continentale preunitario*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- DI GIOVANNI E., ZANOTTI S. (a cura di) (2018), *Donne in traduzione*, Bompiani, Milano.
- DI GRADO A. (1992), *Introduzione. L'ombra del camaleonte*, in L. B. Alberti, *Momo o del principe*, introduzione di A. Di Grado, ed. critica e traduzione a cura di R. Consolo, presentazione di N. Balestrini, Costa & Nolan, Genova, pp. 1-18.
- DILEO L. (2012), *Montesquieu e la décadence. Alcune annotazioni intorno ai Romains*, in "montesquieu.it – Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni", 4, pp. 165-203 (<http://www.montesquieu.it/biblioteca/biblioteca.htm>; consultato il 30 settembre 2021).
- DI PASQUALE G. (2019), *Le macchine nel mondo antico. Dalle civiltà mesopotamiche a Roma imperiale*, Carocci, Roma.
- DI PIAZZA S., PIAZZA F. (2017) *Valutare il merito. Pistis ed epieikeia nella Retorica di Aristotele*, in "ἔργον – Ricerche di Storia Antica", n.s. 9, pp. 1386-400.
- DIPPER C., POMBENI P. (a cura di) (2014), *Le ragioni del moderno*, Il Mulino, Bologna.
- DI RIENZO E. (2005), *Il diritto delle armi. Guerra e politica nell'Europa moderna*, FrancoAngeli, Milano.

- ID. (2007), *Sguardi sul Settecento. Le ragioni della politica tra antico regime e rivoluzione*, Guida, Napoli.
- DI SIMPLICIO O. (1994), *Peccato, penitenza, perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, FrancoAngeli, Milano.
- DI SIVO M. (2011a), *Uomini valenti. Il processo di Giovanni Baglione contro Caravaggio*, in M. Di Sivo, O. Verdi (a cura di), *Caravaggio a Roma. Una vita dal vero*, catalogo della mostra (Roma, 11 febbraio-15 maggio 2011), ideazione e direzione di E. Lo Sardo, De Luca Editori d'Arte, Roma, pp. 90-6.
- ID. (a cura di) (2011b), *I documenti. Il processo. La trascrizione integrale*, in M. Di Sivo, O. Verdi (a cura di), *Caravaggio a Roma. Una vita dal vero*, catalogo della mostra (Roma, 11 febbraio-15 maggio 2011), ideazione e direzione di E. Lo Sardo, De Luca Editori d'Arte, Roma, pp. 97-108.
- DISRAELI I. (1859), *The Literary Character; or The History of Men of Genius: Drawn from their own Feelings and Confessions*, Routledge, Warnes and Routledge, London.
- DISSELKAMP M. (2016), *Eine neue Welt. Kosmographie als gelehrtes Arbeitsfeld im 16. Jahrhundert*, in H. Jaumann, G. Stiening (Hrsg.), *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 457-506.
- DI STEFANO E. (2003), *Dal Medioevo al Seicento*, in L. Russo (a cura di), *Estetica della scultura*, Aesthetica, Palermo, pp. 47-89.
- DOBEL J. P. (1978), *The Corruption of a State*, in "The American Political Science Review", LXXII.3, pp. 958-73.
- DOMÍNGUEZ J. P. (2017), *Introduction: Religious Toleration in the Age of Enlightenment*, in "History of European Ideas", XLIII.4, pp. 273-87.
- DONADIEU-RIGAUT D. (2001), *Les ordres religieux et le manteau de Marie*, in "Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes", 8, pp. 1-26.
- ID. (2005), *Penser en images les ordres religieux. XII^e-XV^e siècles*, Éditions Arguments, Paris.
- DONATI G. (2006), *L'Orthographia di Giovanni Tortelli*, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina.
- DONDI C. (2013), *The European Printing Revolution*, in M. F. Suarez, H. R. Woudhuysen (eds.), *The Book: A Global History*, Oxford University Press, Oxford, pp. 80-91.
- DORON C.-O. (2016), *The Experience of Risk: Genealogy and Transformations*, in A. Burgess, A. Alemanno, J. O. Zinn (eds.), *Routledge Handbook of Risk Studies*, Routledge, London.
- DREIER H. (2018), *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, Beck, München.
- DUBOIS C.-G. (1985), *L'imaginaire de la Renaissance*, Presses Universitaires de France, Paris.
- DUBOIS E. (1977), *Ingenium et Iudicium: quelques réflexions sur la nature de la création poétique*, in *Critique et création littéraires en France au XVII^e siècle*,

- Actes du Colloque international au Centre International de la Recherche Scientifique (Paris, 4-6 Juin 1974), CNRS, Paris, pp. 311-24.
- DUBOULOZ J., INGOLD A. (dir.) (2011), *Faire la preuve de la propriété. Droits et savoirs en Méditerranée (Antiquité-Temps modernes)*, École Française de Rome, Roma.
- DUCHESNEAU F. (1993), *Leibniz et la méthode de la science*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (1998), *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris.
- DUCHET M. (1971), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot*, Maspero, Paris.
- ID. (1995), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris.
- DUCLOS N., LATOUR V. (eds.) (2016), *Citizenship in the United Kingdom*, numero monografico di "Revue Française de Civilisation Britannique", XXI.1.
- DUHAMEL J. (2015), *Il était une fois la vertu: généalogie de la représentation sacrificielle de la moralité civique*, in "Les ateliers de l'éthique", X.1, pp. 37-57.
- DUMAS M.-N. (1976), *La pensée de la vie chez Leibniz*, Vrin, Paris.
- DUMONT L. (1977), *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris.
- DUNCAN D. et al. (eds.) (2019), *Babel: Adventures in Translation*, Bodleian Library, Oxford.
- DUNCAN S. (2012), *Debating Materialism: Cavendish, Hobbes, and More*, in "History of Philosophy Quarterly", XXIX.4, 29, pp. 391-409.
- DUNN J. (1992), *Il pensiero politico di Locke*, trad. it. di B. Fontana, P. Pasquino, Il Mulino, Bologna (ed. or. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1969).
- DURI M. C. (2000), *Sul De antiquis dictionibus dello Pseudo Petronio*, in "Res publica litterarum", 23, pp. 116-43.
- DURIS P. (dir.) (2008), *Traduire la science. Hier et aujourd'hui*, MSHA, Pessac.
- DURKHEIM É. (2013), *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totémico in Australia*, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Paris 1912).
- DURSTELER E. R. (2012), *Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean*, in "Past and Present", 217.1, pp. 47-77.
- DUSO G. (a cura di) (1998), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2007), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza.
- DVOŘÁK M. (2003), *Idealismo e naturalismo nella scultura e nella pittura gotica*, a cura di R. Marchi, FrancoAngeli, Milano (ed. or. *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei*, Oldenbourg, München-Berlin 1918).
- DWECK Y. (2011), *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

- EASTON P. A. (ed.) (1997), *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. v, Ridgeview Publishing Company, Atascadero (CA).
- EBGI R. (2019), *Voluptas. La filosofia del piacere nel giovane Marsilio Ficino (1457-1469)*, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa-Firenze.
- ID. (2021), *Giovanni Pico della Mirandola e l'invenzione della "qabbalah pagana"*, in G. Busi, S. Greco (a cura di), *Rinascimento plurale. Ibridazioni linguistiche e socioculturali tra Quattro e Cinquecento*, Fondazione Palazzo Bondoni Pastorio, Castiglione delle Stiviere, pp. 46-70.
- ECO U. (1993), *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2003), *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano.
- ID. (2004a), *L'Aristotele latino*, in "Doctor Virtualis. Rivista online di storia della filosofia medievale", n. 3: *La metafora nel Medioevo*, pp. 9-26 (<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/47/73>).
- ID. (2004b), *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari (4^a ed.).
- EDWARDS W. F. (1983), *Paduan Aristotelianism and the Origins of Modern Theories of Method*, in L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna. Atti del XXV Anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*, vol. 1, Antenore, Padova, pp. 206-20.
- EISENSTEIN E. L. (1979), *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2005), *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne (2nd ed.).
- EISSFELDT O. (1970-84), *Introduzione all'Antico Testamento*, 4 voll., Paideia, Brescia (ed. or. *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen*, Mohr, Tübingen 1934).
- ELIADE M. (1968), *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, trad. it. di G. Cantoni, Borla, Torino (ed. or. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949).
- ELIAS N. (1980), *La società di corte*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1969).
- ID. (1988), *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 voll., Haus zum Falken, Basel 1939).
- ELM S., REBILLARD É., ROMANO A. (éds.) (2000), *Orthodoxie, christianisme, histoire. Orthodoxy, Christianity, History*, École Française de Rome, Roma.

- ELMAN B. A. (2000), *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- EMCH-DÉRIAS A. (2002), *L'epidemiologia e la medicina di Stato*, in *L'Età dei Lumi: le scienze della vita*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 746-58.
- EMMER M., PIERINI M. (a cura di) (2019), *Bolle di sapone. Forme dell'utopia tra vanitas, arte e scienza*, Silvana, Cinisello Balsamo.
- ENENKEL K. A. E. (2002), *The Making of 16th-Century Mythography: Giralaldi's Syntagma de Musis (1507, 1511 and 1539), De Deis Gentium Historia (ca. 1500-1548) and Julien de Havrech's De cognominibus deorum gentilium (1541)*, in "Humanistica Lovaniensia", 51, pp. 9-53.
- ENGELL J. (1981), *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- ENGFER H.-J. (1982), *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- ERBSTÖSSER M., WERNER E. (1960), *Ideologische Probleme des Mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln*, Akademie Verlag, Berlin.
- ERIKSEN A. (2016), *Advocating Inoculation in the Eighteenth Century: Exemplarity and Quantification*, in "Science in Context", XXIX.2, pp. 213-39.
- ERNST G. (1984), *Aspetti dell'astrologia e della profezia in Galileo e Campanella*, in P. Galluzzi (a cura di), *Novità celesti e crisi del sapere*, Atti del Convegno internazionale di studi galileiani (Pisa-Venezia-Padova-Firenze, 18-26 marzo 1983), Giunti Barbèra, Firenze, pp. 255-66.
- ID. (1991), *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2002a), *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma.
- ID. (2002b), *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (a cura di) (2006a), *I tre impostori. Mosè, Gesù, Maometto*, Mattia & Fortunato Editori, Calabritto, pp. 5-30.
- ID. (2006b), *Profezia*, in E. Canone, G. Ernst (a cura di), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, vol. I: *Giornate di studi 2001-2004*, Serra, Pisa-Roma, coll. 303-17.
- ESBORRAZ D. F. (2020), *Vicisitudes del contrato en la tradición jurídica romanística. Sus proyecciones en el derecho latinoamericano*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- ESPOSITO R. (1984), *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli.
- ID. (1989), *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna.
- EUBEN J. P. (1989), *Corruption*, in T. Ball, J. Farr, R. L. Hanson (eds.), *Political*

- Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 220-46.
- EVANS R. J. W., MARR A. (eds.) (2006), *Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment*, Ashgate, Aldershot.
- FABRE P.-A. (2000), *Ignace de Loyola en procès d'orthodoxie (1525-1622)*, in S. Elm, É. Rebillard, A. Romano (éds.), *Orthodoxie, christianisme, histoire. Orthodoxy, Christianity, History*, École Française de Rome, Roma, pp. 101-24.
- FACCINI L. (1988), *La Lombardia fra Seicento e Settecento. Riconversione economica e mutamenti sociali*, FrancoAngeli, Milano.
- FAES DE MOTTONI B. (1995), *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Bibliopolis, Napoli.
- FALASSI A. (ed.) (1987), *Time Out of Time: Essays on the Festival*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- FALCINELLI R. (2020), *Figure. Come funzionano le immagini dal Rinascimento a Instagram*, Einaudi, Torino.
- FALCONE G. (2007), *Ius suum cuique tribuere*, in "Annali del Dipartimento di Storia del Diritto dell'Università di Palermo", LII, pp. 133-76.
- FANTAPPIÈ I., RICCUCCI M. (a cura di) (2018), *Luciano di Samosata nell'Europa del Quattro e del Cinquecento*, Atti del Convegno (Pisa, 5-6 ottobre 2017), 2 voll., Serra, Pisa-Roma.
- FANTECHI E. (2014a), *Aria*, in Ciliberto (2014), vol. 1, pp. 148-50.
- ID. (2014b), *Etere*, in Ciliberto (2014), vol. 1, pp. 673-6.
- FARA G. M. (2007), *Albrecht Dürer. Lettere da Venezia*, Electa, Milano.
- ID. (2014), *Albrecht Dürer nelle fonti italiane antiche: 1508-1686*, Olschki, Firenze.
- ID. (2018), *AD 1506. Disegni di architetture veneziane*, in Id. (a cura di), *Albrecht Dürer e Venezia*, Olschki, Firenze, pp. 1-16.
- FARINELLI F. (2003), *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino.
- FARON O., HUBERT É. (dir.) (1995), *Le sol et l'immeuble. Les formes dissociées de propriété immobilière dans les villes de France et d'Italie (XII^e-XIX^e siècle)*, École Française de Rome, Roma.
- FARR J. (2008), *Locke, Natural Law, and New World Slavery*, in "Political Theory", 36, pp. 495-522.
- FARRINGTON B. (1952), *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, con un saggio di P. Rossi, Einaudi, Torino (ed. or. *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*, Schuman, New York 1949).
- FASSÒ G. (1966-70), *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll., Il Mulino, Bologna.
- FATTORI M. (1984), *Spiritus dans l'Historia vitae et mortis de Francis Bacon*, in M. Fattori, M. L. Bianchi (a cura di), *Spiritus*, Atti del IV Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983), Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 283-323.
- ID. (2016), *Prolongatio vitae and Euthanasia in Francis Bacon*, in G. Giglioli et al. (eds.), *Francis Bacon on Motion and Power*, Springer, [Cham], pp. 115-32.

- FATTORI M., BIANCHI M. L. (a cura di) (1990), *Idea*, Atti del VI Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989), Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- ID. (1994), *Ratio*, Atti del VII Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 9-11 gennaio 1992), Olschki, Firenze.
- FAVARETTI CAMPOSAMPIERO M. (2017), *La scienza degli spiriti. Prospettive sull'anima separata da Leibniz a Kant*, in "Alvearium", X.10, pp. 7-23.
- FEBVRE L. (1942), *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, Paris.
- ID. (1978), *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, prefazione di A. J. Gurevič, Einaudi, Torino.
- FEBVRE L., MARTIN H.-J. (1958), *L'apparition du livre*, avec le concours de A. Basanoff et al., Albin Michel, Paris.
- FEDERICI VESCOVINI G. (1969), *L'inserimento della 'perspectiva' tra le arti del quadrivio*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Actes du IV^e Congrès international de philosophie médiévale (Montréal, 27 août-2 septembre 1967), Institut d'Études Médiévales-Vrin, Montréal-Paris, pp. 969-74.
- ID. (2005), *La divinazione astrologica araba e Abu-Mashar (Albumasar)*, in A. Lep-schy, M. Pastore Stocchi (a cura di), *Il futuro. Previsione, pronostico e profezia*, Atti del Convegno interdisciplinare di studio (Venezia, 19-21 ottobre 2000), Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, pp. 223-38.
- ID. (2018), *I sistemi del mondo. Il cammino dell'astrologia da Tolomeo a Copernico*, Agorà & Co., Lugano.
- FEDI L. (2014), *Animale (animal)*, in Ciliberto (2014), vol. I, pp. 110-3.
- FEHR J. J. (2005), *'Ein wunderlicher nexus rerum'. Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York.
- FELICI L. (2009), *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Olschki, Firenze.
- ID. (2016), *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma.
- FELLINA S. (2014), *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnosologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Olschki, Firenze.
- FEO M. (1986), *Tradizione latina*, in A. Asor Rosa (dir.), *Letteratura italiana*, vol. V: *Le questioni*, Einaudi, Torino, pp. 311-78.
- FERA V. (1986), *Itinerari filologici di Francesco Filelfo*, in *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte*, Atti del XVII Convegno di studi maceratesi (Tolentino, 27-30 settembre 1981), Antenore, Padova, pp. 89-135.
- ID. (1990), *Problemi e percorsi della ricezione umanistica*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (dir.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. III: *La ricezione del testo*, Salerno Editrice, Roma, pp. 513-43.
- ID. (1991), *Tra Poliziano e Beroaldo: l'ultimo scritto filologico di Giorgio Merula*, in "Studi umanistici", II, pp. 7-88.
- ID. (1992-93), *La filologia del Petrarca e i fondamenti della filologia umanistica*, in *Il*

- Petrarca latino e le origini dell'Umanesimo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze 19-22 maggio 1991), Le Lettere, Firenze, pp. 367-91.
- ID. (1998), *Il dibattito umanistico sui Miscellanea*, in V. Fera, M. Martelli (a cura di), *Agnolo Poliziano poeta scrittore filologo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Montepulciano, 3-6 novembre 1994), Le Lettere, Firenze, pp. 333-64.
- FERRARI F. (2003), *L'idea del bene. Collocazione ontologica e funzione causale*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. V, Bibliopolis, Napoli, pp. 287-326.
- FERRARI M. (1970), *Le scoperte a Bobbio nel 1493: vicende di codici e fortuna di testi*, in "Italia medioevale e umanistica", 13, pp. 139-80.
- FERRARIS M. (1996), *L'immaginazione*, Il Mulino, Bologna.
- FERRERI L. (2007), *La questione omerica dal Cinquecento al Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- FERREYROLLES G. (1995), *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, préface de J. Mesnard, Champion, Paris.
- FERRON I. (2015), *Luther et la germanisation de la Bible*, in C. Le Blanc, L. Simonutti (dir.), *Le masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, Droz, Genève, pp. 51-8.
- FERRONE V. (2014), *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2019), *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino.
- FERRONE V., ROCHE D. (1997), *Postfazione*, in V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Roma-Bari, pp. 511-92.
- FERRONI G. (1980), *'Sprezzatura' e simulazione*, in C. Ossola (a cura di), *La corte e il Cortegiano*, vol. I: *La scena del testo*, Bulzoni, Roma, pp. 119-47.
- FEYERABEND P. (1993), *Dialogo sul metodo*, postfazione e trad. it. di R. Corvi, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Dialogue on Method*, in G. Radnitzky, G. Andersson, eds., *The Structure and Development of Science*, Reidel, Dordrecht 1979).
- FIGORILLI M. C. (2008), *Meglio ignorante che dotto. L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, Liguori, Napoli.
- FILORAMO G. (a cura di) (2007), *Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari.
- FILORAMO G., PELLEGRINI L., LAVENIA V. (a cura di) (2019-20), *Storia della Chiesa*, voll. I-III, EDB, Bologna.
- FILOSA C. (1952), *La favola e la letteratura esopiana in Italia dal Medio Evo ai nostri giorni*, Vallardi, Milano.
- FINDLEN P. (1996), *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, University of California Press, Berkeley.
- FINTONI M. (1996), *Impostura e profezia nelle poesie filosofiche di Tommaso Campanella*, in "Bruniana & Campanelliana", II.1-2, pp. 179-93.
- ID. (1998), «*Folle all'occhio mortal del basso mondo*». *Menzogna e annichilazione in Tommaso Campanella*, in "Bruniana & Campanelliana", IV.2, pp. 301-12.

- FINZI C. (2010), *La polemica sulla nobiltà nell'Italia del Quattrocento*, in "Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos", XXX.2, pp. 341-80.
- FIORAVANTI M. (a cura di) (2005), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari (5ª ed.).
- FIGLIARELLI P. (1961), *Confessione (storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. VIII, Giuffrè, Milano, pp. 864-70.
- FIGLIARELLI F. (1997), *Il ridicolo nel teatro di Molière*, Einaudi, Torino.
- FIGLIARELLI V. (2020), *Il genere della cittadinanza. Diritti civili e politici delle donne in Francia (1789-1915)*, Viella, Roma.
- FIGLIARELLI A. (ed.) (2008), *A New History of Penance*, Brill, Leiden-Boston.
- FIGLIARELLI L. (a cura di) (1977), *Studi sull'utopia*, Olschki, Firenze.
- FIGLIARELLI M. (1978), *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna. Dalla Riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino.
- ID. (2011), *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari (9ª ed.).
- ID. (2014), *La presa di potere dell'Inquisizione romana. 1550-1553*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2017), *La Riforma protestante e le origini della tolleranza religiosa*, in "Quaderni per la storia dell'Università di Padova", L, pp. 3-20.
- FIGLIARELLI K. (1983), *Indagine sulla realtà del tempo*, in Id., *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Il Mulino, Bologna, pp. 259-80 (ed. or. *Augustin. Einführung in sein Denken*, P. Reclam, Stuttgart 1980).
- ID. (2000), *Note sulle condizioni generali della riflessione filosofica medievale sul tempo*, in R. Capasso, P. Piccari (a cura di), *Il tempo nel medioevo. Rappresentazioni storiche e concezioni filosofiche*, Atti del Convegno internazionale di Roma (26-28 novembre 1998), Accademia europea per gli studi storici, Società italiana di demodossologia, Roma, pp. 44-5.
- ID. (2011), *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*, trad. it. di T. Cavallo, Aragno, Milano (ed. or. *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998).
- FIGLIARELLI L. (1995), *The Diffusion of Sextus Empiricus's Works in the Renaissance*, in "Journal of the History of Ideas", LVI.1, pp. 63-85.
- FIGLIARELLI T. (ed.) (2009), *Tears in the Graeco-Roman World*, De Gruyter, Berlin-New York.
- FIGLIARELLI L. (2000), *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (2016), *Hobbes. La vie inquiète*, Gallimard, Paris.
- FIGLIARELLI LOQUE F. (2018), *Scetticismo e religione all'inizio dell'età moderna. L'ambivalenza dello scetticismo cristiano*, Morcelliana, Brescia (ed. or. *Ceticismo e religião no início da modernidade: a ambivalência do ceticismo cristão*, Loyola, São Paulo 2012).

- FORBES IRVING P. M. C. (1990), *Metamorphosis in Greek Myths*, Clarendon Press, Oxford.
- FOUCAULT M. (1963), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ID. (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
- ID. (1976), *Histoire de la sexualité*, vol. I: *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
- ID. (1994), *Dits et écrits. 1954-1988*, éd. établie sous la direction de D. Defert, F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, vol. IV: *1980-1988*, Gallimard, Paris.
- ID. (1998a), *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1998b), *Che cos'è l'Illuminismo?*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano, pp. 253-61 (ed. or. *Qu'est-ce que les Lumières?*, in "Magazine Littéraire", 207, mai 1984).
- ID. (1998c), *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano, pp. 273-306 (ed. or. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista di H. Becker, R. Fornet-Bétancourt, A. Gomez-Müller, in "Concordia. Revista internacional de filosofía", 6, 1984).
- ID. (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, ed. stabilita sotto la direzione di F. Ewald, A. Fontana da M. Senellart, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard-Seuil, Paris 2004).
- ID. (2015), *Storia della follia nell'età classica*, nuova ed. a cura di M. Galzigna, Rizzoli, Milano (ed. or. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972).
- FOUKE D. C. (1997), *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More: Religious Meaning and the Psychology of Delusion*, Brill, Leiden.
- FRABOTTA B. (a cura di) (2001), *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, introduzione di J. Hillman, Donzelli, Roma.
- FRAGNITO G. (1997), *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2005), *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2019), *Rinascimento perduto. La letteratura italiana sotto gli occhi dei censori (secoli XV-XVII)*, Il Mulino, Bologna.
- FRAJESE V. (1994), *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2002), *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Carocci, Roma.
- ID. (2011), *L'ateismo*, in Id., *Le categorie della Controriforma. Politica e religione nell'Italia della prima età moderna*, Bulzoni, Roma, pp. 277-311.

- FRANCASTEL P. (1957), *Lo spazio figurativo dal Rinascimento al Cubismo*, trad. it. di A. M. Mazzucchelli, Einaudi, Torino (5^a ed.; ed. or. *Peinture et société. Naissance et destruction d'un espace plastique de la Renaissance au Cubisme*, Audin, Lyon 1951).
- FRANCIONI G. (2012), *Gli Illuministi e lo Stato. I modelli politici fra utopia e riforma*, Ibis, Como-Pavia.
- FRANCO C. (2010), *Il mito di Circe*, in M. Bettini, C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino, pp. 25-380.
- ID. (a cura di) (2012), *Circe. Variazioni sul mito*, Marsilio, Venezia.
- ID. (2020), *Gli umani sono animali metamorfici? Qualche riflessione sui mutamenti dell'età in compagnia di testi latini*, in F. Giorgianni et al. (a cura di), *Crescere/svilupparsi. Teorie e rappresentazioni fra mondo antico e scienze della vita contemporanee*, Palermo University Press, Palermo, pp. 275-300.
- FRANKLIN J. (2001), *The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- ID. (2016), *Pre-History of Probability*, in A. Hájek, C. Hitchcock (eds.), *The Oxford Handbook of Probability and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- FRAZER J. G. (1994), *Il ramo d'oro*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Macmillan and co., London 1912).
- FREDE D. (2013), *The Historic Decline of Virtue Ethics*, in D. C. Russell (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 124-48.
- FREEDMAN J. S. (1994), *Encyclopedic Philosophical Writings in Central Europe During the High and Late Renaissance (1500-1700)*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", XXXVII, pp. 212-55.
- FREGNA R. (1990), *La pietrificazione del denaro. Studi sulla proprietà urbana tra XVI e XVII secolo*, CLUEB, Bologna.
- FRESSOZ J.-B. (2012), *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Seuil, Paris.
- FREYBURGER P. (1987), *Le problème du fatalisme astral dans la pensée protestante en pays germaniques*, in *Divination et controverse religieuse en France au XVI^e siècle*, Actes de la Journée d'Études du 13 mars 1986 organisée par le Centre V. L. Saulnier, Université de Paris-Sorbonne, École Normale Supérieure de Jeunes Filles, Paris, pp. 35-55.
- FREZZATO F. (2008), *Introduzione*, in C. Cennini, *Il libro dell'arte*, a cura di F. Frezzato, Neri Pozza, Vicenza, pp. 11-57.
- FRIEDMAN J. B. (2000), *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Syracuse University Press, Syracuse (NY).
- FRIEDMAN R. E. (1987), *Who Wrote the Bible?*, Summit Books, New York (trad. it. *Chi ha scritto la Bibbia?*, Bollati Boringhieri, Torino 1991).
- FRIEDRICH C. J. (1957), *Constitutional Reason of State: The Survival of the Constitutional Order*, Brown University Press, Providence-Rhode Island.

- FRIER B. W. (1985), *The Rise of the Roman Jurists: Studies in Cicero's Pro Caecina*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- FRITZSCHE P. (2001), *Specters of History: On Nostalgia, Exile, and Modernity*, in "The American Historical Review", CVI.5, pp. 1587-618.
- FRÖBERT L. (2011), *Republicanism and Political Economy in Pagnier's Dictionnaire politique (1842)*, in "History of European Ideas", 37, pp. 357-64.
- FRONTISI-DUCROUX F. (2003), *L'homme-cerf et la femme-araignée. Figures grecques de la métamorphose*, Gallimard, Paris.
- FROSINI F. (2009), *Illusione, immaginazione e vita nell'Elogio della follia di Erasmo tra San Paolo e Luciano*, in "Accademia", XI, pp. 79-95.
- FRYE N. (1986), *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino (ed. or. *The Great Code: The Bible and Literature*, Academic Press Canada, Toronto 1981).
- FUMAROLI M. (2020), *Dall'Horáculo manual all'Homme de cour*, in B. Gracián, *Oracolo manuale ovvero l'arte della prudenza*, traduzione e note di G. Poggi, con un saggio di M. Fumaroli, Adelphi, Milano, pp. 161-363.
- FURET F., OZOUF M. (1988), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, ed. it. a cura di M. Boffa, Bompiani, Milano (ed. or. *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, Paris 1988).
- FURIA A. (2002), *La cittadinanza durante la Rivoluzione francese (1789-1799)*, in "Scienza & Politica", 27, pp. 31-49.
- FUSILLO M. (2007), *Metamorfosi*, in R. Ceserani, M. Domenichelli, P. Fasano (a cura di), *Dizionario dei temi letterari*, vol. II, UTET, Torino, pp. 1493-7.
- GABRIELE M. (2001), *Giordano Bruno. Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa*, catalogo, ricostruzioni grafiche e commento di M. Gabriele, Adelphi, Milano.
- ID. (2016), *Il primo giorno del mondo*, Adelphi, Milano.
- GABRIELLI C. (2009), *James Harrington e la concezione del «commonwealth» come organismo*, in "Rivista di storia della filosofia", LXIV.3, pp. 469-90.
- GADDO I., TORTAROLO E. (2017), *Secolarizzazione e modernità. Un quadro storico*, Carocci, Roma.
- GAILLE M. (2018), *Machiavelli on Freedom and Civil Conflict: An Historical and Medical Approach to Political Thinking*, Brill, Leiden-Boston.
- GALASSO G. (2013), *Liberalismo e democrazia*, Salerno Editrice, Roma.
- GALLI C. (1988), *Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna.
- GALLINO L. (1996), *Personalità e società*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, vol. VI, pp. 566-74.
- GALLIO D. (1972), *La concordia tra sacerdotium e imperium nel De finibus utriusque potestatis di Innocenzo Liruti (1741-1827)*, in "Studia Patavina", XIX.1, pp. 31-53.
- GALLUZZI P. (1979), *Momento. Studi galileiani*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.

- ID. (1987), *Leonardo da Vinci: From the 'Elementi Macchinali' to the Man-Machine*, in "History and Technology", IV, 1987, pp. 235-65.
- ID. (a cura di) (1996), *Gli ingegneri del Rinascimento: da Brunelleschi a Leonardo da Vinci*, Giunti-Istituto e Museo di Storia della Scienza, Firenze.
- ID. (2008), *La natura di Leonardo: «più tosto crudele matrigna che madre»*, in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *Natura*, Atti del XII Colloquio internazionale (Roma, 4-6 gennaio 2007), Firenze, pp. 215-42.
- ID. (2020), *The Italian Renaissance of Machines*, transl. by J. Mandelbaum, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- GALUZZI M. (1990), *I marginalia di Newton alla seconda edizione latina della Geometria di Descartes e i problemi ad essi collegati*, in G. Belgioioso et al. (a cura di), *Descartes: il metodo e i Saggi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 387-417.
- GARAVINI F. (1983), *Itinerari a Montaigne*, Sansoni, Firenze.
- ID. (1991), *Mostri e chimere. Montaigne, il testo, il fantasma*, Il Mulino, Bologna.
- GARBER D. (2001), *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2018), *Steno, Leibniz, and the History of the World*, in R. Andraut, M. Lærke (eds.), *Steno and the Philosophers*, Brill, Leiden-Boston, pp. 201-29.
- GARBINI G. (1986), *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia.
- ID. (2017), *Il vangelo aramaico di Matteo e altri saggi*, Paideia, Torino.
- GARELLI G. (2016), *La questione della bellezza. Dialettica e storia di un'idea filosofica*, Einaudi, Torino.
- GARFAGNINI G. C. (a cura di) (1997), *Giovanni Pico della Mirandola*, Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte, 1494-1994 (Mirandola, 4-8 ottobre 1994), 2 voll., Olschki, Firenze.
- ID. (2000), *«Questa è la terra tua». Savonarola a Firenze*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze.
- GARFAGNINI G. C., RODOLFI A. (a cura di) (2013), *Profezia, filosofia e prassi politica*, ETS, Pisa.
- GARIN E. (1938), *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in "La Rinascita", I.4, pp. 102-46 (poi in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, vol. I: 1938-1947, pp. 1-32).
- ID. (1952), *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1954a), *Le favole antiche*, in Id., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari, pp. 66-89 (già in "La rassegna della letteratura italiana", 58, 1953, pp. 402-19).
- ID. (1954b), *Sull'uso della parola 'umanista'*, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXXIII, pp. 127-8.
- ID. (1957), *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*, Laterza, Bari.

- ID. (1961), *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze.
- ID. (1970), *Educazione umanistica in Italia*, Laterza, Bari.
- ID. (1973), *Leon Battista Alberti e il mondo dei morti*, in "Giornale critico della filosofia italiana", LII.2, pp. 178-89.
- ID. (1975a), *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1975b), *Studi su Leon Battista Alberti*, in Id. (1975a), pp. 131-96.
- ID. (1976), *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1983), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, in L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti del XXV anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, vol. I, Antenore, Padova, pp. 3-33.
- ID. (1984), *Relazione introduttiva*, in M. Fattori, M. L. Bianchi (a cura di), *Spiritus*, Atti del IV Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983), Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 3-14.
- ID. (1988), *Phantasia e imaginatio tra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio*, Atti del V Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986), Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 3-20.
- ID. (1989a), *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1989b), *Raffaello e la 'pace filosofica'*, in Id. (1989a), pp. 171-86.
- ID. (1990), *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1992), *Il 'Rinascimento' del Burckhardt*, in Burckhardt (1992), pp. VII-XXVII.
- ID. (1993a), *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Der italienische Humanismus*, Francke, Bern, 1947).
- ID. (1993b), *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari (4^a ed.).
- ID. (1993c), *Polibio e Machiavelli*, in Id., *Machiavelli fra politica e storia*, Einaudi, Torino, pp. 3-28.
- ID. (1994), *Platonismo e aristotelismo: dalla comparatio alla concordia*, in Id., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli, pp. 79-95.
- ID. (1995), *Introduzione*, in F. Bacon, *Saggi*, a cura di E. De Mas, trad. it. di C. Guzzo, TEA, Milano, pp. XV-XVIII.
- ID. (2006), *Ermetismo del Rinascimento*, prefazione di M. Ciliberto, Edizioni della Normale, Pisa.
- ID. (2007), *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, introduzione di M. Ciliberto, Laterza, Roma-Bari (nuova ed.; 1^a ed. 1975).
- ID. (2011), *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, introduzione di C. Vasoli, Edizioni di Storia e Letteratura-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Roma-Firenze (rist. anast. dell'ed. Le Monnier, Firenze 1937).
- GARRETT A. (2011), *Animals and Ethics in the History of Modern Philosophy*, in

- T. L. Beauchamp, R. G. Frey (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford University Press, Oxford, pp. 61-90.
- ID. (2018), *Joseph Butler's Moral Philosophy*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, Stanford (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/butler-moral/>).
- GARRISSON J. (1985), *L'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Seuil, Paris.
- GAUKROGER S. (2006), *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*, Clarendon Press, Oxford.
- GAZZANIGA V. (2014), *La medicina antica*, Carocci, Roma.
- GEERTZ C. (1987), *Interpretazione di culture*, trad. it. di E. Bona, Il Mulino, Bologna (ed. or. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973).
- GELLERT LYONS B. (1975), *Voices of Melancholy: Studies in Literary Treatments of Melancholy in Renaissance England*, The Norton Library, New York.
- GENERALI D. (2011), *Baconismo, polemica contro la generazione spontanea e modelli della classificazione nei primi scritti scientifici di Antonio Vallisneri*, in M. T. Monti (a cura di), *La tradizione galileiana e lo sperimentalismo naturalistico d'età moderna*, Atti del Seminario internazionale di studi (Milano, 15-16 ottobre 2010), Olschki, Firenze, pp. 123-41.
- GENSINI S. (1995), *Ingenium e linguaggio. Note sul contesto storico-teorico di un nesso vichiano*, in J. Trabant (Hrsg.), *Vico und die Zeichen*, Akten des von der Freien Universität Berlin, der Volkswagenstiftung und dem Istituto per gli Studi Filosofici (Neapel) veranstalteten internationalen Kolloquiums (Berlin, 23.-25. September 1993), Narr, Tübingen, pp. 237-56.
- ID. (2001), *G. B. Vico e la tradizione della retorica civile e dell'ingegno: tra Napoli e l'Europa*, in M. Valente (a cura di), *Legge poesia e mito. Giannone Metastasio e Vico fra 'tradizione' e 'trasgressione' nella Napoli degli anni Venti del Settecento*, Atti del Convegno internazionale di studi (Palazzo Serra di Cassano, Napoli, 3-5 marzo 1998), saggio introduttivo di G. Galasso, Aracne, Roma, pp. 79-98.
- GENTILE G. (1913), *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Laterza, Bari.
- GENTILE S. (a cura di) (1992), *Firenze e la scoperta dell'America. Umanesimo e geografia nel '400 fiorentino*, Olschki, Firenze.
- ID. (2003), *Umanesimo e cartografia: Tolomeo nel secolo XV*, in D. Ramada Curto, A. Cattaneo, A. Ferrand Almeida (a cura di), *La cartografia europea tra primo Rinascimento e fine dell'Illuminismo*, Atti del Convegno internazionale "The Making of European Cartography" (Firenze, BNCf-EUI, 13-15 dicembre 2001), Olschki, Firenze, pp. 3-18.
- GERBI A. (1955), *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica, 1750-1900*, Ricciardi, Milano-Napoli.
- GERETTO M. (2010), *L'angelologia leibniziana*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

- GESSA KUROTSCSKA V. (2004), *Lebensform, nacktes Leben, Untätigkeit ohne Werk*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", LII.6, pp. 929-43.
- ID. (2008), *La complessità della vita umana: neurobiologia, etica, cultura*, in V. Gessa Kurotshka, C. De Luzenberger (a cura di), *Immaginazione Etica Interculturalità*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 231-50.
- GETTO G. (1983), *La poesia di Tommaso Campanella*, in "Lettere Italiane", XXXV.2, pp. 157-66.
- GEUNA M. (1998), *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in "Filosofia politica", XII.1, pp. 101-32.
- ID. (2013), *Rousseau interprete di Machiavelli*, in "Storia del pensiero politico", II.1, pp. 61-87.
- GEYMONAT L. (1970-76), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 7 voll., Garzanti, Milano.
- GHISALBERTI A. (1998), *Ontologia e logica della temporalità da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Ockham*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 72-86.
- GIANCOTTI F. (2000), *Tommaso Campanella: le poesie della Scelta e la loro disposizione (I)*, in "Studi secenteschi", XLI, pp. 3-25.
- ID. (2001), *Tommaso Campanella: le poesie della Scelta e la loro disposizione (II)*, in "Studi secenteschi", XLII, pp. 3-57.
- GIBBONS F. (1977), *Catalogue of the Italian Drawings in the Art Museum, Princeton University*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- GIDDENS A. (2002), *Where Now for New Labour?*, Polity Press, Cambridge.
- GIEHLOW K. (1915), *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance*, in "Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses", XXXII, pp. 1-232.
- GIGLIONI G. (2002), *Medicina e metafisica della vita animale in Cardano*, in "Bruniana & Campanelliana", VIII.1, pp. 113-58.
- ID. (2005), *The Hidden Life of Matter: Techniques for Prolonging Life in the Writings of Francis Bacon*, in J. R. Solomon, C. Gimelli Martin (eds.), *Francis Bacon and the Refiguring of Early Modern Thought: Essays to Commemorate The Advancement of Learning (1605-2005)*, Ashgate, Aldershot, pp. 129-44.
- ID. (2011), *Spirito e coscienza nella medicina di Bernardino Telesio*, in G. Ernst, R. M. Calcaterra (a cura di), «Virtù ascosta e negletta». *La Calabria nella modernità*, con la collaborazione di E. Canone, G. Floriani, FrancoAngeli, Milano, pp. 154-68.
- ID. (2015), *Tra Platone e Telesio: il giovane Campanella e la questione dei rapporti tra il fisico e il morale*, in E. Canone (a cura di), *Anima-Corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Olschki, Firenze, pp. 227-46.
- GIGLIUCCI R. (a cura di) (2009), *La melanconia. Dal monaco medievale al poeta crepuscolare*, Rizzoli, Milano.
- GILBERT F. (1939), *The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli*, in "The Journal of Modern History", XI.4, pp. 449-83.

- GILBERT N. W. (1960), *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, New York.
- GILDENHARD I., ZISSOS A. (eds.) (2013), *Transformative Change in Western Thought: A History of Metamorphosis from Homer to Hollywood*, Legenda, London.
- GILSON É. (1983), *La creazione e il tempo*, in Id., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova, pp. 217-24 (ed. or. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1929).
- ID. (1984), *Dio e la filosofia*, introduzione di A. Livi, trad. it. di M. Levi, Massimo, Roma (ed. or. *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941).
- ID. (2016), *Dante e la filosofia*, trad. it. di S. Cristaldi, editoriale di C. Marabelli, Jaca Book, Milano (nuova ed.; ed. or. *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris 1939).
- GINZBURG C. (1970), *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino.
- ID. (1980), *Introduzione*, in P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, trad. it. di F. Canobbio-Codelli, Mondadori, Milano, pp. 1-XV (ed. or. *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York University Press, New York 1978).
- ID. (1986), *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino.
- ID. (1991), *Représentation: le mot, l'idée, la chose*, in "Annales ESC", 46.6, pp. 1219-34.
- ID. (2002), *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (2015), *Paura, reverenza, terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano.
- GIORGETTI G. (1974), *Contadini e proprietari nell'Italia moderna. Rapporti di produzione e contratti agrari dal secolo XVI a oggi*, Einaudi, Torino.
- GIOVANNONZI D. (2002), *'Fides' e 'credulitas' come termini chiave della scienza magica in Agrippa e Bruno*, in E. Canone (a cura di), *Lettture bruniane I-II del lessico intellettuale europeo, 1996-1997*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, pp. 127-50.
- ID. (2006), *Spiritus mundus quidam. Il concetto di spirito nell'opera di Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- GIULIANO F., RAGNI A. (1997-2012), *Bibliografia cartesiana (1997-2012)*, www.cartesius.net.
- GIUNTINI C. (1979), *Scienza e società in Inghilterra. Dai Puritani a Newton*, Loescher, Torino.
- GLACKEN C. J. (1967), *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- GLADSTONE C. (2010), *Le citoyen dans l'Encyclopédie*, in "Dix-huitième siècle", XLII.1, pp. 581-97.
- GOFFMAN E. (2006), *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, prefazione di P. P. Giglioli, postfazione a cura di F. Basaglia, F.

- Basaglia, E. Basaglia, trad. it. di F. Basaglia, Einaudi, Torino (ed. or. *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, The Free Press of Glencoe-Collier-Macmillan, New York-London 1963).
- GOHAU G. (1987), *Histoire de la géologie*, Collection Histoire des Sciences, La Découverte, Paris.
- GOLDENBERG D. M. (2003), *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- GOLDMANN L. (1971), *Il Dio nascosto. La visione tragica in Pascal e Racine*, Laterza, Bari (ed. or. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris 1959).
- GOLDTHWAITE R. A. (1987), *The Economy of Renaissance Italy: The Preconditions for Luxury Consumption*, in "I Tatti Studies in the Italian Renaissance", II, pp. 15-39.
- GOMBRICH E. H. (1945), *Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 8, pp. 7-60.
- ID. (1973), *Norma e forma. Studi sull'arte del Rinascimento*, trad. it. di V. Borea, Einaudi, Torino (2^a ed.; ed. or. *Norm and Form: Studies in the Art of the Renaissance*, Phaidon Press, London 1966).
- ID. (2018), *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, trad. it. di A. Dal Lago, P. A. Rovatti, con uno scritto di K. Mazzucco, Abscondita, Milano (ed. or. *Aby Warburg: An Intellectual Biography*, with a memoir on the history of the Library by F. Saxl, The Warburg Institute, London 1970).
- GONTIER T. (1998), *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Vrin, Paris.
- GOODRICK-CLARKE N. (2008), *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- GOSSEREZ L. (2003), *Une métamorphose allégorique, les bêtes féroces de Circé vues par les Pères de l'Église*, in "Gaia", 7, pp. 447-59.
- GOUHIER H. (1937), *Le malin génie et le bon Dieu*, in Id., *Essais sur Descartes*, Vrin, Paris, pp. 143-96.
- ID. (1987), *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris (4^e éd. augmentée).
- GOULD S. J. (1989), *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*, trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1987).
- ID. (1990), *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia*, trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, Norton, New York-London 1989).
- GOULEMOT J.-M., MAGNAN A., MASSEAU D. (dir.) (1995), *Inventaire Voltaire*, Gallimard, Paris.
- GOWLAND A. (2006), *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge University Press, Cambridge.

- ID. (2013), *Melancholy, Passions and Identity in the Renaissance*, in B. Cummings, F. Sierhuis (eds.), *Passions and Subjectivity in Early Modern Culture*, Ashgate, Aldershot, pp. 75-94.
- GRABMANN M. (1946), *Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- GRACIA J. J. E. (ed.) (1982), *Suárez on Individuation: Metaphysical Disputation V. Individual Unity and Its Principle*, Marquette University Press, Milwaukee.
- GRAFTON A. (1983), *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*, vol. I: *Textual Criticism and Exegesis*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1997), *The Footnote: A Curious History*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- ID. (2002), *Il Signore del tempo. I mondi e le opere di un astrologo del Rinascimento*, trad. it. di L. Falaschi, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1999).
- GRAMSCI A. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, ed. critica dell'Istituto Gramsci, vol. III: *Quaderni 12-29*, Einaudi, Torino.
- ID. (2001), *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, ed. critica dell'Istituto Gramsci, vol. II, Einaudi, Torino.
- GRANADA M. A. (1992), *Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo finito*, in "Rivista di storia della filosofia", XLVII.1, pp. 47-53.
- ID. (1994), *Il rifiuto della distinzione fra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, in "Rivista di storia della filosofia", XLIX.3, pp. 495-532.
- ID. (1998), *L'infinité de l'univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", LXXXII.2, pp. 243-75.
- ID. (2010), *Synodus ex mundis*, in E. Canone, G. Ernst (dir.), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, vol. II: *Giornate di studi 2005-2008*, Serra, Pisa-Roma, pp. 142-54.
- ID. (2018), *Giordano Bruno's Concept of Space: Cosmological and Theological Aspects*, in F. A. Bakker, D. Bellis, C. R. Palmerino (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Springer, Berlin-Heidelberg, pp. 157-78.
- GRANET M. (1934), *La pensée chinoise*, La Renaissance du Livre, Paris.
- GRANT E. (1981), *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRASSI E. (1989), *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Guerini e Associati, Milano.
- GRAVINA T. (1967), *Breve storia della parola 'genio'*, in "Lingua nostra", XXVIII.2, pp. 37-43.

- Great Plague of 1665-1666* (2021) = *Great Plague of 1665-1666*, <https://www.nationalarchives.gov.uk/education/resources/great-plague/>.
- GREAVES R. L. (2008), *Hotham, Charles*, in L. Goldman (ed.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford (<https://www.oxforddnb.com/>).
- GREBE A. (2012), «*Anderer Apelles*» und «*haarig bärtiger Maler*». *Dürer als Thema in der deutschen Literatur um 1500*, in D. Hess, T. Eser (Hrsg.), *Der frühe Dürer*, Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum vom 24 Mai bis 2 September 2012, Verlags der Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg, pp. 78-89.
- GREEN L. D., MURPHY J. J. (2006), *Renaissance Rhetoric Short-Title Catalogue 1460-1700*, Ashgate, Aldershot-Burlington (2nd ed.).
- GREENBLATT S. (1980), *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, The Chicago University Press, Chicago.
- GRENGRASS M. (2007), *Hartlib, Samuel*, in L. Goldman (ed.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford (<https://www.oxforddnb.com/>).
- GREGOR M. (1979), *Translator's Introduction*, in I. Kant, *The Conflict of the Faculties*, translated and edited by M. Gregor, University of Nebraska Press, Lincoln, pp. VII-XXIX.
- GREGORIĆ P., GRGIĆ F. (2006), *Aristotle's Notion of Experience*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", LXXXVIII.1, pp. 1-30.
- GREGORY T. (1961), *Scetticismo ed empirismo: studio su Gassendi*, Laterza, Bari.
- ID. (1974), *Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle Meditationes di Descartes*, in "Giornale critico della filosofia italiana", LIII.4, pp. 477-516.
- ID. (1979), *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Morano, Napoli.
- ID. (1992), *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (1998), *'Libertinisme érudit' in Seventeenth-century France and Italy: The Critique of Ethics and Religion*, in "British Journal for the History of Philosophy", VI.3, pp. 323-49.
- ID. (2006), *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Olschki, Firenze.
- ID. (2016a), *Vie della modernità*, Le Monnier, Firenze.
- ID. (2016b), *Il 'libro scandaloso' di Pierre Charron*, in Id. (2016a), pp. 55-70 (già in Id., *Etica e religione nella critica libertina*, Guida, Napoli 1986, pp. 71-109).
- ID. (2016c), *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Olschki, Firenze.
- GREGORY T. et al. (1981), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre-1° novembre 1980), La Nuova Italia, Firenze.

- GRELL O. P., PORTER R. (eds.) (2000), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRELL O. P., ISRAEL J. I., TYACKE N. (eds.) (1991), *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, Clarendon Press, Oxford.
- GRENDLER P. F. (1965), *Utopia in Renaissance Italy: Doni's New World*, in "Journal of the History of Ideas", XXVI.4, pp. 479-94.
- ID. (1967), *Five Italian Occurrences of 'Umanista', 1540-1574*, in "Renaissance Quarterly", 20, pp. 317-25.
- ID. (1991), *La scuola nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1989).
- ID. (1996), *Intellectual Freedom in Italian Universities: The Controversy over the Immortality of the Soul*, in J. M. De Bujanda (éd.), *Le contrôle des idées à la Renaissance*, Actes du Colloque de la FISIER (Montréal, septembre 1995), Droz, Genève, pp. 31-48.
- GRIBAUDI M. (2007), *Morfologia di una città. Forme, continuità e rotture nella Parigi della prima metà dell'Ottocento*, in "Quaderni storici", a. XLII, CXXV.2, pp. 393-431.
- GRIFFANTE C. (1994), *Esopo tra Medio Evo ed Umanesimo. Rassegna di studi*, in "Lettere Italiane", XLVI.2, pp. 315-40.
- GRIFFIN M. (1992), *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, Brill, Leiden.
- GRIMAL P. (1974), *L'art de jardins*, Presses Universitaires de France, Paris.
- GRIMALDI N., MARION J.-L. (dir.) (1987), *Le Discours et sa méthode*, Presses Universitaires de France, Paris.
- GRMEK M. D. (1984), *Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe dans la médecine antique*, in G. Sabbah (éd.), *Textes Médicaux Latins Antiques*, Mémoires du Centre Jean Palerne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, pp. 53-70.
- GROSHOLZ E. (1994), *Descartes and the Individuation of Physical Objects*, in K. F. Barber, J. J. E. Gracia (eds.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*, State University of New York Press, Albany (NY), pp. 41-58.
- GROSSI P. (1977), *'Un altro modo di possedere'. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Giuffrè, Milano.
- ID. (1992), *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milano.
- ID. (1996), *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari (2^a ed.).
- ID. (2006a), *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari (nuova ed., con l'aggiunta di *Dieci anni dopo*).
- ID. (2006b), *La proprietà e le proprietà nell'officina dello storico*, Editoriale Scientifica, Napoli.

- GROSSO E. (1997), *Le vie della cittadinanza. Le grandi radici. I modelli storici di riferimento*, CEDAM, Padova.
- ID. (2020), *Il ruolo del confine nelle trasformazioni della nozione giuridica di cittadinanza*, in "Teoria Politica", nuova serie, Annali X, pp. 207-33.
- GROUPE DE LA BUSSIÈRE (1983), *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- GROVE R. H. (1995), *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRUDZIEN BASTON K. (2004), *Sparrow, John*, in L. Goldman (ed.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford (<https://www.oxforddnb.com/>).
- GRUNDMANN H. (1974), *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Ebering, Berlin 1935).
- GRUPPE O. (1921), *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit*, Teubner, Leipzig.
- GRUZINSKI S. (1989), *Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, in A. Lavrin (ed.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln-London, pp. 96-117.
- GUARNIERI R. (1965), *Il movimento del Libero Spirito*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- GUIDI A. (2011), *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Judah Abravanel dans la tradition salomonienne*, Brill, Leiden-Boston.
- GUILLEMETTE P., BRISEBOIS M. (1987), *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Fides, Montréal (trad. it. *Introduzione ai metodi storico-critici*, Borla, Roma 1990).
- GUREVIČ A. J. (1986), *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, trad. it. di L. Montagnani, Einaudi, Torino (ed. or. *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Iskusstvo, Moskva 1981).
- GUSDORF G. (1975), *De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire*, in "Revue d'Histoire littéraire de la France", LXXV, n. 6, pp. 957-94.
- ID. (1988), *Les origines de l'herméneutique*, Payot, Paris (trad. it. *Storia dell'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1989).
- ID. (1991a), *Lignes de vie*, vol. I: *Les écritures du moi*, Jacob, Paris.
- ID. (1991b), *Lignes de vie*, vol. II: *Auto-bio-graphie*, Jacob, Paris.
- GUTAS D. (1998), *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, Routledge, London-New York.
- GUYER P. (2000), *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge.

- GUZMÁN BRITO A. (2013), *La división de los contratos en Luis de Molina*, in "Glossae. European Journal of Legal History", 10, pp. 204-14.
- HABERMAS J. (1971), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1962).
- ID. (1973), *Dall'idealismo dialettico al materialismo: l'idea schellinghiana di una contrazione di Dio e le sue conseguenze per la filosofia della storia*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, trad. it. di A. Gajano, Il Mulino, Bologna, pp. 231-99 (ed. or. *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in Id., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchterhand, Neuwied am Rhein-Berlin 1963).
- HACKING I. (1975), *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *L'emergenza della probabilità. Ricerca filosofica sulle origini delle idee di probabilità, induzione e inferenza statistica*, il Saggiatore, Milano 1987).
- ID. (1990), *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HALL A. R. (1990), *Henry More: Magic, Religion and Experiment*, Blackwell, Oxford.
- HALPÉRIN J.-L. (2003), *Le Code Civil*, Dalloz, Paris.
- ID. (2008), *Histoire du droit des biens*, Economica, Paris.
- HAMEL C. (2007), *Prendre la vertu et les droits au sérieux: l'hypothèse d'un républicanisme des droits*, in "Les Études philosophiques", LXXXIII.4, pp. 499-517.
- HAMMERSLEY R. (2019), *James Harrington: An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford.
- HAMPSHER-MONK I. (2002), *From Virtue to Politeness*, in M. van Gelderen, Q. Skinner (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. II: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 85-106.
- HAMPTON J. (1986), *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HANASZ W. (2010), *The Common Good in Machiavelli*, in "History of Political Thought", XXXI.1, pp. 57-85.
- HANEGRAAFF W. J., BOUTHORN R. M. (eds.) (2005), *Lodovico Lazzarelli (1447-1500): The Hermetic Writings and Related Documents*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (AZ).
- HANKINS J. (2000), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2005), *Marsilio Ficino on Reminiscencia and the Transmigration of Souls*, in "Rinascimento", II s., XLV, pp. 3-17.
- ID. (2007), *Malinconia mostruosa: Ficino e le cause fisiologiche dell'ateismo*, in "Rinascimento", II s., XLVII, pp. 3-23.

- ID. (2019), *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- ID. (2020), *The Italian Humanists and the Virtue of Humanitas*, in "Rinascimento", II s., LX, pp. 3-20.
- HANLEY R. P. (2017), *Love's Enlightenment: Rethinking Charity in Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge (MA).
- HARDING A. (1980), *Political Liberty in the Middle Ages*, in "Speculum", 55.3, pp. 423-43.
- HARLEY J. B. (1987), *The Map and the Development of the History of Cartography*, in J. B. Harley, D. Woodward, *The History of Cartography*, vol. I: *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- HARLEY J. B., WOODWARD D. (1987), *Preface*, in Id., *The History of Cartography*, vol. I: *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- HARRIS C. I. (1993), *Whiteness as Property*, in "Harvard Law Review", 106-8, pp. 1707-91.
- HART H. L. A. (1961), *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford.
- HARTUNG S. (2003), *Rehierarchisierungen und Systemverschiebungen in der paradoxen Lob- und Tadelliteratur der Renaissance*, in M. Föcking, B. Huss (Hrsg.), *Varietas und Ordo. Zur Dialektik von Vielfalt und Einheit in Renaissance und Barock*, Steiner, Stuttgart, pp. 91-114.
- HASKELL F., PENNY N. (1981), *Taste and the Antique: The Lure of Classical Sculpture 1500-1900*, Yale University Press, New Haven-London.
- HAVELOCK E. A. (1963), *Preface to Plato*, Blackwell, Oxford (trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973).
- HAYEK F. A. VON (1969), *La società libera*, trad. it di M. Bianchi di Lavagna Malagodi, Vallecchi, Firenze (ed. or. *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London 1960).
- ID. (1986), *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica*, ed. it. a cura di A. Petroni, S. Monti Bragadin, trad. it. di P. G. Monateri, il Saggiatore, Milano (ed. or. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Routledge & Kegan Paul, London 1982) (1st ed., 3 voll., Routledge & Kegan Paul, London 1973).
- HAYNES S. R. (2002), *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- HAZARD P. (1935), *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*, Boivin & C.ie, Paris.
- ID. (2007), *La crisi della coscienza europea*, a cura di P. Serini, introduzione di G. Ricuperati, UTET, Torino (ed. or. *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*, Boivin & C.ie, Paris 1935).

- HAZONY Y., SCHLIESSER E. (2016), *Newton and Hume*, in P. Russell (ed.), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford University Press, Oxford, pp. 673-707.
- HECK M. C. (ed.) (2018), *LexArt Words for Painting (France, Germany, England, the Netherlands, 1600-1750)*, Presses Universitaires de la Méditerranée, Montpellier.
- HEILBRON J. L. (2010), *Galileo*, Oxford University Press, Oxford.
- HEIMSOETH H. (1954), *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*, Kohlhammer, Stuttgart (trad. it. *I grandi temi della metafisica occidentale*, a cura di F. Moiso, Mursia, Milano 1973).
- HENDERSON J. (2019), *Florence under Siege: Surviving Plague in an Early Modern City*, Yale University Press, New Haven.
- HENDLER S. (2013), *La guerre des arts. Le paragone peinture-sculpture en Italie XV-XVII^e siècle*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- HENRY J. (1979), *Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence*, in "Annals of Science", XXXVI, pp. 549-73.
- ID. (2020), *Henry More*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, Stanford (<https://plato.stanford.edu/entries/henry-more/>).
- HERRNSTEIN R. J., MURRAY C. (1994), *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, The Free Press, New York.
- HERSANT Y. (éd.) (2005), *Mélancolies. De l'Antiquité au XX^e siècle*, Laffont, Paris.
- HERZOG T. (1995), *La naturaleza, legitimidad y estructura de la familia colonial (Quito, XVII-XVIII)*, in "Mar Océano. Revista del humanismo español e iberoamericano", 2, pp. 231-41.
- ID. (2003), *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, Yale University Press, New Haven.
- HESPANHA A. M. (2015), *Como os juristas viam o mundo. 1550-1750: Direitos, estados, coisas, contratos, ações e crimes*, Lexington (KY) (ebook).
- HESSAYON A. (2007), 'The Teutonicks Writings': *Translating Jacob Boehme into English and Welsh*, in "Esoterica", IX, pp. 129-65.
- ID. (2014a), *Boehme's Life and Times*, in A. Hessayon, S. Apetrei (eds.), *An Introduction to Jacob Boehme: Four Centuries of Thought and Reception*, Routledge, London, pp. 13-37.
- ID. (2014b), *Jacob Boehme's Writings During the English Revolution and Afterwards: Their Publication, Dissemination and Influence*, in A. Hessayon, S. Apetrei (eds.), *An Introduction to Jacob Boehme: Four Centuries of Thought and Reception*, Routledge, London, pp. 77-97.
- HESSAYON A., APETREI S. (eds.) (2014) *An Introduction to Jacob Boehme: Four Centuries of Thought and Reception*, Routledge, London.
- HIDALGO-SERNA E. (1989), *Baltasar Gracián. La logica dell'Ingegno*, a cura di S. Benassi, Nuova Alfa, Bologna.
- ID. (2002), *Funzioni dell'ingegno nell'Umanesimo e nel Barocco spagnoli*, in S. Gen-

- sini, A. Martone (a cura di), *Ingenium propria hominis natura*, Atti del Convegno internazionale di studi (Napoli, 22-24 maggio 1997), Liguori, Napoli, pp. 71-86.
- HINSKE N. (1999), *Ricezione e trasformazione del senso originario di 'idea' in Kant. La ragione e l'incondizionato. Sulla formazione dei concetti della Critica della ragion pura*, in Id., *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa, pp. 119-32.
- HO P.-T. (1962), *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*, Columbia University Press, New York-London.
- HOFMANN H. (2007), *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, introduzione di G. Duso, trad. it. di C. Tommasi, Giuffrè, Milano (ed. or. *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1974).
- HOHENEGGER H. (2007), *Geist, mens, nous. Teleologia della filosofia e sistema teleologico delle facoltà in Kant*, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, vol. II, Olschki, Firenze, pp. 327-68.
- HOHTI P. (2018), *Cheap Magnificence? Imitation and Low-Cost Luxuries in Renaissance Italy*, in C. Kovesi (ed.), *Luxury and the Ethics of Greed in Early Modern Italy*, Brepols, Turnhout, pp. 277-97.
- HOIPKEMIER M. (2018), *Machiavelli and the Double Politics of Ambition*, in "Political Studies", LXVI.1, pp. 245-60.
- HÖLDER H. (1989), *Kurze Geschichte der Geologie und Paläontologie. Ein Lesebuch*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York.
- HOLLIER D. (a cura di) (1991), *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, testi di G. Bataille et al., ed. it. a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Gallimard, Paris 1979).
- HÖPFL H. (2004), *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HORKHEIMER M., ADORNO T. W. (1966), *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino (ed. or. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947).
- HORKY P. S. (2019), *When Did Kosmos Become the Kosmos?*, in P. S. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 22-41.
- HOWELL M. C. (2010), *Commerce before Capitalism in Europe, 1300-1600*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HOYLES J. (1971), *The Waning of the Renaissance 1640-1740: Studies in the Thought and Poetry of Henry More, John Norris and Isaac Watts*, Nijhoff, The Hague.
- HUBBARD N. J. (1984), *Sub Pallio: The Sources and Development of the Iconography of the Virgin of Mercy*, PhD Dissertation, Northwestern University, Evanston.
- HUDDLESTON L. E. (1967), *Origins of the American Indians: European Concepts, 1492-1729*, The University of Texas Press, Austin-London.

- HUFFMAN W. H. (1992), *Introduction*, in R. Fludd, *Essential Readings*, selected and edited by W. H. Huffman, Aquarian Press, London, pp. 13-43.
- HUGHES A. (2004), *Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel*, in "Harvard Theological Review", XCVII.4, pp. 461-84.
- HUGHES R. (1968), *Heaven and Hell in Western Art*, Weidenfeld & Nicolson, London.
- HUIZINGA J. (1943), *Erasmus*, Einaudi, Torino (ed. or. *Erasmus*, C. Scribner's sons, New York-London).
- ID. (1946), *Homo ludens*, trad. it. di C. von Schendel, Einaudi, Torino (ed. or. *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielmentes der Kultur*, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam 1938).
- HUNT J. D., WILLIS P. (eds.) (1988), *The Genius of the Place: The English Landscape Garden 1620-1820*, The MIT Press, Cambridge (MA).
- HUNTER I. (2015), *Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept*, in "Modern Intellectual History", 12.1, pp. 1-32.
- HUNTER M., WOOTTON D. (eds.) (1992), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford.
- HUSBAND T. (1980), *The Wild Man: Medieval Myth and Symbolism*, with the assistance of G. Gilmore-House, The Metropolitan Museum of Art, New York.
- HUTIN S. (1979), *Note sur la création chez trois kabbalistes chrétiens anglais: Robert Fludd, Henry More et Isaac Newton*, in G. Scholem et al., *Kabbalistes chrétiens*, Albin Michel, Paris, pp. 149-56.
- HUTTON S. (ed.) (1990), *Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies*, with a biography and bibliography by R. Crocker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.
- ID. (2004), *More, Henry*, in L. Goldman (ed.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford (<https://www.oxforddnb.com>).
- IDEL M. (1976), *Abraham Abulafia's Works and Doctrines*, unpublished Doctoral Dissertation, Hebrew University, Jerusalem.
- ID. (1979-80), *The Study Program of R. Yohanan Alemanno*, in "Tarbiz", XLVIII, pp. 303-31.
- ID. (1983), *The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance*, in B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 186-242.
- ID. (2004), *Mistici messianici*, trad. it. di F. Lelli, Adelphi, Milano (ed. or. *Messianic Mystics*, Yale University Press, New Haven-London 1998).
- ID. (2007), *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, a cura di F. Lelli, Giuntina, Firenze.
- ID. (2010), *Qabbalah. Nuove prospettive*, trad. it. di F. Lelli, Adelphi, Milano (ed. or. *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven-London 1988).
- IEVA L. (2018), *Fondamenti di meritocrazia*, Europa Edizioni, Roma.
- ILLUMINATI A. (2002), *Rousseau, solitudine e comunità. Una fondazione dei valori borghesi*, manifestolibri, Roma.

- IMBRUGLIA G. (2021), *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Carocci, Roma.
- INGEGNO A. (1978), *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1985), *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Bibliopolis, Napoli.
- ISABELLA M. (2018), *Religion, Revolution, and Popular Mobilization*, in J. Innes, M. Philp (eds.), *Re-Imagining Democracy in the Mediterranean, 1780-1860*, Oxford University Press, Oxford, pp. 231-49.
- ISNARDI PARENTE M. (1977), *Introduzione*, in Erasmo da Rotterdam (1977b), pp. 8-46.
- ID. (1981), *Jean Bodin su tirannide e signoria nella République*, in *La République di Jean Bodin*, Atti del Convegno (Perugia, 14-15 novembre 1980), Olschki, Firenze, pp. 61-77.
- ISRAEL J. I. (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2011), *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino (ed. or. *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton, NJ-Oxford 2010).
- IVERSEN E. (1961), *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Gad, Copenhagen.
- JACOB A. (1991), *Henry More's Refutation of Spinoza*, Olms, Hildesheim.
- ID. (1995), *Henry More's Manual of Metaphysics*, Olms, Hildesheim.
- JACQUES-CHAQUIN N., HOUDARD S. (éds.) (1998), *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, 2 voll., ENS, Fontenay-aux-Roses.
- JAEGER W. (1945), *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. III, transl. from the German manuscript by G. Highet, Blackwell, Oxford.
- ID. (1964), *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze (3ª ed.; 1ª ed. 1935; ed. or. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1923).
- JAKOBSON R. (1959), *On Linguistic Aspects of Translation*, in R. A. Brower (ed.), *On Translation*, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 232-9.
- JANCKE G. (2002), *Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien.
- JANCKE G., ULBRICH C. (Hrsg.) (2005), *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung*, Wallstein, Göttingen.
- JANIAK A., THOMAS E. (2022), *Space and Its Relationship to God*, in D. M. Miller, D. Jalobeanu (eds.), *The Cambridge History of Philosophy of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 424-38.

- JARDINE N. (1976), *Galileo's Road to Truth and the Demonstrative Regress*, in "Studies in History and Philosophy of Science", 7.4, pp. 277-318.
- JAVITCH D. (1983), *Il Cortegiano and the Constraints of Despotism*, in R. W. Hanning, D. Rosand (eds.), *Castiglione: The Ideal and the Real in Renaissance Culture*, Yale University Press, New Haven-London, pp. 17-28.
- JEANNERET M. (2016), *Perpetuum Mobile. Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, "Titre Courant" 59, 2^e éd. revue et complétée d'une post-face, Droz, Genève.
- JEANNET A. M. (2006), *Una doppia infedeltà*, in "Journal of Italian Translation", 1.2, pp. 7-11.
- JEDIN H. (1973-81), *Storia del Concilio di Trento*, 4 voll., Morcelliana, Brescia (ed. or. *Geschichte des Konzils von Trient*, Herder, Freiburg 1951-77).
- JOAS H. (2011), *Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks*, in H. Joas, P. Vogt (Hrsg.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 319-38.
- JOHNS A. (2009), *Piracy: The Intellectual Property Wars from Gutenberg to Gates*, The University of Chicago Press, Chicago.
- JOLLEY N. (1998), *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Clarendon Press, Oxford.
- JONAS H. (1999), *Immortalità ed esistenza odierna*, in Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, pp. 285-304 (ed. or. *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in Id., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973).
- JONES M. (1979), *The Art of the Medal*, The Trustees of the British Museum, London.
- JONSEN A. R. (2000), *A Short History of Medical Ethics*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- JOURDAN A. (1996), *Le Machiavel de Rousseau. Politique et religion*, in J. T. Leerssen, M. Spiering (eds.), *Yearbook of European Studies / Annuaire d'Etudes Européennes*, 8, *Machiavelli: Figure-Reputation*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, pp. 63-93.
- JOUVIN J.-P. (2016), *Imagination et alchimie à la Renaissance. L'exemple du tarot de Marseille*, 2 voll., L'Harmattan, Paris.
- JULIA D. (1996), *L'infanzia all'inizio dell'epoca moderna*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia*, vol. 1: *Dall'antichità al Seicento*, Laterza, Roma-Bari, pp. 213-311.
- JÜNGER E. (2004), *L'operaio. Dominio e forma*, a cura di Q. Principe, Guanda, Parma (ed. or. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1932).
- KAHN D. (2001), *The Rosicrucian Hoax in France (1623-24)*, in W. R. Newman, A. Grafton (eds.), *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, The MIT Press, Cambridge (MA), pp. 235-344.

- KANTOROWICZ E. H. (1957), *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- ID. (2016), *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, with a new introduction by C. Leyser, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- KANZ R. (2002), *Die Kunst des Capriccio: Kreative Eigensinn in Renaissance und Barock*, Deutscher Kunstverlag, München-Berlin.
- KAPLAN B. J. (2007), *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA).
- KARATANI R. (2003), *Defining British Citizenship: Empire, Commonwealth and Modern Britain*, foreword by G. S. Goodwin-Gill, F. Cass, London-Portland.
- KATINIS T. (1997-98), *L'Inferno interpretato da Marsilio Ficino. Lettura del capitolo X del libro XVIII della Theologia Platonica*, in "Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi Roma Tre", IV, pp. 187-201.
- ID. (2018), *Sperone Speroni and the Debate over Sophistry in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden-Boston.
- KEELE K. D., PEDRETTI C. (a cura di) (1983), *Leonardo da Vinci, Corpus degli studi anatomici nella collezione di Sua Maestà la regina Elisabetta II nel Castello di Windsor*, 3 voll., Giunti-Barbèra, Firenze.
- KELLNER M. (1997), *Maimonides' Allegiances to Science and Judaism*, in "The Torah U-Madda Journal", VII, pp. 88-104.
- KELSEN H. (1954), *Teoria generale del diritto e dello Stato*, trad. it. di S. Cotta, G. Treves, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1945).
- KEMP M. (1977), *From 'Mimesis' to 'Fantasia': the Quattrocento Vocabulary of Creation, Inspiration and Genius in the Visual Arts*, in "Viator. Medieval and Renaissance Studies", vol. VIII, pp. 347-98.
- KENDRICK T. D. (1956), *The Lisbon Earthquake*, Methuen, London.
- KENNY A. (1980), *The Five Ways: Saint Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN).
- KENNY N. (1998), *Curiosity in Early Modern Europe Word Histories*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- ID. (2004), *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, Oxford University Press, Oxford.
- KERMODE F. (2004), *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Sansoni, Milano (ed. or. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, London-Oxford-New York 1966).
- KESSLER E. (1968), *Das Problem des frühen Humanismus; seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati*, W. Fink, München.
- KESSLER-MESGUICH S. (2013), *Les études hébraïques en France, de François Tissard à Richard Simon (1508-1680)*, avant-propos de M. Engammare, Droz, Genève.

- KETT J. F. (2012), *Merit: The History of a Founding Ideal from the American Revolution to the Twenty-First Century*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- KEUTNER H. (1956), *Über die Entstehung und die Formen des Standbildes im Cinquecento*, in "Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst", III. F., 7, pp. 138-68.
- KILCHER A. B. (2000), *Scientia cabalistica as Scientia universalis: Encyclopedism and Kabbalism in the 16th and 17th Centuries*, in "Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts", v, pp. 129-54.
- KINGSTON C. (2007), *Marine Insurance in Britain and America, 1720-1844: A Comparative Institutional Analysis*, in "The Journal of Economic History", 67.2, pp. 379-409.
- KITZES A. (2006), *The Politics of Melancholy from Spenser to Milton*, Routledge, New York-London.
- KLATT N. (2010), *Zum Rassenbegriff bei Immanuel Kant und Johann Friedrich Blumenbach*, in "Kleine Beiträge zur Blumenbach-Forschung", III, pp. 7-55.
- KLEIN L. E., LA VOPA A. (eds.) (1998), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*, Huntington Library, San Marino (CA).
- KLEIN R. (1960), *L'Enfer de Ficin*, in E. Castelli (a cura di), *Umanesimo e esoterismo*, Atti del v Convegno internazionale di studi umanistici (Oberhofen, 16-17 settembre 1960), CEDAM, Padova, pp. 47-84.
- ID. (1970), *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne*, éd. par A. Chastel, Gallimard, Paris.
- ID. (1975), *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, prefazione di A. Chastel, trad. it. di R. Federici, Einaudi, Torino.
- KLETTKE C. (2016), *Le génie sublime et sa parodie: deux mises en scène de Diderot*, in "Diderot Studies", 35, pp. 235-53.
- KLIBANSKY R., PANOFSKY E., SAXL F. (1983), *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Einaudi, Torino (ed. or. *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Thomas Nelson & Sons, London 1964).
- KLIJNSMIT A. J. (1992), *Balmesian Linguistics: A Chapter in the History of Pre-Rationalist Thought*, Stichting Neerlandistiek, Amsterdam.
- KLINE M. (1999), *Storia del pensiero matematico*, vol. I: *Dall'antichità al Settecento*, ed. it. a cura di A. Conte, trad. it. di L. Lamberti, Einaudi, Torino (3^a ed.; ed. or. *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, Oxford University Press, Oxford-New York 1972).
- KLUMBERTANZ G. P. (1952), *The Discursive Power: Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas*, The Modern Schoolman, Saint Louis (MO).
- KNAPPIK F. (2015), *Geist*, in M. Willaschek et al. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, unter Mitarbeit von T. Höwing et al., vol. I, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 725-30.
- KNEBEL S. K. (2000), *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*, Meiner, Hamburg.

- KNIGHT F. H. (1921), *Risk, Uncertainty and Profit*, Houghton Mifflin, Boston-New York.
- KNIGHT I. F. (1968), *The Geometric Spirit: The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, Yale University Press, New Haven-London.
- KNORR W. R. (1994), *On the Term Ratio in Early Mathematics*, in M. Fattori, M. L. Bianchi, *Ratio*, VII Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 9-11 gennaio 1992), Olschki, Firenze, pp. 1-36.
- KNOX R. A. (1994), *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN).
- KOHL B. G. (1992), *The Changing Concept of the Studia Humanitatis in the Early Renaissance*, in "Renaissance Studies", 6, pp. 185-209.
- KOLAKOWSKI L. (1987), *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, nouvelle édition avec une postface de l'auteur, traduit du polonais par A. Posner, Gallimard, Paris.
- KONIGSON É., ODDON M., JACQUOT J. (1968), *Le lieu théâtral à la Renaissance*, Editions du CNRS, Paris.
- KONSTAN D. (2003), *Before Jealousy*, in D. Konstan, N. K. Rutter (eds.), *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 7-28.
- ID. (2007), *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto.
- KORMANN E. (2004), *Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien.
- KORS A. C. (1990), *Atheism in France, 1650-1729*, vol. 1: *The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- ID. (2016a), *Epicureans and Atheists in France, 1650-1729*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2016b), *Naturalism and Unbelief in France, 1650-1729*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KOSELLECK R. (1972-92), *Einleitung*, in O. Brunner, R. Koselleck, W. Conze (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett Cotta, Stuttgart, vol. I, pp. XIII-XXVII.
- ID. (1986), *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova (ed. or. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979).
- ID. (2007), *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it. di A. Marietti Solmi, CLUEB, Bologna (ed. or. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979).
- ID. (2009), *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Mulino, Bologna (trad. parziale di *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006).
- KOSELLECK R., MEIER C. (1991), *Progresso*, prefazione di L. Ornaghi, trad. it. di

- S. Mezzadra, Marsilio, Venezia (ed. or. *Fortschritt*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Hrsg., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1975).
- KOT S. (1957), *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Star King, Boston.
- KOVESI C. (2019), *Defending the Right to Dress: Two Sumptuary Laws Protests in Sixteenth-Century Milan*, in G. Riello, U. Rublack (eds.), *The Right to Dress: Sumptuary Laws in a Global Perspective, c. 1200-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 186-209.
- KOYRÉ A. (1957), *From the Closed World to the Infinite Universe*, The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- ID. (1967), *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, introduzione e trad. it. di P. Zambelli, Einaudi, Torino (3^a ed.; ed. or. *Du monde de l'à-peu-près à l'univers de la précision*, in "Critique", XXVIII, 1948, pp. 806-23; *Les philosophes et la machine*, in "Critique", XXIII, 1948, pp. 324-33, e XXVI, 1948, pp. 610-29).
- ID. (1970), *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, trad. di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano.
- KRAJEWSKI M. (2002), *Zettelwirtschaft. Die Geburt der Kartei aus dem Geiste der Bibliothek*, Kulturverlag Kadmos, Berlin.
- KRAUS H.-J. (1969), *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neurkirchener Verlag, Neurkirchen (trad. it. *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Il Mulino, Bologna 1975).
- KRAUSE S. R. (2002), *The Uncertain Inevitability of Decline in Montesquieu*, in "Political Theory", XXX.5, pp. 702-27.
- KREISEL H. (2001), *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.
- KRISTELLER P. O. (ed.) (1937), *Supplementum Ficinianum*, vol. II, Olschki, Firenze.
- ID. (1944-45), *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, in "Byzantion", 17, pp. 346-74.
- ID. (1953), *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze (ed. or. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York 1943).
- ID. (1968), *The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought*, in "Journal of the History of Philosophy", 6.3, pp. 233-43.
- ID. (1978), *Il sistema moderno delle arti*, in Id., *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 227-316 (ed. or. *The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics*, in "Journal of the History of Ideas", 12, 1951, pp. 496-527; 13, 1952, pp. 17-46).
- ID. (2005), *L'Umanesimo italiano del Rinascimento e il suo significato*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.
- KRISTOL I. (1970), «*When Virtue Loses All Her Loveliness*»: *Some Reflections on Capitalism and 'the Free Society'*, in "The Public Interest", XXI, Fall, pp. 3-15

- (rist. in *Capitalism Today*, ed. by D. Bell, I. Kristol, Basic Books, New York 1971).
- KRÜGER K. (Hrsg.) (2002), *Curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wallstein Verlag, Göttingen.
- KUHN B. (2003), *Mythos und Metapher. Metamorphosen des Kirke-mythos in der Literatur der italienischen Renaissance*, Fink, München.
- KUHN T. S. (1969), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino (ed. or. *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962).
- ID. (1972), *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, trad. it. di T. Gaino, Einaudi, Torino (ed. or. *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1957).
- ID. (1985), *La tensione essenziale. Cambiamenti e continuità nella scienza*, trad. it. di M. Vadacchino, Einaudi, Torino (ed. or. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1977).
- KUKENHEIM L. (1951), *Contributions à l'histoire de la grammaire grecque, latine et hébraïque à l'époque de la Renaissance*, Brill, Leiden.
- KÜMMEL W. G. (1958), *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, K. Alber, Freiburg.
- KUSUKAWA S. (1995), *Vinculum Concordiae: Lutheran Method by Philip Melancthon*, in D. A. Di Liscia, E. Kessler, C. Methuen (eds.), *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature: The Aristotle Commentary Tradition*, Ashgate, Aldershot, pp. 337-54.
- LABROUSSE E. (1985), «Une foi, une loi, un roi?» *Essai sur la révocation de l'édit de Nantes*, Labor et Fides-Payot, Genève-Paris.
- LABUSSIÈRE J.-L. (2004), *J.-J. Rousseau et la perfectibilité: de l'individu à l'espèce*, in Binoche (2004), pp. 91-113.
- LACHMAN G. (2012), *Swedenborg: An Introduction to His Life and Ideas*, Tarcher-Penguin, New York.
- LAERKE M. (2008), *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Champion, Paris.
- LAGERLUND H. (ed.) (2007), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate, Aldershot.
- LAIRD M. (1993), *I grandi giardini storici. I capolavori del giardino formale dal XV al XX secolo*, Allemandi, Torino (ed. or. *The Formal Garden: Traditions of Art and Nature*, photographs by H. Palmer, Thames and Hudson, London 1992).
- LAMARRA A. (1984), *Esprit nei Nouveaux Essais sur l'entendement humain di G. W. Leibniz*, in M. Fattori, M. L. Bianchi (a cura di), *Spiritus*, Atti del IV Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983), Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 345-80.

- LAMBERTON R. (1986), *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, University of California Press, Berkeley.
- LAMBERTON R., KEANEY J. J. (eds.) (1992), *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- LAMONICA G. (2019), *Il lemmario del Tractatus theologico-politicus. Scelte lessicali ed evoluzione teorica*, "ILIESI digitale. Ricerche filosofiche e lessicali", Istituto per il Lessico intellettuale europeo e Storia delle idee, Roma (<https://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Ricerche-05-Lamonica.pdf>; consultato il 22 febbraio 2021).
- LANARO S. (2002), *La cittadinanza tra semantica e storia*, in C. Sorba (a cura di), *Cittadinanza. Individui, diritti sociali, collettività nella storia contemporanea*, Atti del Convegno annuale SISSCO (Padova, 2-3 dicembre 1999), Ministero per i Beni e le Attività culturali, Direzione generale per gli Archivi, Roma, pp. 3-11.
- LA NAVE F. (2003), *Il geroglifico egizio nel Seicento. Origine egiziana della filosofia e sapienza geroglifica*, in "Bruniana & Campanelliana", IX.2, pp. 453-65.
- LANDUCCI S. (1972), *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Bari.
- ID. (1986), *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2002), *La mente in Cartesio*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2005), *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2014), *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino.
- LANZA A. (1975), *Umanista*, in "Lingua nostra", 36, pp. 49-50.
- LANZA D. (1981), *Friedrich August Wolf: l'antico e il classico*, in "Belfagor", 36, pp. 529-53.
- LANZILLO M. L. (2001), *Tolleranza*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2002), *La questione della tolleranza: gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, CLUEB, Bologna.
- LAPLANCHE F. (1986), *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, APA-Holland University Press, Amsterdam.
- LAVATORI R. (1996), *Gli angeli*, Newton, Roma.
- LA VENIA V. (2007), *La fides e l'eretico. Una discussione cinquecentesca*, in P. Prodi (a cura di), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Il Mulino, Bologna, pp. 201-18.
- ID. (2015), «*Mendacium Officiosum*»: *Alberico Gentili's Ways of Lying*, in M. Eliav-Feldon, T. Herzig (eds.), *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, pp. 27-44.
- LAW J. (1988), *Il principe del Rinascimento*, in E. Garin (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, pp. 13-42.
- LEA H. C. (1896), *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, 3 voll., Swan Sonnenschein & Co., London.
- LE BLANC C. (2009), *Le même et l'autre (bis)*, in "RS-SI", 29.2-3, pp. 15-22.

- LE BLANC C., SIMONUTTI L. (dir.) (2015), *Le masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, Droz-Rome, CNR, Genève.
- LEBLOND J. M. (1970), *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Vrin, Paris.
- LE BRETON D. (2019), *Ridere. Antropologia dell'homo ridens*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. *Rire. Une anthropologie du rieur*, Métailié, Paris 2018).
- LECLER J. (1967), *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, trad. it. di G. Basso, 2 voll., Morcelliana, Brescia (ed. or. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier, Paris 1955).
- LEECH D. (2019), *Henry More and Descartes*, in S. Gersh (ed.), *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 127-45.
- LEED E. J. (2007), *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, trad. it. di E. J. Mannucci, Il Mulino, Bologna (ed. or. *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*, Basic Books, New York 1991).
- LEFEBVRE H. (1974), *La production de l'espace*, Anthropos, Paris.
- LEFEBVRE-TEILLARD A. (2008), *Nomen, tractatus, fama variation sous un même terme*, in Id., *Autour de l'enfant. Du droit canonique et romain médiéval au Code Civil de 1804*, Brill, Leiden-Boston (1^{er} éd. 1988), pp. 207-20.
- LEGENDRE P. (1975), *Aux sources de la culture occidentale: l'ancien droit de la pénitence*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 22 (Spoleto, 18-24 aprile 1974), vol. II, presso la sede del Centro, Spoleto, pp. 575-95.
- LE GOFF J. (1982), *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino (ed. or. *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris 1981).
- LEIGH M. (2013), *From Polypragmon to Curiosus: Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behaviour*, Oxford University Press, Oxford.
- LEIGHTON S. (2019), *Aristotle on Fear's Expression*, in "Philosophical Inquiry", XLIII.1-2, pp. 225-39.
- LEINKAUF T. (1994), *Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe Contractio, Singularitas und Aequalitas bei Nicolaus Cusanus*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", 37, pp. 180-211.
- LEJEUNE P. (1975), *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris.
- ID. (1986), *Le pacte autobiographique (bis)*, in Id., *Moi aussi*, Seuil, Paris, pp. 13-34.
- ID. (2005), *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Seuil, Paris.
- LELLI F. (1992), *Un'opera sconosciuta dell'alchimista e cabalista veronese Zefriele Tommaso Bovio (1521-1609)*, in "Verona Illustrata", 5, pp. 27-43.
- ID. (1994), *Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno*, in G. Aranci, P. De Marco, T. Verdon (a cura di), *Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola*, in "Vivens Homo", 5.2, pp. 401-30.
- ID. (1997), *Yohanan Alemanno, Giovanni Pico della Mirandola e la cultura ebraica italiana del XV secolo*, in G. C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario

- sario della morte (1494-1994) (Mirandola, 4-8 ottobre 1994), vol. I, Olschki, Firenze, pp. 303-25.
- ID. (2000), *Prisca Philosophia and Docta Religio: The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought*, in "The Jewish Quarterly Review", XCI.1-2, pp. 53-100.
- ID. (2003), *Ermetismo e pensiero ebraico: il contributo della tradizione testuale*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (a cura di), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Napoli, 20-24 novembre 2001), Brepols, Turnhout, pp. 429-45.
- ID. (2004), *Jews, Humanists, and the Reappraisal of Pagan Wisdom, Associated with the Ideal of the Dignitas Hominis*, in A. P. Coudert, J. S. Shoulson (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 49-70.
- ID. (2008), *L'albero sefrotico di Eliyyà Menahem ben Abba Mari Ḥalfan* (Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 44, 18), in "Rinascimento", II s., XLIII, pp. 271-90.
- ID. (2010-11), *Ossevizazioni sull'uso del termine Siyyur in alcuni trattati cabbalistici dell'Italia rinascimentale*, in "Materia giudaica", 15-16, pp. 331-8.
- ID. (2011), *L'interpretazione teosofica della storia d'Israele nell'Epistola sulla storia della Cabbalà di Eliyyà Menahem ben Abba Mari Ḥalfan*, in P. Arfé, I. Cazzazzo, A. Sannino (a cura di), *Adorare caelestia, gubernare terrena*, Atti del Colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 novembre 2007), Brepols, Turnhout, pp. 475-505.
- ID. (2016), *Circolazione di materiali ebraici e arti visive nell'Italia rinascimentale*, in S. U. Baldassarri, F. Lelli (a cura di), *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, Pontecorboli, Firenze, pp. 147-59.
- ID. (2019), *On the Mysteries of the Law: A Conversation Between Pietro Aretino and Rabbi Elijah Menahem Ḥalfan*, in F. Bregoli, D. B. Ruderman (eds.), *Connecting Histories. Jews and Their Others in Early Modern Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 103-14.
- LENNON T. M. (2008), *The Plain Truth: Descartes, Huet, and Skepticism*, Brill, Leiden.
- LENOBLE R. (1943), *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris.
- LEONHARD J., WIELAND C. (eds.) (2011), *What Makes the Nobility Noble? Comparative Perspectives from the Sixteenth to the Twentieth Century*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- LEPLATRE O. (2002), *Spiritualité de l'anamorphose*. Le Carême du Louvre, Bossuet, in "L'information littéraire", LIV.4, pp. 38-46.
- LENER M.-P. (2005), *The Origin and Meaning of 'World System'*, in "Journal for the History of Astronomy", XXXVI.4, pp. 407-41.
- LE ROY LADURIE E. (1981), *Il carnevale di Romans*, trad. it. di G. Bogliolo, Rizzoli,

- Milano (ed. or. *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres. 1579-1580*, Gallimard, Paris 1979).
- LESLEY A. M. (1976), *The 'Song of Solomon's Ascents' by Yohanan Alemanno: Love and Human Perfection According to a Jewish Associate of Giovanni Pico della Mirandola*, PhD Dissertation, University of California, Berkeley.
- ID. (1992), *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, in D. B. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York University Press, New York-London, pp. 170-88.
- LESO E. (1991), *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del triennio rivoluzionario 1796-1799*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia.
- LESTRINGANT F. (1991), *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Albin Michel, Paris.
- LEVY J. (2012), *Freaks of Fortune: The Emerging World of Capitalism and Risk in America*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- LÉVY Y. (1959), *Les partis et la démocratie*, in "Le contrat social", III, pp. 79-86.
- LÉVI-STRAUSS C. (2008), *Tristes Tropiques*, in Id., *Œuvres*, préface par V. Debaene, éd. établie par V. Debaene et al., Gallimard, Paris.
- LIBRANDI R. (1980), *Sui manoscritti del volgarizzamento della Metaura aristotelica*, in "Medioevo Romano", VII, pp. 402-28.
- LICATA G. (2019), *La nature de la langue hébraïque chez Spinoza*, in J. Baumgarten, I. Rosier-Catach, P. Totaro (dir.), *Spinoza, Philosophe grammairien: le Compendium grammaticae linguae hebraeae*, Éditions du CNRS, Paris, pp. 47-62.
- LINES D. A. (2019), *Happiness, Renaissance Concept of*, in M. Sgarbi (ed.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer, Cham (<https://link.springer.com/referencework/10.1007/978-3-319-02848-4>).
- LINGO S. (2008), *Federico Barocci. Allure and Devotion in Late Renaissance Painting*, Yale University Press, New Haven.
- LINTON M. (2001), *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- LIPPITT J. (2000), *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*, St. Martin's Press, New York.
- LITTLER J. (2018), *Against Meritocracy: Culture, Power and Myths of Mobility*, Routledge, London-New York.
- LITVINE A. D. (2014), *The Industrious Revolution, the Industriousness Discourse, and the Development of Modern Economies*, in "The Historical Journal", LVII.2, pp. 531-70.
- LIVI BACCI M. (2005), *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Il Mulino, Bologna.
- LIVINGSTONE D. N. (2008), *Adam's Ancestors: Race, Religion and the Politics of Human Origins*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- LLOYD G. E. R. (1975), *Le temps dans la pensée grecque*, in G. E. R. Lloyd et al., *Les*

- cultures et le temps. Études préparées pour l'Unesco*, introduction de P. Ricoeur, Payot-Presses de l'UNESCO, Paris, pp. 135-67.
- LOBUR J. A. (2008), *Consensus, Concordia, and the Formation of Roman Imperial Ideology*, Routledge, London.
- LOHR C. H. (1988), *Latin Aristotle Commentaries*, vol. II: *Renaissance Authors*, Olshki, Firenze.
- LOMBARDI A. M. (2008), *Keplero. Una biografia scientifica*, Codice Edizioni, Torino.
- LONGHI R. (2013), *Caravaggio*, Abscondita, Milano (1^a ed. Editori Riuniti, Roma 1968).
- LONGUÉ J. L. (2006), *Des épithètes de l'esprit chez Helvétius*, in S. Audidière et al. (dir.), *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 127-38.
- LOOS A. (2005), *Parole nel vuoto*, trad. it. di S. Gessner, Adelphi, Milano (7^a ed.; ed. or. *Sämtliche Schriften*, 2 voll., I: *Ins Leere gesprochen. 1897-1900*; II: *Trotzdem. 1900-1930*, Herold, Wien-München 1962).
- LOPES D. M. (2007), *Shikinen Sengu and the Ontology of Architecture in Japan*, in S. L. Feagin (ed.), *Global Theories of the Arts and Aesthetics*, Blackwell, Malden (MA), pp. 77-84.
- LO RITO C. (2014), *Boccaccio Giovanni*, in Ciliberto (2014), vol. I, p. 243.
- LOTTERIE F. (2006), *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Voltaire Foundation, Oxford.
- LOTTI B. (2021), «*Spiritus intus alit*». *La ricezione di un luogo virgiliano nel pensiero moderno*, Le Lettere, Firenze.
- LOVEJOY A. O. (1960), *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harper & Row, New York.
- ID. (1966), *La grande catena dell'essere*, trad. it. di L. Formigari, Feltrinelli, Milano (ed. or. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1936).
- LOVETT F. (2015), *Civic Virtue*, in M. T. Gibbons et al., *The Encyclopedia of Political Thought*, vol. II, Wiley and Sons, Chichester, *ad vocem*.
- LÖWITH K. (1963), *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949; poi *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953).
- LUBAC H. DE (1977), *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, trad. it. di G. Colombo, A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano (ed. or. *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Aubier Montaigne, Paris 1974).
- LUGLI E. (2019), *The Making of Measure and the Promise of Sameness*, The University of Chicago Press, Chicago.
- LUHMANN N. (2002), *La fiducia*, trad. it. di L. Burgazzoli, Il Mulino, Bologna

- (ed. or. *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Enke, Stuttgart 1968).
- LUKES S. (1971), *The Meanings of 'Individualism'*, in "Journal of the History of Ideas", XXXII.1, pp. 45-66 (trad. it. *I significati dell'individualismo*, in "La società degli individui", a. III, 7.1, 2001).
- ID. (1973), *Individualism*, Harper & Row, New York.
- LUPOI M. (2006), *Fides, fiducia e trust nella cornice delle situazioni affidanti*, in Id. (a cura di), *Le situazioni affidanti*, Giappichelli, Torino, pp. 1-14.
- LUPORINI C. (1953), *La mente di Leonardo*, Sansoni, Firenze.
- LÜTHY C. (2018), *What Does a Diagram Prove that Other Images Do Not? Images and Imagination in the Kepler-Fludd Controversy*, in C. Lüthy et al. (eds.), *Image, Imagination, and Cognition: Medieval and Early Modern Theory and Practice*, Brill, Leiden, pp. 227-74.
- MACARIO F., MILETTI M. N. (a cura di) (2006), *Tradizione civilistica e complessità del sistema. Valutazioni storiche e prospettive della parte generale del contratto*, Giuffrè, Milano.
- MACCALLUM G. C. (1967), *Negative and Positive Freedom*, in "The Philosophical Review", 76.3, pp. 312-34.
- MACFARLANE A. (1970), *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, Routledge and Kegan Paul, London.
- MACHEREY P. (2004), *Comte dans la querelle des anciens et des modernes: la critique de la perfectibilité*, in Binoche (2004), pp. 274-92.
- MACINTYRE A. (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN).
- MACK P. (2011), *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford University Press, Oxford.
- MACLAREN S. F. (2002), *Lusso, spreco, magnificenza*, in "Agalma. Rivista di studi culturali e di estetica", II, pp. 43-62.
- MACLEAN I. (2004), *Fludd, Robert*, in L. Goldman (ed.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford (<https://www.oxforddnb.com>).
- MACPHERSON C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (1973), *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, prefazione di A. Negri, Isedi, Milano (ed. or. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962).
- MAĆZAK A. (2009), *Viaggi e viaggiatori nell'Europa moderna*, trad. it. di R. Panzone, A. Litwornia, Laterza, Roma-Bari (4ª ed.; ed. or. *Życie codzienne w podróżach po Europie w 16. i 17. wieku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980).
- MAFFEI S. (2004), *Introduzione*, in A. F. Doni, *Pitture del Doni academico pellegrino*, a cura di S. Maffei, La Stanza delle Scritture, Napoli, pp. 11-128.

- ID. (2011), *Tra sogno e disincanto. Le utopie di Doni dai Mondi al Manoscritto Trivulziano delle Ville*, in A. Olivieri, M. Rinaldi (a cura di), *L'Utopia di Cuccagna tra '500 e '700. Il caso della Fratta nel Polesine*, Atti del XXXII Convegno di studi storici (Rovigo, 27-29 maggio 2010, Fratta Polesine, 28 maggio 2010), Minelliana, Rovigo, pp. 175-208.
- ID. (2017), *Giovanni Andrea Gilio e il Dialogo de gli errori et abusi de' pittori tra licenza e sprezzatura*, in "Annali di critica d'arte", I, pp. 141-56.
- ID. (2019a), *L'Arco di trionfo di Massimiliano I e i geroglifici*, in A. Alberti, R. Carpani, R. Ferro (a cura di), *Le finzioni del potere. L'Arco trionfale di Albrecht Dürer per Massimiliano I d'Asburgo tra Milano e l'Impero*, Officina Libraria, Milano, pp. 56-65.
- ID. (2019b), *Svelare e occultare la verità: il Sileno di Alcibiade e le imprese dell'Accademia degli Occulti di Brescia*, in "Storia della critica d'arte. Annuario della SISCA", I, pp. 147-68.
- ID. (2019c), *L'enciclopedismo iconologico come fonte poetica e artistica*, in G. Genovese, A. Torre (a cura di), *Letteratura e arti visive nel Rinascimento*, Carocci, Roma, pp. 85-111.
- ID. (2020), *La riscoperta dell'esotismo nel Seicento. Le Immagini de gli dei indiani di Lorenzo Pignoria*, Edizioni della Normale, Pisa.
- MAGNARD P. (1992), *Le Dieu des philosophes*, Mame-Éditions Universitaires, Paris.
- ID. (2000), *Questions à l'humanisme*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MAGRI T. (2010), *Introduzione*, in J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, introduzione di T. Magri, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari, pp. VII-XXII.
- MAHN J.-B. (1945), *L'Ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII^e siècle (1098-1265)*, E. de Boccard, Paris.
- MAHONEY E. P. (2000), *Two Aristotelians of the Italian Renaissance*, Ashgate, Aldershot.
- MAI E. (Hrsg.) (1996), *Das Capriccio als Kunstprinzip. Zur Vorgeschichte der Moderne von Arcimboldo und Callot bis Tiepolo und Goya*, Skira, Milano.
- MAISANO R., ROLLO A. (a cura di) (2002), *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, Atti del Convegno internazionale (Napoli, 26-29 giugno 1997), Istituto Universitario Orientale, Napoli.
- MALENA A. (2003), *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- MALERBA L. (1984), *Presentazione*, in L. B. Alberti, *Apologhi ed elogi*, a cura di R. Contarino, Costa & Nolan, Genova, pp. 5-14.
- MANGANI G. (2006), *Cartografia morale. Geografia, persuasione, identità*, Panini, Modena.
- MANNHEIM K. (1957), *Ideologia e utopia*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn 1929).
- MANNORI L. (1994), *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel principato dei Medici (secc. XVI-XVIII)*, Giuffrè, Milano.
- MANNORI L., VIVOLI C. (2020), *Oltre il medioevo. Consolidazione, sviluppo e de-*

- clino della cittadinanza oligarchica*, in G. Francesconi, L. Mannori (a cura di), *Appartenere alla città. Cittadini e cittadinanza a Pistoia dall'età comunale all'Ottocento*, Giornata di studi (18 marzo 2017), Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia, pp. 103-58.
- MANNUCCI E. J. (2016), *Baionette nel focolare. La Rivoluzione francese e la ragione delle donne*, FrancoAngeli, Milano.
- MANZINI F. (2003) *Comme un pilote en son navire*, in "Bulletin Cartésien", XXXI, pp. 163-9.
- MARAVALL J. A. (1995), *Teatro e letteratura nella Spagna barocca*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Seminarios y Ediciones, Madrid 1972).
- MARCHIS V. (1989), *Una cultura delle macchine nello scenario della 'nuova scienza'*, in P. L. Bassignana (a cura di), *La cultura delle macchine. Dal Medioevo alla Rivoluzione Industriale nei documenti dell'archivio storico AMMA*, Allemandi, Torino.
- MARCIALIS M. T. (1982), *Macchinismo e unità dell'essere nella cultura italiana settecentesca*, in "Rivista critica di storia della filosofia", XXXVII.1, pp. 3-38.
- ID. (1992), *Natura e uomo in Giulio Cesare Vanini*, in "Giornale critico della filosofia italiana", LXXI, pp. 227-47.
- ID. (2011), *Sensibilità e automatismo negli animali-macchina cartesiani*, in "Rivista di storia della filosofia", n.s., LXVI.4, pp. 603-31.
- MARFÈ L. (a cura di) (2012), *Sulle strade del viaggio. Nuovi orizzonti tra letteratura e antropologia*, prefazione di F. Remotti, con un saggio di G. Santayana, Mimesis, Milano.
- MARGOLIN J.-C. (1983), *Parodie et paradoxe dans l'Éloge de la folie d'Érasme*, in "Nouvelles de la République des Lettres", II, pp. 27-57.
- ID. (1993), *Sur un paradoxe bien tempéré de la Renaissance: concordia discors*, in G. Piaia (a cura di), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'Umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Antenore, Padova, pp. 405-32.
- ID. (1995), *Érasme précepteur de l'Europe*, Julliard, Paris.
- MARIN L. (1993), *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, Seuil, Paris.
- MARION J.-L. (1986), *The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity*, in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 297-338.
- ID. (1996), *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, Mondadori-Le Monnier, Milano-Firenze 2010).
- ID. (1998), *The Idea of God*, in D. Garber, M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 265-304.
- MARMONTEL J.-F. (2005), *Éléments de littérature*, éd. présentée, établie et annotée par S. Le Ménahèze, Desjonquères, Paris.

- MAROTTI F. (1971), *Per un'epistemologia del teatro nel Rinascimento: le teoriche sullo spazio teatrale*, in "Biblioteca teatrale", 1, pp. 16-29.
- MARR A. (2015), *Pregnant Wit: Ingegno in Renaissance England*, in "British Art Studies", 1, November (<https://www.britishartstudies.ac.uk/issues/issue-index/issue-1/pregnant-wit>).
- MARR A. et al. (2018), *Logodaedalus: Word Histories of Ingenuity in Early Modern Europe*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- MARRAMAO G. (1994), *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari.
- MARSHALL J. (2006), *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MARSHALL L. (2000), *Confraternity and Community. Mobilizing the Sacred in Times of Plague*, in B. Wisch, D. Cole Ahl (eds.), *Confraternities and the Visual Arts in Renaissance Italy: Ritual, Spectacle, Image*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 20-45.
- MARSHALL M. H. (1950), *Theatre in the Middle Ages: Evidence from Dictionaries and Glosses*, part I- II, in "Symposium", 4.1-2, pp. 1-39, 366-89.
- MARTÍNEZ M. E. (2008), *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford.
- MARUZZELLA S. (2020), «Come le tele de' ragni atte a fermare sole le mosche». *La moda tra controllo e mercato (secoli XVII-XVIII)*, Meltemi, Milano.
- MARZAGALLI S. (2011), *Négoce et politique des étrangers en France à l'époque moderne: discours et pratiques de rejet et d'intégration*, in M. Augeron, P. Even (éds.), *Les étrangers dans les villes-ports atlantiques. Expériences françaises et allemandes XV^e-XIX^e siècles*, Les Indes Savantes, Paris, pp. 45-62.
- MASCUCH M. (1997), *Origins of the Individualist Self: Autobiography & Self-Identity in England, 1591-1791*, Polity Press, Cambridge.
- MASI G. (1999), *Coreografie doniane: l'Accademia Pellegrina*, in P. Procaccioli, A. Romano (a cura di), *Cinquecento capriccioso e irregolare. Eresie letterarie nell'Italia del classicismo*, Seminario di letteratura italiana (Viterbo, 6 febbraio 1998), Vecchiarelli, Manziana, pp. 45-85.
- MASSIGNON L. (1920), *La légende 'De tribus impostoribus' et ses origines islamiques*, in "Revue de l'histoire des religions", LXXXII, pp. 74-8.
- MASSIRONI A. (2012), *Nell'officina dell'interprete. La qualificazione del contratto nel diritto comune (secoli XIV-XVI)*, Giuffrè, Milano.
- MATHERON A. (1971), *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris.
- MATTEOLI M. (2019), *Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa.
- MATTEUCCI N. (a cura di) (1962), *Antologia dei costituzionalisti inglesi*, traduzioni di A. Ballardini, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2007), *Lo stato moderno*, Il Mulino, Bologna.

- MATTIOLI E. (1980), *Luciano e l'Umanesimo*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli.
- MAUSS M. (1938), *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de 'moi'*, in "The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 68, pp. 263-81.
- MAYER T. F. (2014), *The Roman Inquisition on the Stage of Italy, c. 1590-1640*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- MAZZA E. (2002), *Falsi e cortesi. Pregiudizi, stereotipi e caratteri nazionali in Montesquieu, Hume e Algarotti*, Hoepli, Milano.
- MAZZOCCHI DOGLIO M., TINTORI G., PADOVAN M. (a cura di) (1983), *Leonardo e gli spettacoli del suo tempo*, introduzione di A. Marinoni, Electa, Milano.
- MCAODHA L. (1969), *The Holy Name of Jesus in the Preaching of St. Bernardine of Siena*, in "Franciscan Studies", 29, pp. 42-58.
- MCCORMICK J. P. (2011), *Prophetic Statebuilding: Machiavelli and the Passion of the Duke*, in "Representations", 115.1, pp. 1-19.
- ID. (2018), *Reading Machiavelli: Scandalous Books, Suspect Engagements and the Virtue of Populist Politics*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford.
- MCFARLANE I. (1965), *Montaigne and the Concept of Imagination*, in D. R. Haggis et al. (eds.), *The French Renaissance and its Heritage*, essays presented to A. M. Boase by colleagues, pupils and friends, Methuen, London, pp. 117-37.
- MCGINN B. (1990), *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Marietti, Genova (ed. or. *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Palgrave Macmillan, New York 1985).
- MCGRATH A. E. (1986), *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MCGUIRE J. E. (1978), *Newton on Place, Time and God: An Unpublished Source*, in "British Journal for the History of Science", XI.2, pp. 114-29.
- MCGUIRE J. E., RATTANSI P. M. (1966), *Newton and the 'Pipes of Pan'*, in "Notes and Records of the Royal Society of London", XXI.2, pp. 108-43.
- MCGUIRE J. E., SLOWIK E. (2012), *Newton's Ontology of Omnipresence and Infinite Space*, in D. Garber, D. Rutherford (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. VI, Oxford University Press, Oxford.
- MCKENZIE D. F. (1999), *Bibliography and the Sociology of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MCKENZIE L. A. (1982), *Rousseau's Debate with Machiavelli in the Social Contract*, in "Journal of the History of Ideas", XLIII.2, pp. 209-28.
- MCKITTERICK D. (2003), *Print, Manuscript and the Search for Order, 1450-1830*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2006), *Libraries and the Organization of Knowledge*, in E. Leedham-Green, T. Webber (eds.), *The Cambridge History of Libraries in Britain and Ireland*, vol. 1: *To 1640*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 592-615.
- MCLEOD H. (2000), *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Red Globe Press, New York.

- MCLEOD H., USTORF W. (eds.) (2003), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MCNEIL P., RIELLO G. (2016), *Luxury: A Rich History*, Oxford University Press, Oxford.
- MCRAE R. (1965), 'Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century, in "Journal of the History of Ideas", XXVI.2, pp. 175-90.
- MÉCHOULAN H. (éd.) (1988), *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, Vrin, Paris.
- MEINECKE F. (1970), *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, trad. it. di D. Scolari, Sansoni, Firenze (ed. or. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, R. Oldenbourg, München-Berlin 1924).
- MELANDRI E. (1968), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Il Mulino, Bologna.
- MELCHIONDA M. (1979), *Gli Essayes di Francis Bacon. Studio introduttivo, testo critico e commento*, Olschki, Firenze.
- MELZER A. M., WEINBERGER J., ZINMAN M. R. (eds.) (1995), *History and the Idea of Progress*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- MENIN M. (2019), *La filosofia delle lacrime. Il pianto nella cultura francese da Cartesio a Sade*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2022), *Thinking About Tears: Crying and Weeping in Long-Eighteenth-Century France*, Oxford University Press, Oxford.
- MENOZZI D. (1993), *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino.
- ID. (2014), «Giudaica perfidia». Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia, Il Mulino, Bologna.
- MENSCHING G. (2006), *L'esprit dans l'œuvre de La Mettrie*, in S. Audidière et al. (dir.), *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 7-20.
- MERCHANT C. (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco.
- MERIGGI M. (2000), *La cittadinanza di carta*, in "Storica", 16, pp. 107-20.
- MERK G. (1969), *L'étymologie de race: Rapports entre generatio, ratio et natio*, in "Travaux de linguistique et de littérature", 7, pp. 177-88.
- MERLO G. G. (1996), *Contro gli eretici. La coercizione dell'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Il Mulino, Bologna.
- MERLO M. (1997), *Vinculum concordiae. Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2006), *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimettrica, Monza.
- MEROI F. (2017), *Il concetto di 'pazzia' in Bruno tra Spaccio e Cabala*, in "Studi filosofici", XL, pp. 49-69.
- ID. (2018), *Tra «miseria» e «dignitas». Immagini della follia da Alberti a Voltaire*, ETS, Pisa.

- MERVAUD C., SEILLAN J.-M. (éds.) (2008), *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes. Hommage à Marie-Hélène Cotoni*, L'Harmattan, Paris.
- MERZARIO R. (1982), *La buona memoria. Il ricordo familiare attraverso la parola e il gesto*, in "Quaderni storici", 51.3, pp. 1001-26.
- MESCHINI F. A. (2008), *La mente in Descartes*, in S. Gensini, A. Rainone (a cura di), *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Carocci, Roma, pp. 45-65.
- MESNARD P. (1971), *Érasme et la conception dialectique de la folie*, in E. Castelli (a cura di), *L'Umanesimo e 'la Follia'*, Edizioni Abete, Roma, pp. 43-62.
- MESSINEO F. (1961), *Contratto (dir. priv. – teoria generale)*, in *Enciclopedia del diritto*, IX, Giuffrè, Milano, pp. 784-979.
- MEWE W. (1979), *Pseudomagia: A Neo-Latin Drama*, ed. and translated by J. C. Coldewey, B. Copenhaver, De Graaf, Nieuwkoop.
- MICHAEL E., MICHAEL F. S. (1989), *Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology*, in "Journal of the History of Ideas", L.I, pp. 31-48.
- MICHAUD-QUANTIN P. (1962), *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, Nauwelaerts, Louvain-Lille-Montréal.
- ID. (1970), *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Vrin, Paris.
- MICHELI G. (1995), *Le origini del concetto di macchina*, Olschki, Firenze.
- MIEGGE M. (1995), *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano.
- MIGLIETTI S. (2019), *Climate Theory: An Invented Tradition?*, in C. Burnett, P. Mantas-España (eds.), *Spreading Knowledge in a Changing World*, UCO Press-The Warburg Institute, Córdoba-London.
- MIGNINI F. (2000), *La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno*, in "Bruniana & Campanelliana", VI.2, pp. 325-49.
- MILANESI M. (1992), *La rinascita della geografia dell'Europa. 1350-1480*, in S. Gensini (a cura di), *Europa e Mediterraneo tra Medioevo e prima età moderna: l'osservatorio italiano*, relazioni presentate al III Convegno internazionale di studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo (San Miniato, 2-7 ottobre 1990), Pacini, San Miniato-Ospedaletto, pp. 35-59.
- MILNER M. (1991), *On est prié de fermer les yeux. Le regard interdit*, Gallimard, Paris.
- MINDUS P. (2014), *Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*, Firenze University Press, Firenze.
- MINOIS G. (1991), *Histoire des enfers*, Fayard, Paris.
- ID. (2004), *Storia del riso e della derisione*, trad. it. di M. Carbone, Dedalo, Bari (ed. or. *Histoire du rire et de la dérision*, Fayard, Paris 2000).
- ID. (2005), *Storia del mal di vivere. Dalla malinconia alla depressione*, Dedalo, Bari (ed. or. *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*, Éditions de la Martinière, Paris 2003).
- MINUZZI S. (2013), *Il medico Tommaso Giannotti Rangone (1493-1577) nell'econo-*

- mia della cura ovvero un trionfo di libri, segreti e regimen sanitatis*, in "Medicina e Storia", n.s., XIII.3, pp. 29-66.
- ID. (2018), *Tommaso Giannotti Rangone: A Life Modeled on Books and (not just Medical) Art*, in C. Klestinec, G. Matino (eds.), *Art, Faith and Medicine in Tintoretto's Venice*, Marsilio, Venezia, pp. 43-57.
- MODICA M. (2009), *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Viella, Roma.
- MOLINARI C. (1971), *Il teatro nella tradizione vitruviana: da Leon Battista Alberti a Daniele Barbaro*, in "Biblioteca teatrale", I, pp. 30-46.
- ID. (2008), *Storia del teatro*, Laterza, Roma-Bari, pp. 61-76.
- MOLINARI J. (2018), *L'eroismo tragico di Adamo. L'umanesimo di Pico della Mirandola*, 1088 Press, Bologna.
- MOMIGLIANO A. (1960), *L'eredità della filologia antica e il metodo storico*, in Id., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (1980a), *Eighteenth Century Prelude to Mr. Gibbon*, in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 249-68.
- ID. (1980b), *Empietà ed eresia nel mondo antico*, in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 437-58.
- ID. (1982), *Il tempo nella storiografia greca*, in Id., *La storiografia greca*, Einaudi, Torino, pp. 64-94.
- ID. (1985), *Tra storia e storicismo*, Nistri Lischi, Pisa.
- ID. (1987), *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Einaudi, Torino.
- MONACO D. (2010), *Deus Trinitas. Dio come «non altro» nel pensiero di Niccolò Cusano*, Città Nuova, Roma.
- MONTAGNANI C. (2016), *Canto XV*, in G. Baldassarri, M. Praloran (dir.), *Lettura dell'Orlando furioso*, a cura di G. Bucchi, F. Tomasi, vol. I, Edizioni del Galuzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze, pp. 384-98.
- MONTALEONE C. (2019), *Atomi, corpi, amori. Saggio su Montaigne*, Mimesis, Milano-Udine.
- MONTANARI T. (2012), *Il Barocco*, Einaudi, Torino.
- MONTORZI M. (1984), *Fides in rem publicam. Ambiguità e tecniche del diritto comune*, Jovene, Napoli.
- MOORHEAD J. (2006), *The Word 'modernus'*, in "Latomus", LXV.2, pp. 425-33.
- MOREAU P. F. (1982), *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'état*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MORETTI GABRIELLA (1994), *Gli Antipodi. Avventure letterarie di un mito scientifico*, Pratiche, Parma.
- MORETTI GIAMPIERO (2011), *Il genio. Origine, storia, destino*, Morcelliana, Brescia.
- MORFINO V. (2002), *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano.

- MORI E. (1996), «*Tot reges in urbe Roma quot cives*». *Cittadinanza e nobiltà a Roma tra Cinque e Seicento*, in "Roma moderna e contemporanea", 2, pp. 379-401.
- MORI GIANLUCA (2016), *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma.
- ID. (2022), *Athéisme et dissimulation au XVIII^e siècle. Guy Patin et le «Theophrastus redivivus»*, avant-propos par A. McKenna, Champion, Paris.
- MORI GIULIANO (2016), *I geroglifici e la croce. Athanasius Kircher tra Egitto e Roma*, Edizioni della Normale, Pisa.
- MORI M. (1990), *La filosofia della storia da Herder a Hegel*, Loescher, Torino (2^a ed.).
- MORI M., VECA S. (a cura di) (2019), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma.
- MORICE J. (2016), *Le Monde ou la Bibliothèque. Voyage et éducation à l'âge classique*, Les Belles Lettres, Paris.
- MORISI GUERRA A. (1979), *Galatino et la Kabbale chrétienne*, in A. Faivre, F. Tristan (éds.), *Kabbalistes chrétiens*, Albin Michel, Paris, pp. 211-31.
- MORREALL J. (ed.) (1987), *The Philosophy of Laughter and Humor*, State University of New York Press, Albany (NY).
- ID. (2009), *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor*, foreword by R. Mankoff, Wiley-Blackwell, Chichester.
- MOSSER M., TEYSOT G. (a cura di) (1990), *L'architettura dei giardini d'Occidente. Dal Rinascimento al Novecento*, Electa, Milano.
- MOTTU H. (1983), *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Marietti, Casale Monferrato (ed. or. *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel-Paris 1977).
- MOUDARRES A., PURDY MOUDARRES C. (eds.) (2012), *New Worlds and the Italian Renaissance. Contributions to the History of European Intellectual Culture*, Brill, Leiden-Boston.
- MOULAKIS A. (1973), Homonoia. *Eintracht und die Entwicklung eines politischen Bewusstseins*, P. List, München.
- MOUREAU F. (éd.) (1990), *L'œil expert. Voyager, explorer*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MUGNAI M. (2008), *Introduzione*, in G. W. Leibniz, *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità e altri scritti di logica*, a cura di M. Mugnai, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 1-57.
- MUGNAI P. F. (1984), *Spiritus/Spirit in George Berkeley*, in M. Fattori, M. L. Bianchi (a cura di), *Spiritus*, Atti del IV Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983), Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 405-27.
- MUIR E. (1981), *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- ID. (1993), *Mad Blood Stirring: Vendetta and Factions in Friuli During the Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.

- ID. (2005), *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge (2nd ed.).
- MÜLLER S. (2013), *From Virtue Ethics to Normative Ethics? Tracing Paradigm Shifts in Fifteenth-Century Commentaries on the Nicomachean Ethics*, in S. Müller, C. Schweiger (eds.), *Between Creativity and Norm-Making: Tensions in the Later Middle Ages and the Early Modern Era*, Brill, Leiden.
- MÜLLER-GRAUPA E. (1951), *Zum altlat. Formus*, in "Glotta", XXXI, pp. 129-52.
- MURDOCH J. (1982), *Infinity and Continuity*, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 564-92.
- MUSIL R. (1986), *Spirito ed esperienza. Note per i lettori scampati al tramonto dell'Occidente*, in Id., *Sulla stupidità e altri scritti*, trad. it. di A. Casalegno, introduzione di R. Olmi, Mondadori, Milano, pp. 81-103 (ed. or. *Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind*, in "Der Neue Merkur", XII, März 1921).
- ID. (2014), *L'uomo tedesco come sintomo*, a cura di F. Valagussa, Pendragon, Bologna (ed. or. *Der deutsche Mensch als Symptom*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1967).
- MUZZARELLI M. G. (a cura di) (2002), *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, Ministero per i Beni e le Attività culturali, Direzione generale per gli Archivi, Roma.
- ID. (2003), *Le leggi suntuarie*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. XIX: *Moda e società dal Medioevo al XX secolo*, a cura di C. M. Belfanti, F. Giusberti, Einaudi, Torino, pp. 185-220.
- ID. (2020), *Le regole del lusso. Apparenza e vita quotidiana dal Medioevo all'Età moderna*, Il Mulino, Bologna.
- MYERS W. D. (1996), «*Poor, Sinning Folk*»: *Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*, Cornell University Press, Ithaca (NY)-London.
- NACHTOMY O. (2011), *A Tale of Two Thinkers, One Meeting, and Three Degrees of Infinity: Leibniz and Spinoza (1675-8)*, in "British Journal for the History of Philosophy", XIX.5, pp. 935-61.
- NADLER S. (2002), *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino (ed. or. *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999).
- ID. (2005), *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino (ed. or. *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, Clarendon Press, Oxford 2001).
- ID. (2020), *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino (nuova ed.; ed. or. *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999).
- NAGEL T. (1991), *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- NAPOLITANO VALDITARA L. M. (1988), *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina*

- della mathesis universalis dall'Accademia antica al neoplatonismo, Bibliopolis, Napoli.
- NARDI B. (1958), *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze.
- ID. (1965), *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze.
- NEALE J. N. (1965), *Elizabeth I and Her Parliaments*, vol. II: 1584-1601, J. Cape, London.
- NEHER A. (1984), *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato (ed. or. *L'essence du prophétisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1955).
- NEIMAN S. (2002), *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford (trad. it. *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari 2011).
- NERGAARD S. (a cura di) (1995), *Teorie contemporanee della traduzione. Testi di Jakobson, Lévy, Lotman, Toury, Eco, Nida, Zohar, Holmes, Meschonnic, Paz, Quine, Gadamer, Derrida*, Bompiani, Milano.
- NEUMAHN U. (2002), *Die Protestatio de Iustitia in der Florentiner Hochkultur. Eine Redegattung*, LIT, Münster.
- NEVEU B. (1993), *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis, Napoli.
- NEVOLA F. (2020), *Street Life in Renaissance Italy*, Yale University Press, New Haven-London.
- NEWMAN W. R., GRAFTON A. (2001), *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, The MIT Press, Cambridge (MA).
- NICCOLI O. (1987), *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1995), *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2007), *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari.
- NIEBUHR R. (1966), *Fede e storia. Studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna della storia*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, C. Scribner's Sons, New York 1949).
- NIETZSCHE F. W. (1982), *Frammenti postumi 1882-1884*, versione di L. Amoroso, M. Montinari, in Id., *Opere*, edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. VII, t. I.
- NISBET R. A. (1980), *History of the Idea of Progress*, Basic Books, New York.
- NOCENTINI L. (1998), *Unità, concordia, pluralismo ecclesiale nella modica theologia di Ugo Grozio*, in "Studia Patavina", XLV.2, pp. 161-80.
- NOIRIEL G. (éd.) (2007), *L'identification. Genèse d'un travail d'État*, Belin, Paris.
- NORBROOK D. (2000), *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric and Politics, 1627-1660*, Cambridge University Press, Cambridge.

- ID. (2016), *Introduction*, in D. Norbrook, S. Harrison, P. Hardie (eds.), *Lucretius and the Early Modern*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-27.
- NORTH D. C. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NORTH D. C., THOMAS R. P. (1973), *The Rise of the Western World: A New Economic History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NUCCI M. (2014), *Le lacrime degli eroi*, Einaudi, Torino.
- NUNZIANTE A. M. (2002), *Organismo come armonia. La genesi del concetto di organismo vivente in G. W. Leibniz*, Verifiche, Trento.
- ID. (2019), *Il normativo e il naturale. Saggi su Leibniz*, Padova University Press, Padova.
- NUSSBAUM M. C. (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2003), *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di G. Zanetti, introduzione e traduzione di S. Berteà, Diabasis, Reggio Emilia.
- NUTTON V. (1981), *Continuity or Rediscovery? The City Physician in Classical Antiquity and Mediaeval Italy*, in A. W. Russell (ed.), *The Town and State Physician in Europe from the Middle Ages to the Enlightenment*, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, pp. 9-46.
- ID. (1983), *The Seeds of Disease: An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance*, in "Medical History", XXVII.1, pp. 1-34.
- ID. (1990), *The Reception of Fracastoro's Theory of Contagion: the Seed That Fell among Thorns?*, in "Osiris", VI, pp. 196-234.
- ID. (2009), *Medicine in Medieval Western Europe, 1000-1500*, in L. I. Conrad et al., *The Western Medical Tradition*, vol. 1: 800 BC to AD 1800, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 139-205.
- OAKLEY F. (1984), *Omnipotence, Covenant and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- ID. (2018), *Voluntarist Theology and Early-Modern Science: The Matter of the Divine Power, Absolute and Ordained*, in "History of Science", LVI.1, pp. 72-96.
- ODZUCK E. (2018), *The Concept of Trust in Hobbes's Political Philosophy*, in L. Kontler, M. Somos (eds.), *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*, Brill, Leiden-Boston, pp. 118-41.
- OEHLER-KLEIN S. (2015), *Rasse*, in H. Thoma (Hrsg.), *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart, pp. 419-28.
- O'GORMAN E. (1958), *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México-Buenos Aires.
- OGREN B. (2009), *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Brill, Leiden.
- ID. (2014), *Sefirotic Depiction, Divine Noesis, and Aristotelian Kabbalah: Abraham ben Meir de Balme and Italian Renaissance Thought*, in "The Jewish Quarterly Review", CIV.4, pp. 573-99.

- OLDFIELD A. (1990), *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, London-New York.
- OLDRINI G. (1997), *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Le Lettere, Firenze.
- OLSCHKI L. (1965), *Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien*, Krus, Vaduz.
- ONG W. J. (1958), *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Harvard University Press-Oxford University Press, Cambridge (MA)-London.
- ORCIBAL J. (1951), *Louis XIV et les protestants*, Vrin, Paris.
- ORDINE N. (2018), *Gli uomini non sono isole. I classici ci aiutano a vivere*, La Nave di Teseo, Milano.
- ORGEL S., STRONG R. (1973), *Inigo Jones: The Theatre of the Stuart Court*, 2 voll., University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- ORLANDO F. (2015), *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, nuova ed. riv. e ampliata a cura di L. Pellegrini, prefazione di P. Boitani, Einaudi, Torino.
- ORTALLI G. (2010), *La ludicità*, in *Dizionario di Storia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma (https://www.treccani.it/enciclopedia/la-ludicita_%28Dizionario-di-Storia%29/).
- OSIMO B. (2006), *Manuale del traduttore. Guida pratica con glossario*, Hoepli, Milano (2^a ed.).
- OSNABRUGGE M. (2018), *Génie*, in M.-C. Heck, M. Freyssinet, S. Trouvé (éds.), *Lexicographie artistique: forme, usages et enjeux dans l'Europe moderne*, Presses Universitaires de la Méditerranée, Montpellier, pp. 223-7.
- OSSA-RICHARDSON A. (2013), *The Devil's Tabernacle. The Pagan Oracles in Early Modern Thought*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford.
- OSSOLA C. (1971), *Invenzioni e capricci*, in Id., *Autunno del Rinascimento. «Idea del Tempio» dell'arte nell'ultimo Cinquecento*, Olschki, Firenze, pp. 167-236.
- OSTERHAMMEL J. (2010), *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Beck, München.
- OUSTINOFF M. (2003), *La traduction*, Presses Universitaires de France, Paris.
- OZOUF M. (1982), *La festa rivoluzionaria. 1789-1799*, Pàtron, Bologna (ed. or. *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, Gallimard, Paris 1976).
- PACE E. (1997), *Le sette*, Il Mulino, Bologna.
- PADE M. (2014), *From Medieval Latin to Neo-Latin*, in P. Ford, J. Bloemendal, C. Fantazzi (eds.), *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World*, Brill, Leiden-Boston, pp. 5-19.
- PAETZ B. (1970), *Kirke und Odysseus. Überlieferung und Deutung von Homer bis Calderón*, De Gruyter, Berlin.
- PAGANI F. (2013), *L'immaginario delle 'vapeurs' nel Settecento*, Bergamo University Press-Sestante, Bergamo.

- PAGANINI G. (1980), *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1990), *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in A. Napoli, G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi*, Atti del Convegno internazionale di studi promosso da A. Pacchi (Milano-Locarno, 18-21 maggio 1988), prefazione di M. Dal Pra, FrancoAngeli, Milano, pp. 351-446.
- ID. (2008a), *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme: Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle, Vrin*, Paris.
- ID. (2008b), *Introduzione alle filosofie clandestine*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2010), *Thomas Hobbes e la questione dell'umanesimo*, in L. Bianchi, G. Paganini (a cura di), *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, Liguori, Napoli, pp. 135-58.
- ID. (2012), «*Passionate Thought*»: *Reason and the Passion of Curiosity in Thomas Hobbes*, in S. Ebbersmeyer (ed.), *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, De Gruyter, Berlin, pp. 227-56.
- ID. (2015), *Hobbes's Galilean Project. Its Philosophical and Theological Implications*, in D. Garber, D. Rutherford (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. VII, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-46.
- ID. (2016), *Hobbes, Montaigne et les animaux moraux*, in E. Ferrari, T. Gontier (dir.), *L'Âxe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Classiques Garnier, Paris, pp. 131-50.
- ID. (2018), *Hobbes Philosopher of Curiosity*, in G. Paganini (ed.), *Curiosity and the Passions of Knowledge from Montaigne to Hobbes*, Atti del Convegno (Roma, 7-8 ottobre 2015), Bardi, Roma, pp. 7-36.
- ID. (2019a), *Hobbes's Philosophical Method and the Passion of Curiosity*, in S. A. Lloyd (ed.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 50-69.
- ID. (2019b), *La tradizione libertina e clandestina*, in M. Mori, S. Veca (a cura di), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma, pp. 153-71.
- PAGANINI G., MAIA NETO J. (eds.) (2009), *Renaissance Scepticisms*, "International Archives of the History of Ideas", Springer, Dordrecht.
- PAGANINI G., TORTAROLO E. (a cura di) (2008), *Illuminismo. Un vademecum*, Bollati Boringhieri, Torino.
- PAGLIARO A. (1952), *Necessità della forma*, in Id., *Il segno vivente. Saggi sulla lingua e altri simboli*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 29-36.
- PALADINI A. (2004), *Il De Arcanis di Pietro Galatino. Traditio giudaica e nuove istanze filologiche*, Congedo, Galatina.
- PALLOTTI D., PUGLIATTI P. (a cura di) (2008), *La guerra dei teatri. Le controversie sul teatro in Europa dal secolo XVI alla fine dell'Ancien Régime*, ETS, Pisa.
- PALUMBO CROCCO C. (2007), *Meritocrazia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- PANCINO C. (2015), *La natura dei bambini. Cura del corpo, malattie e medicina della prima infanzia fra Cinquecento e Settecento*, Bononia University Press, Bologna.

- PANGLE T. L. (2010), *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's Spirit of the Laws*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- PANICHI A. (2015), *Il volto fragile del potere. Religione e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, ETS, Pisa.
- PANICHI N. (1994), *La virtù eloquente. La «civil conversazione» nel Rinascimento*, Montefeltro, Urbino.
- ID. (2004), *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki, Firenze.
- ID. (2010), *Montaigne*, Carocci, Roma.
- ID. (2017), *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Edizioni della Normale, Pisa.
- ID. (2018), *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Edizioni della Normale, Pisa (2^a ed.).
- ID. (2021), *Introduction, texte et commentaire à M. de Montaigne, De la force de l'imagination*, Classiques Garnier, Paris.
- PANIMOLLE S. A. (a cura di) (1993), *Dizionario di Spiritualità biblico-patristica*, vol. III: *Amore, carità, misericordia*, Borla, Roma.
- PANIZZA L. (1997), *The Semantic Field of 'Paradox' in 16th and 17th Century Italy: From Truth in Appearance False to Falsehood in Appearance True. A Preliminary Investigation*, in M. Fattori (a cura di), *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon (Napoli, 17-18 maggio 1996), Olschki, Firenze, pp. 197-220.
- PANOFSKY E. (1952), *Idea: contributo alla storia dell'estetica*, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. *Idea: ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig, Berlin 1924).
- ID. (1961), *La prospettiva come forma simbolica*, in Id., *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Die Perspektive als 'symbolische Form'*, in "Wortrage der Bibliothek Warburg", 1924-25, pp. 258-330).
- ID. (1977), *Artista scienziato genio: appunti sulla 'Renaissance-Dämmerung'*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 3, pp. 287-319.
- PANTIN I. (2005), *Fracastoro's De Contagione and Medieval Reflection on 'Action at a Distance': Old and New Trends in Renaissance Discourse on the Plague*, in C. L. Carlin (ed.), *Imagining Contagion in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, New York, pp. 3-15.
- PAOLETTI G. (2010), *Condorcet et le 'tableau historique': le sens du mot et l'émergence de l'idée*, in B. Binoche (dir.), *Nouvelles lectures du Tableau historique de Condorcet*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, pp. 119-51.
- PAPPALARDO L. (2014), *Gianfrancesco Pico della Mirandola: fede, immaginazione e scetticismo*, Brepols, Turnhout.
- PAPULI G. (1967), *Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della Scuola di Padova nel Rinascimento*, Lacaita, Manduria.
- ID. (1983), *La teoria del regressus come metodo scientifico negli autori della Scuola di Padova*, in L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti

- del 25° anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, vol. I, Antenore, Padova, pp. 221-77.
- PARAVICINI BAGLIANI A. (1987), *Ruggero Bacone autore del De retardatione accidentium senectutis?*, in "Studi medievali", XXVIII, pp. 707-28.
- ID. (1994), *Il corpo del papa*, Einaudi, Torino.
- PAREL A. J. (1992), *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven-London.
- PARENTE F. (2011), *Gli 'scribi ispirati'. Alcune osservazioni a proposito dell'Histoire critique du Vieux Testament di Richard Simon e dei suoi rapporti col Tractatus theologico-politicus di Baruch Spinoza*, in C. Hermanin, L. Simonutti (a cura di), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, t. I, Olschki, Firenze, pp. 479-506.
- PARESYS I., COQUERY N. (éds.) (2011), *Se vêtir à la cour en Europe 1400-1815. Une introduction*, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, Villeneuve d'Ascq.
- PARIGI S. (2011), *Spiriti, effluvi, attrazioni. La fisica «curiosa» dal Rinascimento al secolo dei Lumi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.
- PARKER D. (2013), *Illuminating Botticelli's Chart of Hell*, in "MLN", CXXVIII.1 (Italian Issue), pp. 84-102.
- PARODI M. (1981), *Tempo e spazio nel Medioevo*, Loescher, Torino.
- PASCALE L. (2015), *Errori di traduzione che hanno cambiato il mondo: spunti di riflessione / Translation Errors That Changed the World: A Few Remarks / Błędy w tłumaczeniu, które zmieniły świat: kilka uwag i refleksji*, in "Kwartalnik Neofilologiczny", LXII.2, pp. 251-6.
- PASINI E. (2012), *La concordia e l'armonia. Leibniz e la globalizzazione di una tradizione europea*, in "Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica", LI.129-131, pp. 373-81.
- PASQUALI G. (1988), *Storia della tradizione e critica del testo*, Le Lettere, Firenze.
- PASTORE STOCCHI M. (1987), *Il pensiero politico degli umanisti*, in L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. III, UTET, Torino, pp. 3-63.
- ID. (2005), *Giovanni Boccaccio. La Genealogia deorum gentilium: una novità mitografica*, in P. Gibellini (dir.), *Il mito nella letteratura italiana*, vol. I: *Dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di G. C. Alessio, Morcelliana, Brescia.
- PATAULT A. M. (1989), *Introduction historique au droit des biens*, Presses Universitaires de France, Paris.
- PATTON K. C., STRATTON HAWLEY J. (eds.) (2005), *Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- PAYNE M. (2010), *The Animal Part: Human and Other Animals in Poetic Imagination*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- PEDANI M. P., FABRIS A. (2016), *L'ultimo atto della scuola veneziana dei giovani di lingua a Costantinopoli*, in "Quaderni di studi arabi", n.s., II, pp. 51-60.
- PEDULLÀ G. (2018), *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PELIKAN J. (2003), *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confes-*

- sions of Faith in the Christian Tradition*, Yale University Press, New Haven-London.
- PELIKAN J., HOTCHKISS V. (eds.) (2003), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, vol. II, Yale University Press, New Haven.
- PELLEGRINI M. (2021), *Nella terra del genio. Il Rinascimento, un fenomeno italiano*, Salerno Editrice, Roma.
- PELLING M. (1993), *Contagion/Germ Theory/Specificity*, in W. F. Bynum, R. Porter (eds.), *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, Routledge, London, pp. 309-34.
- ID. (2001), *The Meaning of Contagion: Reproduction, Medicine and Metaphor*, in A. Bashford, C. Hooker (eds.), *Contagion: Historical and Cultural Studies*, Routledge, London-New York, pp. 15-38.
- PENNINGTON K. (1993), *The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- PENNUTO C. (2008), *Simpatia, fantasia e contagio. Il pensiero medico e il pensiero filosofico di Girolamo Fracastoro*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- PÉPIN J. (1994), *La doctrine augustinienne des rationes aeternae: affinités, origines*, in M. Fattori, M. L. Bianchi, *Ratio*, VII Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 9-11 gennaio 1992), Olschki, Firenze, pp. 47-68.
- PERDRIZET P. (1908), *La Vierge de miséricorde: étude d'un thème iconographique*, Fontemoing, Paris.
- PEREIRA M. (1993), *Un tesoro inestimabile: elixir e «prolongatio vitae» nell'alchimia del '300*, in "Micrologus", 1, pp. 161-87.
- PERELMAN C., OLBRECHTS-TYTECA L. (1989), *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino (2^a ed.; ed. or. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris 1958).
- PÉREZ LEDESMA M. (dir.) (2007), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- PERLER D. (1996), *Repräsentation bei Descartes*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- ID. (2015), *Gibt es Individuen? Überlegungen zu Spinozas Monismus*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 63, pp. 497-517.
- PERLER D., HAAG J. (Hrsg.) (2010), *Ideen. Repräsentationalismus in der Frühen Neuzeit*, 2 voll., De Gruyter, Berlin.
- PEROSA A. (a cura di) (1960), *Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone*, The Warburg Institute, London.
- PERRONE COMPAGNI V. (2007a), *Ficino e la magia naturale*, in S. Toussaint (a cura di), *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Atti del convegno (Figline Valdarno, 19 maggio 2006), Società Marsilio Ficini-Les Belles Lettres, Lucca-Paris, pp. 69-83.
- ID. (2007b), *Il De occulta philosophia di Cornelio Agrippa. Parole chiave: uomo-microcosmo, prisca theologia, cabala, magia*, in "Bruniana & Campanelliana", XIII.2, pp. 429-48.

- ID. (2011), «*Evidentissimi avvertimenti dei numi*». *Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi*, in "Annali del Dipartimento di Filosofia", Università degli Studi di Firenze, n.s., XVII, pp. 21-59.
- ID. (2014), *Il Cristo legislatore di Pomponazzi*, in A. Del Prete, S. Ricci (a cura di), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze, pp. 97-114.
- PERTILE L. (2018), *Dante's She-Wolf: Luxury and Greed in the Divine Comedy*, in C. Kovesi (ed.), *Luxury and the Ethics of Greed in Early Modern Italy*, Brepols, Turnhout, pp. 21-46.
- PERUZZI E. (1995), *La nave di Ermete. La cosmologia di Girolamo Fracastoro*, Olshki, Firenze.
- PERUZZI M. (2014), «*Lectissima politissimaque volumina*»: *i Fondi Urbinati*, in C. Montuschi (a cura di), *La Vaticana nel Seicento (1590-1700). Una Biblioteca di biblioteche*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, pp. 337-94.
- PETERSCHMITT L. (2021), *Bacon et le cercle de l'expérience*, in "Archives de Philosophie", LXXXIV.1, pp. 33-49.
- PETERSEN E. (1988), 'The Communication of the Dead'. *Notes on the Studia Humanitatis and the Nature of Humanist Philology*, in A. C. Dionisotti, A. Grafton, J. Kraye (eds.), *The Uses of Greek and Latin: Historical Essays*, The Warburg Institute, University of London, London, pp. 57-69.
- PETOLETTI M. (2019), *Episodi per la fortuna di Livio nel Trecento*, in G. L. Baldo, L. Beltrami (a cura di), *A primordio urbis. Un itinerario per gli studi liviani*, Brepols, Turnhout, pp. 269-94.
- PETRONIO U. (1982), *Spunti su consenso e contratto nei giuristi culti*, in *Legge, giuristi*, Atti del convegno (Cagliari, 18-21 maggio 1981), Giuffrè, Milano.
- ID. (1990), *Sinallagma e analisi strutturale dei contratti all'origine del sistema contrattuale moderno*, in J. Barton (ed.), *Towards a General Law of Contract*, Dunker & Humblot, Berlin, pp. 215-47.
- PETRUCCI A. (2018), *Fondamenti romanistici del diritto europeo. La disciplina generale del contratto*, Giappichelli, Torino.
- PETTEGREE A. (2010), *The Book in the Renaissance*, Yale University Press, New Haven-London.
- PETTIT P. (2008), *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- PHILLIPS K. M. (2007), *Masculinities and the Medieval English Sumptuary Laws*, in "Gender and History", XIX.1, pp. 22-42.
- PIAIA G. (1995), *I filosofi e le chioccioline. Operette di Anton Felice Marsili (1649-1710)*, Edizioni Porziuncola, Assisi.
- ID. (2015), *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa-Firenze.
- PIANIGIANI O. (1907a), *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, con prefazione di F. L. Pullè, 2 voll., Società editrice Dante Alighieri di Albrighi, Segati & C., Roma-Milano.

- ID. (1907b), *Capriccio*, in Id. (1907a), p. 233.
- PIAZZA F. (2008), *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.
- PIERSON C. (1996), *The Modern State*, Routledge, London.
- PIETRINI S. (2001), *Spettacoli e immaginario teatrale nel Medioevo*, Bulzoni, Roma.
- PINES S. (1968), *Spinoza, Maimonides and Kant*, in O. Segal (ed.), *Scripta Hierosolymitana*, vol. XX: *Further Studies in Philosophy*, Magnes Press-The Hebrew University, Jerusalem, pp. 3-54.
- ID. (1987), *Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus and the Jewish Philosophical Tradition*, in I. Twersky, B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard University Center for Jewish Studies, Cambridge (MA), pp. 499-521.
- PINTARD R. (1943), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 2 voll., Boivin, Paris.
- PIOVANI P. (1961), *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari.
- ID. (1990), *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli.
- PIRANDELLO L. (2001), *L'umorismo*, introduzione di N. Borsellino, Garzanti, Milano.
- PIRO F. (1988), *Filosofia o 'teologia naturale' dei cinesi? Leibniz, Malebranche e l'universalità del lessico onto-teologico europeo*, in "Filosofia e Teologia", II.1, pp. 75-93.
- ID. (1999), *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, La Città del Sole, Napoli.
- PIRON S. (2004), *L'apparition du resicum en Méditerranée occidentale, XII^e-XIII^e siècles*, in E. Collas-Heddeland et al. (éds.), *Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Éditions Histoire et Anthropologie, Strasbourg, pp. 59-76.
- PISTILLI B., SGATTONI M. (2014), *La biblioteca di Montaigne*, prefazione di N. Panichi, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa-Firenze.
- PITASSI M.-C. (éd.) (1994), *Le Christ entre orthodoxie et Lumières*, Actes du colloque (Genève, 26 et 27 août 1993), Droz, Genève.
- PLACANICA A. (1990), *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Marsilio, Venezia.
- ID. (1993), *Storia dell'inquietudine. Metafore del destino dall'Odissea alla guerra del Golfo*, Donzelli, Roma.
- PLUTA O., NIEWÖHNER F. (Hrsg.) (1990), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- POCOCK J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- ID. (1980), *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, trad. it. di A. Prandi, 2 voll., Il Mulino, Bologna.

- ID. (1985), *Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought*, in Id., *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 37-50.
- ID. (1998), *Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment*, in L. E. Klein, A. La Vopa (eds.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*, Huntington Library, San Marino (CA), pp. 7-28.
- POGLIANO C. (2000), *Teatro, mondo, sapere. Un percorso di lettura sulle origini della modernità*, in "Belfagor", LV.1, pp. 9-30.
- ID. (2020), *Brain and Race: A History of Cerebral Anthropology*, Brill, Leiden.
- POMERANZ K. (2000), *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford.
- POMIAN K. (1984), *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris.
- ID. (1990), *Collectors and Curiosity: Paris and Venice 1500-1800*, transl. by E. Wiles Portier, Polity Press, Cambridge.
- ID. (1992), *L'ordine del tempo*, Einaudi, Torino, pp. 133-9.
- POMPEO FARACOVÌ O. (1996), *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Marsilio, Venezia.
- ID. (2012), *Girolamo Cardano e il ritorno a Tolomeo*, in G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, Carocci, Roma, pp. 125-38.
- ID. (2013), *Altissimus Planetarum. Il tema di Saturno nel De vita*, in "Bruniana & Campanelliana", XIX.1, pp. 59-66.
- POPE-HENNESSY J. (1958), *Italian Renaissance Sculpture*, Phaidon Press LTD, London.
- POPKIN R. H. (1960), *The History of Scepticism: From Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen.
- ID. (1979), *The History of Scepticism: From Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley 1979.
- ID. (1987), *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work and Influence*, Brill, Leiden.
- ID. (1992), *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Brill, Leiden.
- ID. (2000), *Storia dello scetticismo*, trad. it. di R. Rini, Bruno Mondadori, Milano.
- ID. (2003), *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, revised and expanded ed., Oxford University Press, Oxford-New York.
- POPKIN R. H., SCHMITT C. B. (eds.) (1987), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, In Kommission bei O. Harrassowitz, Wiesbaden.
- POPPI A. (1969), *Pietro Pomponazzi tra averroismo e galenismo sul problema del 'regressus'*, in "Rivista critica di storia della filosofia", XXIV.3, pp. 243-66.
- PORRO P. (2000), *Il vocabolario filosofico del tempo e della durata*, in R. Capasso, P. Piccarì (a cura di), *Il tempo nel Medioevo. Rappresentazioni storiche e concezioni filosofiche*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 26-28 novembre 1998),

- Accademia Europea per gli Studi Storici, Società Italiana di Demodossologia, Roma, pp. 65-87.
- PORTER R. (1986), *The Scientific Revolution: A Spoke in the Wheel?*, in R. Porter, M. Teich (eds.), *Revolution in History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 290-316.
- ID. (2000), *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, Norton & C., New York.
- PORTINARO P. P. (a cura di) (2004), *Stato*, Laterza, Roma-Bari.
- POUILLON F. (1979), *Lusso*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VIII, Einaudi, Torino, *ad vocem*.
- POUND E. (1973), *Saggi letterari*, a cura e con introduzione di T. S. Eliot, trad. it. di N. D'Agostino, Garzanti, Milano (1ª ed. 1957; ed. or. *Literary Essays of Ezra Pound*, edited with an introduction by T. S. Eliot, Faber and Faber, London 1954).
- POVOLO C. (2007), *Uno sguardo rivolto alla religiosità popolare: l'inchiesta promossa dal Senato veneziano sulle festività religiose (1772-1773)*, in S. Marin (a cura di), *Il culto dei santi e le feste popolari nella Terraferma veneta. L'inchiesta del Senato veneziano, 1772-1773*, con un saggio di C. Povoletto, Colla, Costabissara, pp. XIX-LXIV.
- POWER M. (2004), *The Risk Management of Everything: Rethinking the Politics of Uncertainty*, Demos, London.
- POZZI G. (1966), *Da Padova a Firenze nel 1493*, in "Italia medioevale e umanistica", 9, pp. 191-227.
- PRETI G. (2018), *Retorica e logica. Le due culture*, nuova ed., a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano.
- PREZZO R. (1994), *Ridere la verità*, Raffaello Cortina, Milano.
- PRIAROLO M., SCRIBANO E. (a cura di) (2005), *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, Atti del Convegno (Siena, 25-27 novembre 2004), Accademia Senese degli Intronati, Siena.
- ID. (a cura di) (2017), *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia.
- PRICE R. (1973), *The Senses of Virtù in Machiavelli*, in "European Studies Review", III.4, pp. 315-45.
- ID. (1982), *Ambizione in Machiavelli's Thought*, in "History of Political Thought", III.3, pp. 383-446.
- PRINZIVALLI E., BENEDETTI M., LAVENIA V. (a cura di) (2015), *Storia del cristianesimo*, direzione scientifica di E. Prinzivalli, 3 voll., Carocci, Roma.
- PROCACCI G. (1995), *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari.
- PROCACCIOLI P. (1995), *L'utopia consumata. Il 'Mondo savio-Mondo pazzo' di Doni*, in *Letteratura italiana e utopia*, Editori Riuniti, Roma, pp. 13-27.
- PRODI P. (1992), *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna.

- ID. (2000), *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2010), *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2011), *L'istituto della penitenza: nodi storici*, in "Chiesa e Storia", 1, pp. 15-68.
- ID. (2013), *Profezia vs utopia*, Il Mulino, Bologna.
- PROIETTI O. (2003), *La città divisa. Flavio Giuseppe, Spinoza e i farisei*, Il Calamo, Roma.
- PROSPERI A. (1976), *America e Apocalisse. Note sulla 'conquista spirituale' del Nuovo Mondo*, in "Critica Storica", XIII, pp. 1-61.
- ID. (1993), *Fede, giuramento, inquisizione*, in P. Prodi, E. Müller-Luckner (Hrsg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Oldenbourg, München, pp. 157-71.
- ID. (1996), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino.
- ID. (2000), *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (2001), *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino.
- ID. (dir.) (2010a), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, con la collaborazione di V. Lavenia, J. Tedeschi, 4 voll., Edizioni della Normale, Pisa.
- ID. (2010b), *Confessione: gli intrecci*, in Id. (2010a), vol. 1, pp. 370-2.
- ID. (2011), *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2013), *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo*, Einaudi, Torino.
- PUCCI G. (1992), *La statua, la maschera, il segno*, in M. Bettini (a cura di), *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, Laterza, Roma-Bari, pp. 107-29.
- ID. (2003), *L'antichità greca e romana*, in L. Russo (a cura di), *Estetica della Scultura*, Aesthetica, Palermo, pp. 9-46.
- PUGLIESE N. (2019), *Monism and Individuation in Anne Conway as a Critique of Spinoza*, in "British Journal for the History of Philosophy", 27.4, pp. 771-85.
- PULCINI E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- QUAGLIONI D. (1983), *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il De Tyranno di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Olschki, Firenze.
- ID. (1987), *Il modello del principe cristiano. Gli specula principum fra Medio Evo e prima Età Moderna*, in V. I. Comparato (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico*, vol. 1, Saggi, Olschki, Firenze, pp. 103-22.
- ID. (1992), *Tra bartolismo e machiavellismo. Storiografia e politica dell'Umanesimo fiorentino nella République di Jean Bodin*, in "Archivio Storico Italiano", 150.4, pp. 1143-59.
- QUÉTEL C. (2016), *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, Tallandier, Paris.

- QUONDAM A. (1980), *Dal teatro della corte al teatro del mondo*, in M. De Panizza Lorch (a cura di), *Il teatro italiano del Rinascimento*, Edizioni di Comunità, Milano.
- ID. (1990), *Introduzione*, in Castiglione (1990), pp. VII-LI (3^a ed.).
- RABOUIN D. (2009), *Mathesis Universalis. L'idée de «mathématique universelle» d'Aristote à Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris.
- RACAULT J.-M. (2003), *Nulle part et ses environs. Voyages aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris.
- RADETTI G. (1938), *Il problema della religione nel pensiero di Giovanni Bodin*, in "Giornale critico della filosofia italiana", XIX.4-5, pp. 265-94.
- RAHE P. A. (2008), *Against Throne and Altar: Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RAHNER H. (1971), *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, trad. it. di L. Tosti, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Rhein-Verlag, Zürich 1945).
- RAIMONDI F. (2018), «Usi a vivere liberi». *Guerra e religione nell'ordinamento machiavelliano della libertà*, in "Scienza & Politica", XXX.58, pp. 15-32.
- RAIMONDI F. P. (2005), *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma.
- ID. (2014), *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, Aracne, Roma (2^a ed. aggiornata).
- RAITH C. (2016), *After Merit: John Calvin's Theology of Works and Rewards*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- RANDALL J. H. JR. (1961), *The Development of Scientific Method in the School of Padua*, in Id., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Antenore, Padova, pp. 15-68.
- RAO A. M., POSTIGLIOLA A. (a cura di) (2010), *Il Settecento negli studi italiani. Problemi e prospettive*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- RASKIN V. (ed.) (2008), *The Primer of Humor Research*, Mouton De Gruyter, Berlin-New York.
- RATHÉ A. (1980), *Le Capriccio dans les écrits de Vasari*, in "Italica", 57.4, pp. 239-54.
- RAU S. (2019), *History, Space and Place*, translated by M. T. Taylor, Routledge, London.
- RAULET G. (1996), *Kant. Histoire et citoyenneté*, Presses Universitaires de France, Paris.
- RAWLS J. (1982), *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano (ed. or. *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971).
- RÉAU L. (1957), *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, *Iconographie de la Bible. Nouveau Testament*, Presses Universitaires de France, Paris.
- REEVE M. D. (1986), *The Transmission of Livy 26-40*, in "Rivista di filologia e di istruzione classica", 114, pp. 129-72.

- ID. (1996), *Classical Scholarship*, in J. Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 20-46.
- ID. (2005), *The Italian Tradition of Lucretius Revisited*, in "Aevum", 79.1, pp. 115-64.
- REEVES M. (1969), *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1999), *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Ashgate, Aldershot-Brookfield.
- RÉGENT-SUSINI A. (2013), *Perspectives dépravées, perspectives rectifiées. L'histoire universelle peinte par Bossuet*, in "Littératures classiques", LXXXII.3, pp. 201-16.
- REGOLIOSI M. (1995), *Divinatio e collatio: il restauro di Livio operato dal Valla*, in L. Belloni, G. Milanese, A. Porro (a cura di), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 1299-312.
- ID. (2001), *La filologia testuale tra Petrarca e Valla*, in "Quaderni petrarcheschi", XI, pp. 189-214.
- ID. (2009), *Francesco Filelfo e l'Europa*, in "Studi umanistici piceni", 29, pp. 15-28.
- REID J. (2007), *The Evolution of Henry More's Theory of Divine Absolute Space*, in "Journal of the History of Philosophy", XLV.1, pp. 79-102.
- ID. (2012), *The Metaphysics of Henry More*, Springer, Dordrecht-New York.
- REMOTTI F. (2010), *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.
- RESIDORI M. (1992), *Colombo e il volo di Ulisse: una nota sul XV della Liberata*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", s. III, XXII.3, pp. 931-42.
- REYNOLDS L. D., WILSON N. G. (1987), *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, con una premessa di G. Billanovich, trad. it. di M. Ferrari, Antenore, Padova (3^a ed. riv. e ampliata; ed. or. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford University Press, Oxford 1968).
- RICCI S. (2000), *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Salerno Editrice, Roma.
- ID. (2018), *Campanella. Apocalisse e governo universale*, Salerno Editrice, Roma.
- RICHARDSON C. (2011), *Shakespeare and Material Culture*, Oxford University Press, Oxford.
- RICOEUR P. (1967), *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. di E. Renzi, il Saggiatore, Milano (ed. or. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965).
- ID. (1987), *Tempo e racconto*, vol. II, *La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano (ed. or. *Temps et récit*, vol. II, *La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris 1984).
- ID. (1993), *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano (ed. or. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990).
- ID. (2004), *Sur la traduction*, Bayard, Paris.
- RIEGL A. (2017), *Grammatica storica delle arti figurative*, a cura di A. Pinotti,

- Quodlibet, Macerata (1^a ed. Cappelli, Bologna 1983; ed. or. *Historische Grammatik der bildenden Künste*, Böhlau, Graz-Köln 1966).
- RIELLO G., RUBBLACK U. (eds.) (2019), *The Right to Dress: Sumptuary Laws in a Global Perspective, c. 1200-1800*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RIGHI L. (2017), *Sanuti, Nicolosa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. xc, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, *ad vocem*.
- RIGONI M. A., ZANCO E. (1996), *Introduzione*, in Orapollo (1996), pp. 5-62.
- RINALDI M. (2012), *L'astrologia degli umanisti*, in G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, Carocci, Roma, pp. 73-89.
- RIPARI E. (2005), *Introduzione*, in T. Accetto, *Della dissimulazione onesta*, a cura di E. Ripari, Rizzoli, Milano, pp. VI-LVII.
- RISSE W. (1964-70), *Die Logik der Neuzeit*, 2 voll., Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- RITTER J. (Hrsg.) (1972), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart.
- RIVOLETTI C. (2003), *Le metamorfosi dell'utopia. Anton Francesco Doni e l'immaginario utopico di metà Cinquecento*, Pacini Fazzi, Lucca.
- ID. (2008), *Modelli e fonti nella riscrittura doniana della novella della Pioggia della follia*, in G. Masi (a cura di), «Una soma di libri». *L'edizione delle opere di Anton Francesco Doni*, Atti del Seminario (Pisa, Palazzo alla Giornata, 14 ottobre 2002), presentazioni di M. Ciliberto, G. Albanese, Olschki, Firenze, pp. 81-109.
- RIZZO S. (1973), *Il lessico filologico degli umanisti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (1995), *Per una tipologia delle tradizioni manoscritte di classici latini in età umanistica*, in O. Pecere, M. D. Reeve (eds.), *Formative Stages of Classical Traditions: Latin Texts from Antiquity to the Renaissance*, Proceedings of a Conference held at Erice (16-22 October 1993), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, pp. 371-407.
- ROMEIN J. (1969), *Il secolo dell'Asia. Imperialismo occidentale e rivoluzione asiatica nel secolo XX*, prefazione di E. Ragionieri, Einaudi, Torino (ed. or. *De Eeuw van Azië. Opkomst, ontwikkeling en overwinning van het modern-aziatisch nationalisme*, Brill, Leiden 1956).
- ROMEO G. (1997), *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli.
- ID. (2003), *Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne: un bilan*, in "Revue de l'histoire des religions", 220.2, pp. 153-65.
- ID. (2010), *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, in "Studi storici", LI.4, pp. 967-1002.
- RONCHI R. (2011), *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano.
- ROSANVALLON P. (1994), *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio uni-*

- versale in Francia*, trad. it. di A. Michler, Anabasi, Milano (ed. or. *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris 1992).
- ROSCIONI L. (2003), *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell'età moderna*, Bruno Mondadori, Milano.
- ROSENBERG C. E. (1989), *What Is an Epidemic? AIDS in Historical Perspective*, in "Daedalus", CXVIII.2, pp. 1-17.
- ROSENBLUM N. L. (2008), *On the Side of the Angels: An Appreciation of Parties and Partisanship*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford.
- ROSENTHAL J.-L. (1992), *The Fruits of Revolution: Property Rights, Litigation, and French Agriculture, 1700-1860*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROSENTHAL M. A. (2003), *Spinoza's Republican Argument for Toleration*, in "The Journal of Political Philosophy", XI.3, pp. 320-37.
- ROSENWEIN B. H. (2002), *Worrying about Emotions in History*, in "The American Historical Review", CVII.3, pp. 821-45.
- ROSSI M. (2007), *Alessandro Vellutello e Giovanni Britto che «per sé fuoro»*. Sul corredo grafico della Nova esposizione, in "Studi rinascimentali", V, pp. 127-44.
- ROSSI M. C., GARBELLOTTI M., PELLEGRINI M. (a cura di) (2014), *Figli d'elezione. Adozione e affidamento dall'età antica all'età moderna*, Carocci, Roma.
- ROSSI P. (1957), *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Laterza, Bari.
- ID. (1960), *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Ricciardi, Milano-Napoli.
- ID. (1962), *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1971), *I filosofi e le macchine. 1400-1700*, Feltrinelli, Milano (nuova ed. riv. e ampliata).
- ID. (1983), *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1986), *Formiche, ragni, epistemologi*, in Id., *I ragni e le formiche. Un'apologia della storia della scienza*, Il Mulino, Bologna, pp. 95-117.
- ID. (1989), *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (1991a), *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1991b), *Vicissitudo rerum*, in Id. (1991a), pp. 95-117.
- ID. (1995), *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2004), *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Il Mulino, Bologna (1ª ed. Laterza, Bari 1957).
- ROTHENBERG G. E. (1973), *The Austrian Sanitary Cordon and the Control of the Bubonic Plague: 1710-1871*, in "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences", XXVIII.1, pp. 15-23.
- ROTHMAN E. N. (2021), *The Dragoman Renaissance: Diplomatic Interpreters and the Routes of Orientalism*, Cornell University Press, Ithaca (NY)-London.
- ROTONDI SECCHI TARUGI L. (a cura di) (1999), *Malinconia e allegrezza nel Rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano.

- ROTONDÒ A. (1973), *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, vol. v: *I documenti*, Einaudi, Torino, pp. 1397-492.
- ID. (1992), *Europe et Pays-Bas. Évolution, réélaboration et diffusion de la tolérance aux XVII^e et XVIII^e siècles. Lignes d'un programme de recherches*, Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Storia, Firenze.
- ID. (1993), *Europe et Pays-Bas. Évolution, réélaboration et diffusion de la tolérance aux XVII^e et XVIII^e siècles: dimensions et articulations d'un projet de recherches*, in "Nouvelles de la République des Lettres", I, pp. 7-33.
- ID. (1998), *Tolleranza*, in V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Roma-Bari (2^a ed.), pp. 62-78.
- ID. (2008), *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Olschki, Firenze.
- ROUDINESCO É. et al. (1992), *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, Paris.
- ROUSSET J. (1953), *La littérature de l'âge baroque en France. Circé et le paon*, J. Corti, Paris (trad. it. *La letteratura dell'età barocca in Francia. Circe e il pavone*, Il Mulino, Bologna 1985).
- RUDERMAN D. B. (ed.) (1990), *A Valley of Vision: The Heavenly Journey of Abraham ben Hananiah Yagel*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- RUDRUM A. (1984), *Biographical Introduction*, in T. Vaughan, *The Works of Thomas Vaughan*, ed. by A. Rudrum, J. Drake-Brockman, Clarendon Press, Oxford, pp. 1-31.
- RUFFINI FRANCESCO (1992), *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, introduzione di A. C. Jemolo, postfazione di F. Margiotta Broglio, Feltrinelli, Milano (2^a ed.).
- RUFFINI FRANCO (1983), *Teatri prima del teatro. Visioni dell'edificio e della scena tra Umanesimo e Rinascimento*, Bulzoni, Roma.
- RUINI R. (2007), *Quattrocento fiorentino e dintorni. Saggi di letteratura italiana*, Phasar, Firenze.
- RUISI M. (2002), *La Rivoluzione scientifica: i domini della conoscenza. Qualità primarie e qualità secondarie*, in *Storia della scienza*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma (https://www.treccani.it/enciclopedia/la-rivoluzione-scientifica-i-domini-della-conoscenza-qualita-primarie-e-qualita-secondarie_%28Storia-della-Scienza%29/).
- RUMORE P. (2007), *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, con una prefazione di N. Hinske, Le Lettere, Firenze.
- ID. (2017), *Idea*, Il Mulino, Bologna.
- RUOZZI G. (a cura di) (2007), *Favole, apologhi e bestiari. Moralità poetiche e narrative nella letteratura italiana*, Rizzoli, Milano.
- RUSCONI R. (1979), *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma.
- ID. (1999), *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Viella, Roma.

- ID. (2002), *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna.
- RUSSELL A. W. (ed.) (1981), *The Town and State Physician in Europe from the Middle Ages to the Enlightenment*, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel.
- RUSSO I. (2014a), *Egitto, Egizii*, in Ciliberto (2014), vol. I, pp. 594-9.
- ID. (2014b), *Vinculum*, in Ciliberto (2014), vol. II, pp. 2054-60.
- ID. (2019), *Vinculum*, in M. Ciliberto (dir.), *Giordano Bruno. Filosofia, magia, scienza*, a cura di S. Carannante, G. Licata, P. Terracciano, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa, pp. 249-57.
- RUTKIN H. D. (2012), *Astrologia e divinazione in Tommaso d'Aquino*, in G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, Carocci, Roma, pp. 23-37.
- RYLANDS P. (1992), *Palma Vecchio*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RYNASIEWICZ R. (2011), *Newton's Views on Space, Time, and Motion*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, Stanford (<https://plato.stanford.edu/entries/newton-stm/>).
- SABBADINI R. (1897), *Spigolature latine*, in "Studi italiani di filologia classica", v, pp. 370-93.
- ID. (1905-14), *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, vol. I, Sansoni, Firenze (rist. anast. 1967).
- SABBAN F., SERVENTI S. (1996), *A tavola nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari.
- SABBATINO P. (1993), *Giordano Bruno e la 'mutazione' del Rinascimento*, Olschki, Firenze.
- ID. (1998), *Nei luoghi di Circe: L'asino di Machiavelli e il Cantus Circaeus di Bruno*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Atti del convegno (Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997), Salerno Editrice, Roma, pp. 553-96.
- SAHLINS P. (2004), *Unnaturally French: Foreign Citizens in the Old Regime and after*, Cornell University Press, Ithaca (NY)-London.
- SAITA E. (2003), *Case e mercato immobiliare a Milano in età visconteo-sforzesca*, CUEM, Milano (nuova ed. riv. e ampliata).
- SALA DI FELICE E. (1984), *Metastasio sulla scena del mondo*, in "Italianistica", XIII.1-2, pp. 41-70.
- SALAÜN F. (2004), *Diderot et le concept de perfectibilité*, in Binoche (2004), pp. 200-17.
- SALSANO F. (1970), *Favola*, in U. Bosco (dir.), *Enciclopedia Dantesca*, vol. II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, *ad vocem*.
- SALVADORI S. (2009), *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, prefazione di L. Ruggiu, E. Campi, Mimesis, Milano.
- SALVUCCI P. (1957), *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*, STEU, Urbino.
- ID. (1963), *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino.

- SALZBERG R., ROSPOCHER M. (2012), *Street Singers in Italian Renaissance Urban Culture and Communication*, in "Cultural & Social History", 9.1, pp. 9-26.
- SANDYS J. E. (1903), *A History of Classical Scholarship from the Sixth Century BC to the End of the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SANNA M. (1995), *La fantasia come occhio dell'ingegno*, in J. Trabant (Hrsg.), *Vico und die Zeichen*. Akten des von der Freien Universität Berlin, der Volkswagenstiftung und dem Istituto per gli Studi Filosofici (Neapel) veranstalteten internationalen Kolloquiums (Berlin, 23.-25. September 1993), Narr, Tübingen, pp. 17-28.
- ID. (2017), *Ingegno e Memoria in Giambattista Vico*, in "Italian Culture", XXXV.2, pp. 101-11.
- SANTARELLI U. (1990), *La categoria dei contratti irregolari. Lezioni di storia del diritto*, Giappichelli, Torino.
- ID. (1998), *Mercanti e società tra mercanti*, Giappichelli, Torino (3ª ed.).
- SANTAYANA G. (2013), *Filosofia del viaggio*, trad. it. con un saggio di G. Patella, UniversItalia, Roma (ed. or. *The Philosophy of Travel*, in "The Virginia Quarterly Review", 40.1, 1964, pp. 1-10).
- SANTI F. (1996), «*Utrum plantae et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi*». *L'animale eterno*, in *Il teatro della natura / The Theatre of Nature*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo pp. 231-64.
- SANTINELLI C. (2004), *Meditare l'infinito. La corrispondenza di N. Malebranche con J. J. Dortous de Mairan (1713-1714)*, Montefeltro, Urbino.
- ID. (2015), *Spinoza 'traducteur' de Principia philosophiae Cartesii*, in C. Le Blanc, L. Simonutti (dir.), *Le masque de l'écriture. Philosophie et traduction de la Renaissance aux Lumières*, Droz-Rome, CNR, Genève, pp. 519-44.
- SANTINELLO G. (1963), *Introduzione*, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, vol. I, Zanichelli, Bologna, pp. 1-57.
- ID. (a cura di) (1979), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. II: *Dall'età cartesiana a Brucker*, La Scuola, Brescia.
- ID. (1987), *Concordantia philosophorum e possibilità dell'errore in Nicolò da Cusa*, in A. Caracciolo (a cura di), *Il problema dell'errore nelle concezioni pluriprospektivistiche della verità*, Il nuovo Melangolo, Genova, pp. 11-28.
- ID. (2001), *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari (4ª ed.).
- SANTINI E. (1959), *La Protestatio de iustitia nella Firenze medicea del sec. XV*, in "Rinascimento", X, pp. 33-106.
- SANTORO M. (1967), *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Liguori, Napoli.
- SARTESCHI S. (2000), *Valenze lessicali di 'novella', 'favola', 'istoria' nella cultura volgare fino a Boccaccio*, in G. Albanese, L. Battaglia Ricci, R. Bessi (a cura di), *Favole parabole istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*, Atti del Convegno (Pisa, 26-28 ottobre 1998), Salerno Editrice, Roma, pp. 85-108.

- SARTORI D. (1995), «*Tu devi*». *Un ordine materno*, in Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli, pp. 5-29.
- SASSO G. (1980), *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna (1^a ed. Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1958).
- ID. (1984), *Tramonto di un mito. L'idea di progresso tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1987), *La teoria dell'anacyclosis*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. I, Ricciardi, Milano, pp. 3-60.
- ID. (1993), *Niccolò Machiavelli*, vol. II: *La storiografia*, Il Mulino, Bologna.
- SATTA M. M. (2007), *Le feste. Teorie e interpretazioni*, Carocci, Roma.
- SAVIO A. (2009), *Di fronte al soprannaturale: apparizioni, miracoli e misteri nell'estate del 1559*, in "Acta Histriae", XVII, pp. 227-38.
- SBERLATI F. (2016), «*Il buon poeta è il più bugiardo*»: *adulazione e falsità nella letteratura barocca*, in "Annali d'italianistica", XXXIV, pp. 261-80.
- SBRICCOLI M. (2001), *Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessioni su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale*, in M. Bellabarba, G. Schwerhoff, A. Zorzi (a cura di), *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo Medioevo ed età moderna*, Il Mulino-Duncker & Humblot, Bologna-Berlin, pp. 345-64.
- SCAFFARDI G. P. (1981), *Studi sull'enfiteusi*, Giuffrè, Milano.
- SCAFI A. (2007), *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Bruno Mondadori, Milano.
- SCAPPARONE E. (2002), *Raptus e contractio tra Ficino e Bruno*, in E. Canone (a cura di), *Lettture bruniane I-II del lessico intellettuale europeo, 1996-1997*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, pp. 263-85.
- ID. (2003), *Magia, politica e filosofia dell'amore nel De vinculis*, in N. Pirillo (a cura di), *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*, Atti del Convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 53-68.
- ID. (2007), «*Efficacissimus Dei filius*». *Sul Cristo Mago di Bruno*, in F. Meroi, E. Scapparone (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale. Tradizioni e mutamenti*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), Olschki, Firenze, pp. 417-44.
- ID. (2008), «*Nella semplicità della divina essenza*»: *Giordano Bruno sugli attributi di Dio*, in "Rinascimento", II s., XLVIII, pp. 351-73.
- ID. (2010), *Vincolo (vinculum)*, in E. Canone, G. Ernst (dir.), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, vol. II: *Giornate di studi 2005-2008*, Serra, Pisa-Roma, pp. 182-94.
- ID. (2014a), *Cristo*, in Ciliberto (2014), vol. I, pp. 433-7.
- ID. (2014b), *Impostura*, in Ciliberto (2014), vol. I, pp. 944-5.
- ID. (2014c), *Fede*, in Ciliberto (2014), vol. I, pp. 706-9.
- ID. (2014d), *Favola*, in Ciliberto (2014), vol. I, pp. 702-5.
- ID. (2019), *Cristo*, in M. Ciliberto (dir.), *Giordano Bruno. Filosofia, magia, scienza*,

- a cura di S. Carannante, G. Licata, P. Terracciano, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa, pp. 426-32.
- ID. (2020), «*Satiri, fauni, malenconici*». *Giordano Bruno e la 'malattia inglese'*, in Bassi, Galanti, Serio (2020), pp. 179-97.
- SCAPPARONE E., TIRINNANZI N. (1997), *Giordano Bruno e la composizione del De vinculis*, in "Rinascimento", II s., XXXVII, pp. 155-231.
- SCATTOLA M. (2003), *Before and after Natural Law: Models of Natural Law in Ancient and Modern Times*, in T.J. Hochstrasser, P. Schröder (eds.), *Early Modern Natural Law Theories: Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 1-30.
- SCHAFF P. (1877), *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, vol. III: *The Evangelical Protestant Creeds, with Translations*, Harper and Brothers, New York.
- ID. (1893), *Theological Propaedeutic: A General Introduction to the Study of Theology*, C. Scribner's Sons, New York.
- SCHANDELER J.-P. (2000a), *Condorcet et l'histoire de la raison: la formation de l'idée de conflit*, in B. Binoche, F. Tinland (éds), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Champs Vallon, Seyssel, pp. 209-26.
- ID. (2000b), *Les interprétations de Condorcet. Symboles et concepts (1794-1894)*, Voltaire Foundation, Oxford.
- ID. (2004), *Condorcet et l'invention de la perfectibilité indéfinie: une contribution aux «sciences morales et politiques»*, in Binoche (2004), pp. 221-51.
- SCHECHTMAN A. (2018), *The Ontic and the Iterative: Descartes on the Infinite and the Indefinite*, in O. Nachtomy, R. Winegar (eds.), *Infinity in Early Modern Philosophy*, Springer, Cham, pp. 27-44.
- SCHEPERS H. (1984), *Spiritus bei Leibniz*, in M. Fattori, M. L. Bianchi (a cura di), *Spiritus*, Atti del IV Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983), Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 381-5.
- SCHIAVONE G. (1985), *La figura di James Harrington: scienza politica e utopia*, in Harrington (1985), pp. 11-86.
- SCHIFERL E. (1991), *Italian Confraternity Art Contracts: Group Consciousness and Corporate Patronage, 1400-1525*, in K. Eisenbichler (ed.), *Crossing the Boundaries: Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities*, Medieval Institute Publications, Western Michigan University, Kalamazoo (MI), pp. 121-41.
- SCHINO A. L. (2014a), *Il Cristo dei libertini: Gesù mago e legislatore nelle pagine di Gabriel Naudé*, in A. Del Prete, S. Ricci (a cura di), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze, pp. 115-29.
- ID. (2014b), *La scrittura obliqua dei libertini: interpretazioni ed esemplificazioni*, in "Bruniana & Campanelliana", XX.2, pp. 585-93.
- SCHIVELBUSCH W. (2003), *Storia dei viaggi in ferrovia*, introduzione di G. Sapelli, trad. it. di C. Vigliero, Einaudi, Torino (ed. or. *Geschichte der Eisenbahnreise*.

- Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Hanser, München-Wien 1977).
- SCHLÖGL R. (2017), *Fede e mondo moderno. La trasformazione del Cristianesimo europeo tra 1750 e 1850*, ed. it. a cura di M. Cavarzere, New Digital Press, Palermo (ed. or. *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750-1850*, Fischer, Frankfurt am Main 2013).
- SCHLOSSER J. VON (1961), *L'arte del Medioevo*, trad. it. di C. Sgorlon, Einaudi, Torino (ed. or. *Die Kunst des Mittelalters*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m.b.H., Berlin-Neubabelsberg 1923).
- SCHLOSSER M. (2000), Lucerna in caliginoso loco. *Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Schöningh, Paderborn.
- SCHMIDT J. (2007), *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Ashgate, Aldershot.
- SCHMIDT-BIGGEMANN W. (1983), Topica Universalis. *Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Meiner, Hamburg.
- SCHMITT C. (1972a), *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1972b), *Legalità e legittimità*, in ID. (1972a), pp. 211-44 (ed. or. *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932).
- ID. (1986), *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano.
- SCHMITT C. B. (1972), *The Recovery and Assimilation of Ancient Scepticism in the Renaissance*, in "Rivista di storia della filosofia", XXVII.4, pp. 363-84.
- ID. (2001), *Filosofia e scienza nel Rinascimento*, a cura di A. Clericuzio, postfazione di C. Lohr, La Nuova Italia, Firenze.
- SCHMITT J.-C. (2016), *Les rythmes au Moyen Âge*, Gallimard, Paris.
- SCHNEEWIND J. B. (1998), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHNEIDER B. C. (2015), *Ius Reformandi (the Right to Reform [the Church])*, in *Encyclopedia of Early Modern History Online* (https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-early-modern-history-online/*-COM_021565).
- SCHNEIDER I. (2003), *The Solution of the Two Main Problems Concerning Games of Chance in the Late European Middle Ages and the Possibility of Islamic Sources*, in "Bollettino di Storia delle Scienze Matematiche", XXIII.2, pp. 99-108.
- SCHNEIDER U. J. (2008), *Das Universal-Lexicon von Johann Heinrich Zedler, oder: Die 'Wikipedia' des 18. Jahrhunderts*, in "Gegenworte", 19, pp. 58-61.
- SCHNEIDER U. J., ZEDELMAIER H. (2004), *Wissensapparate. Die Enzyklopädistik der Frühen Neuzeit*, in R. van Dülmen, S. Rauschenbach (Hrsg.), *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien, pp. 349-63.
- SCHNEIDERS W. (1983), *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

- SCHOCH R., MENDE M., SCHERBAUM A. (Hrsg.) (2001-04), *Albrecht Dürer. Das druckgraphische Werk*, 3 voll., Prestel, München.
- ID. (Hrsg.) (2001), *Albrecht Dürer. Das druckgraphische Werk*, vol. I, Prestel, München.
- SCHOLEM G. (1986), *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di G. Russo, il Melangolo, Genova (ed. or. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, A. Metzner, Frankfurt am Main 1957).
- ID. (1998), *Dieci tesi storiche sulla Qabbalah*, in Id., *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, trad. it. di A. Fabris, Adelphi, Milano (ed. or. *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*, Rhein Verlag, Zürich 1958).
- ID. (2013), *Le origini della Kabbalà*, Edizioni Dehoniane, Bologna (ed. or. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, De Gruyter, Berlin 1962).
- SCHRÖDER P. (2018), *Fidem observandum esse. Trust and Fear in Hobbes and Locke*, in L. Kontler, M. Somos (eds.), *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*, Brill, Leiden-Boston, pp. 99-117.
- SCHRÖDER W. (Hrsg.) (1999), *De imposturis religionum (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen*, kritisch herausgegeben und kommentiert von W. Schröder. Dokumente, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 7-77.
- SCHULZ J. (1990), *La cartografia tra scienza e arte. Carte e cartografi nel Rinascimento italiano*, trad. it. di T. Doria De Zuliani, F. C. Panini, Modena-Ferrara.
- SCHULZE W. (Hrsg.) (1996), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Akademie, Berlin.
- SCHWARZBACH. B. E. (1971), *Voltaire's Old Testament Criticism*, Droz, Genève.
- SCICCHILONE G. E. M. (2012), «Tagliare a pezzi». *Cesare Borgia tra rimandi biblici e fonte senofontea in Machiavelli*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura*. Sibi suis amicisque, CLUEB, Bologna, pp. 59-105.
- SCOTT J. (1993), *The Rapture of Motion: James Harrington's Republicanism*, in N. Phillipson, Q. Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 139-63.
- SCRIBANO E. (1997), *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2006), *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2021), *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Carocci, Roma (1ª ed. Roma-Bari 1994).
- SEARS E. (1986), *The Ages of Man: Medieval Interpretations of the Life Cycle*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- SEBASTIANI S. (2008), *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, Il Mulino, Bologna.
- SEBBA G. (1964), *Bibliographia cartesiana: A Critical Guide to the Descartes Literature 1800-1960*, Nijhoff, The Hague (www.cartesius.net).

- SECCHI P. (2006), «*Del mar più che del ciel amante*». *Bruno e Cusano*, prefazione di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (2018), *Studi cusani*, Olschki, Firenze.
- SECRET F. (1958), *Les Jésuites et le Kabbalisme Chrétien à la Renaissance*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XX.3, pp. 541-55.
- ID. (1985), *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Archè-Arma Artis, Milano-Neuilly-sur-Seine.
- SEIDEL MENCHI S. (1974), *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in "Rivista storica svizzera", XXIV.4, pp. 537-634.
- ID. (1987), *Erasmo in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (1999), *La fanciulla e la clessidra. Note sulla periodizzazione della vita femminile nelle società preindustriali*, in S. Seidel Menchi, A. Jacobson Schutte, T. Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, pp. 105-55.
- SEMERANO G. (1994), *Le origini della cultura europea*, vol. II: *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indeuropee*, t. II: *Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, Olschki, Firenze.
- SEMERARI F. (1992), *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, Dedalo, Bari.
- SENELLART M. (1996), *La crise de l'idée de concorde chez Machiavel*, in "Les cahiers philosophiques de Strasbourg", IV, pp. 117-33.
- SERIO V. (2020), *Villainous melancholy: la maschera inquietante della melancolia*, in Bassi, Galanti, Serio (2020), pp. 161-78.
- ID. (2022), *Machiavelli e il ruolo della memoria nella prassi politica*, in "Machiaveliana", 1, pp. 115-31.
- SERMONETA G. (1988), *L'incontro culturale tra Ebrei e Cristiani nel Medioevo e nel Rinascimento*, in M. Luzzati, A. Olivari, A. Veronese (a cura di), *Ebrei e Cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, Atti del VI Congresso internazionale dell'AISG (San Miniato, 4-6 novembre 1986), Carocci, Roma, pp. 183-207.
- SFORZA G. (1884), *La patria, la famiglia ed i parenti di papa Niccolò V*, in "Atti della Reale Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti", XXIII, pp. 1-400.
- SGATTONI M. (2018), *La rinascita dello scetticismo tra eresia e Riforma*, Quattro-Venti, Urbino.
- SHALEV Z. (2012), *Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550-1700*, Brill, Leiden-Boston.
- SHARPE J. (1997), *Instruments of Darkness: Witchcraft in Early Modern England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- ID. (2004), *Hopkins, Matthew (d. 1647)*, in L. Goldman (ed.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford (<https://www.oxforddnb.com/>).
- SHARPLES R. W. (1983), *Introduction*, in Alexander of Aphrodisias, *On Fate*, text, translation and commentary by R. W. Sharples, Duckworth, London.

- SHEEHAN J., WAHRMAN D. (2015), *Invisible Hands: Self-Organization and the Eighteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago.
- SHKLAR J. N. (1969), *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SILVESTRINI G. (2010), *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Claudiana, Torino.
- ID. (2018), *Intermezzo hobbesiano: la concordia dei moderni?*, in "Filosofia politica", XXXII.1, pp. 47-62.
- SIMMEL G. (1998), *La moda*, a cura di L. Perucchi, con uno scritto di G. Lukács, Mondadori, Milano (ed. or. *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, W. Klinkhardt, Leipzig 1911).
- ID. (2019), *Filosofia del denaro*, traduzione e introduzione a cura di A. Cavalli, L. Perucchi, Ledizioni, Milano (ed. or. *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig 1900).
- ID. (2020), *Le due forme dell'individualismo*, in Id., *Stile moderno. Saggi di estetica sociale*, a cura di B. Carnevali, A. Pinotti, trad. it. di F. Peri, Einaudi, Torino (ed. or. *Die beiden Formen des Individualismus*, in "Das freie Wort", I, 1901-02, pp. 397-403).
- SIMON J. (2008), *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552-1610?). Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- SIMONAZZI M. (2004), *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, introduzione di T. Gregory, Il Mulino, Bologna.
- SIMONCINI S. (1998), *L'avventura di Momo nel Rinascimento. Il nume della critica tra Leon Battista Alberti e Giordano Bruno*, in "Rinascimento", II s., XXXVIII, pp. 405-54.
- SIMONDON G. (1964), *L'individu et sa genèse psycho-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Presses Universitaires de France, Paris.
- SIMONE F. (1976) *La Notion d'Encyclopédie: Élément caractéristique de la Renaissance française*, in P. Sharratt (ed.), *French Renaissance Studies (1540-1570). Humanism and Encyclopedia*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 234-62.
- SIMONUTTI L. (1984), *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. van Limborch-J. Le Clerc*, Olschki, Firenze.
- ID. (2014), *La biblioteca di un umanista del Settecento: Jacob Le Duchat*, in R. Raghianti, A. Savorelli, *Biblioteche filosofiche private. Strumenti e prospettive di ricerca*, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 197-214.
- ID. (2019), «*As an Innocent diversion*». *Locke traducteur*, in Id. (dir.), *John Locke: les idées et les choses. Avec le manuscrit inédit Notes upon Mr. John Lock's Essay Concerning Human Understanding de William Whiston fils*, Mimesis, Milano, pp. 105-21.

- SINI C. (1989), *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1997), *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Laterza, Roma-Bari.
- SIORVANES L. (1996), *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, Yale University Press, New Haven.
- SISSA G. (2019), *Apples and Poplars, Nuts and Bulls: The Poetic Biosphere of Ovid's Metamorphoses*, in E. Bianchi, S. Brill, B. Holmes (eds.), *Antiquities Beyond Humanism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 159-85.
- SITZIA F. (1979), *Studi sulla superficie in epoca giustiniana*, Giuffrè, Milano.
- SKINNER Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I: *The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1998), *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2001), *La libertà prima del liberalismo*, introduzione e traduzione a cura di M. Geuna, Einaudi, Torino (ed. or. *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998).
- ID. (2002a), *Visions of Politics*, vol. I: *Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2002b), *Interpretation, Rationality and Truth*, in Id. (2002a), pp. 27-56.
- ID. (2002c), *Machiavelli on Virtù and the Maintenance of Liberty*, in Id., *Visions of Politics*, vol. II: *Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 160-86.
- ID. (2018), *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SKINNER Q., VAN GELDEREN M. (eds.) (2013), *Freedom and the Construction of Europe*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge.
- SLOTE M. (2015), *Saucers of Mud: Why Sympathy and Altruism Require Empathy*, in "Etica e Politica", XVII.2, pp. 12-26.
- SMITH G. E. (2016), *The Methodology of the Principia*, in R. Iliffe, G. E. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 187-228.
- SMITH J. M. (1996), *The Culture of Merit: Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France, 1600-1789*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- SMITH K. (2016), *Descartes' Theory of Ideas*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, Stanford (<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/descartes-ideas/>).
- SMITH N. (2014), *Did Anyone Understand Boehme?*, in A. Hessayon, S. Apetrei (eds.), *An Introduction to Jacob Boehme: Four Centuries of Thought and Reception*, Routledge, London, pp. 98-119.
- SNOWDEN F. M. (2020), *Storia delle epidemie. Dalla morte nera al COVID-19*, trad.

- it. di M. Faccia, LEG, Gorizia (ed. or. *Epidemics and Society: From the Black Death to the Present*, Yale University Press, New Haven-London 2019).
- SNYDER J. R. (2009), *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- SOBERANES FERNÁNDEZ J. L. (2010), *El Juzgado general de bienes de difuntos*, in "Revista Chilena de Historia del Derecho", 22, pp. 637-60.
- SOGGIN J. A. (1987), *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del canone alessandrino*, Paideia, Brescia (4ª ed. completamente rifatta).
- SOLWAY S. (1985), *A Numismatic Source of the Madonna of Mercy*, in "The Art Bulletin", LXVII.3, pp. 359-68.
- SOMBART W. (1988), *Lusso e capitalismo*, a cura di M. Protti, Unicopli, Milano (ed. or. *Luxus und Kapitalismus*, Duncker & Humblot, München 1913).
- ID. (2020), *Il capitalismo moderno. Esposizione storico-sistemica della vita economica di tutta Europa dai suoi inizi fino all'età contemporanea*, a cura di A. Cavalli, Ledizioni, Milano (ed. or. *Der moderne Kapitalismus: historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Duncker & Humblot, Leipzig 1916).
- SOMMER M. (2017), *Einleitung*, in M. Sommer, S. Müller-Wille, C. Reinhardt (Hrsg.), *Handbuch Wissenschaftsgeschichte*, J. B. Metzler, Stuttgart, pp. 2-18.
- SONNE I. (1934), *I dati biografici contenuti negli scritti di Shelomo Molko riesaminati alla luce di un nuovo documento*, in "Annuario di Studi Ebraici", 1, pp. 183-204.
- SOTO KLOSS E. (1985), *El 'Arte de los contractos' de Bartolome de Albornoz, un jurista indiano del siglo XVI*, in "Revista chilena de historia del derecho", 11, pp. 163-85.
- SPADE P. V. (1987), *Five Early Theories in the Medieval Insolubilia-Literature*, in "Vivarium", XXV.1, pp. 24-46.
- SPALLANZANI M. (2007), «Filosofia, coraggio, veracità». 'Viaggiatori filosofi' nell'età dei Lumi, in "Rivista Storica Italiana", CXX.II, pp. 651-81.
- ID. (2011), *Descartes e il 'paradosso' degli animali-macchina*, in "Bruniana & Campanelliana", XVII.1, pp. 185-95.
- SPARLING R. A. (2016), *Corruption and Partisanship: Rousseau, Ferguson and Two Competing Models of Republican Revival*, in "Canadian Journal of Political Science", XLIX.1, pp. 107-27.
- ID. (2017), *The Concept of Corruption in J. G. A. Pocock's The Machiavellian Moment*, in "History of European Ideas", XLIII.2, pp. 156-70.
- ID. (2019), *Political Corruption: The Underside of Civic Morality*, The University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- SPAVENTA B. (1972), *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. II, Sansoni, Firenze.
- SPECHT R. (Hrsg.) (1976), *Francisco Suárez, Über die Individualität und das Individuationsprinzip. Fünfte metaphysische Disputation*, Meiner, Hamburg.
- SPECTOR C. (2013), *Corruption*, in C. Volpillac-Augier (dir.), *Dictionnaire Monte-*

- squieu, ENS de Lyon, Lyon (<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376473889/fr>).
- SPENDER S. (1980), *Confessions and Autobiography*, in J. Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton University Press, Princeton (NJ), pp. 115-22.
- SPERANZI D. (2010), *La biblioteca dei Medici. Appunti sulla storia della formazione del fondo greco della libreria medicea privata*, in G. Arbizzoni, C. Bianca, M. Peruzzi (a cura di), *Principi e signori. Le biblioteche nella seconda metà del Quattrocento*, Atti del Convegno (Urbino, 5-6 giugno 2008), Accademia Raffaello, Urbino, pp. 217-64.
- SPIERENBURG P. (2012), *Violence and Punishment: Civilizing the Body through Time*, Polity Press, Cambridge.
- SPINI G. (1983), *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, La Nuova Italia, Firenze (1^a ed. Universale di Roma, Roma 1950).
- SPINK J. S. (1960), *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, The Athlone Press, University of London, London.
- SPINOSA G. (1994), *Ratio nella cultura pagana tardoantica*, in M. Fattori, M. L. Bianchi, *Ratio*, VII Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 9-11 gennaio 1992), Olschki, Firenze, pp. 85-114.
- SPINOZZI P. (2016), *Italian Translations and Editions of Thomas More's Libellus vere aureus*, in "Utopian Studies", XXVII.3, pp. 505-20.
- SPITZER L. (1941), *Ratio > Race*, in "American Journal of Philology", LXII, pp. 129-43.
- ID. (1942), *Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics*, in "Philosophy and Phenomenological Research", III.1, pp. 1-42.
- SPORELLI S. (1995), *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- STABILE G. (2002), *Il concetto di esperienza in Galilei e nella scuola galileiana*, in M. Veneziani (a cura di), *Experientia. X Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo* (Roma, 4-6 gennaio 2001), Olschki, Firenze, pp. 217-41.
- STACEY P. (2007), *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*, Cambridge University Press, Cambridge.
- STAGL J. (1995), *A History of Curiosity: The Theory of Travel, 1550-1800*, Routledge, London-New York.
- STANZEL F. K. (1999), *Europäischer Völkerspiegel. Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg.
- STAROBINSKI J. (1981), *1789. I sogni e gli incubi della ragione*, trad. it. di S. Giacomoni, Garzanti, Milano (ed. or. 1789. *Les emblèmes de la raison*, Flammarion, Paris 1979).
- ID. (1982), *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971).

- ID. (1984), *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982).
- ID. (2001), *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia*, trad. it. di C. Colan-gelo, Einaudi, Torino (ed. or. *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Seuil, Paris 1999).
- ID. (2008), *Rousseau e la fantasticheria*, in J. J. Rousseau, *Le fantasticherie del pas-seggiatore solitario*, con un saggio di J. Starobinski, introduzione, documenti critici e note di H. Roddier, trad. it. di N. Cappelletti Truci, Rizzoli, Milano, pp. 5-28.
- ID. (2014), *L'inchiostro della malinconia*, postfazione di F. Vidal, trad. it. di M. Marchetti, Einaudi, Torino (ed. or. *L'encre de la mélancolie*, Seuil, Paris 2012).
- STEARNS J. K. (2011), *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Chri-stian Thought in the Western Mediterranean*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- STEINER G. (2004), *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, trad. it. di R. Bianchi, C. Bèguin, Garzanti, Milano (ed. or. *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, London-Oxford 1976).
- STELLA P. (2006), *Il giansenismo in Italia*, 3 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- STERNBERGER D. (2001), *Le tre radici della politica*, trad. it. di R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Drei Wurzeln der Politik*, Insel, Frankfurt am Main 1978).
- STIRNEMANN J. M. (2018), *Über Projektionen: Weltkarten und Weltanschauungen. Von der Rekonstruktion zur Dekonstruktion, von der Konvention zur Alternati-ve*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- STOICHITA V. I. (2017), *Effetto Sherlock. Occhi che osservano, occhi che spiano, occhi che indagano. Storia dello sguardo da Manet a Hitchcock*, trad. it. di C. Pirova-no, il Saggiatore, Milano (ed. or. *L'Effet Sherlock Holmes. Variations du regard de Manet à Hitchcock*, Hazan, Paris 2015).
- ID. (2019), *Des corps. Anatomies, défenses, fantasmes*, Droz, Genève.
- STOKES A. (1932), *The Quattro Cento: A Different Conception of the Italian Renais-sance*, Faber & Faber, London.
- Storia di Milano* (1958) = *Storia di Milano*, vol. XI: *Il declino spagnolo (1630-1706)*, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano 1958.
- STRÄTZ H. W. (1984), *Säkularisation, Säkularisierung*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. V, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 792-809.
- STRAUSS L. (1930), *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissen-schaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akade-mie Verlag, Berlin (trad. it. parziale Id., 2003).
- ID. (1936), *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, transl. by E. M. Sinclair, Clarendon Press, Oxford.

- ID. (1953), *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago-London (trad. it. *Diritto naturale e storia*, a cura di N. Pierri, Il nuovo Melangolo, Genova 2009).
- ID. (1990), *Diritto naturale e storia*, il Melangolo, Genova.
- ID. (2003), *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari.
- STROHMAIER G. (1993), *La ricezione e la tradizione: la medicina nel mondo bizantino e arabo*, in M. D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I: *Dall'Antichità al Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, pp. 167-215.
- STROUD B. (2016), *Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume*, in P. Russell (ed.), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford University Press, Oxford, pp. 21-31.
- STURLESE R. (2020), *Dio, universo, uomo. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa-Firenze.
- SUÁREZ-NANI T. (2002), *Les anges et la philosophie*, Vrin, Paris.
- SUGGI A. (2005), *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- SUISSE N. (2015), *La photogénie, marque électorale du génie? Regards croisés sur l'iconographie d'André Breton et Salvador Dalí*, in "L'Esprit Créateur", 55.2, pp. 117-30.
- TAGLIA A. (1998), *Il concetto di pístis in Platone*, Università degli Studi di Torino, Fondo di Studi Parini-Chirio, Le Lettere, Firenze.
- TAGLIAPIETRA A. (1992), *Prefazione*, in Id. (a cura di), *Apocalisse di Giovanni*, trad. it. di M. Bontempelli, Feltrinelli, Milano, pp. VII-XLII.
- ID. (1994), *Il 'prisma' gioachimita. Introduzione all'opera di Gioacchino da Fiore*, in Gioacchino da Fiore, *Sull'Apocalisse*, traduzione e cura di A. Tagliapietra, Feltrinelli, Milano, pp. 11-125.
- ID. (2004), *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 1-123.
- ID. (2010), *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2013a), *Gioacchino da Fiore e la filosofia*, Il Prato, Padova.
- ID. (2013b), *Non ci resta che ridere*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (a cura di) (2022), *Filosofie della catastrofe*, Raffaello Cortina, Milano.
- TAGLIOLINI A. (1991), *Storia del giardino italiano. Gli artisti, l'invenzione, le forme dall'antichità al XIX secolo*, La Casa Usher, Firenze (2ª ed.).
- TANZINI L. (2020), *La cittadinanza in età comunale*, in G. Francesconi, L. Mannori (a cura di), *Appartenere alla città. Cittadini e cittadinanza a Pistoia dall'età comunale all'Ottocento*, Giornata di studi (18 marzo 2017), Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia, pp. 15-35.
- TASSI I. (2007), *Storie dell'io. Aspetti e teorie dell'autobiografia*, Laterza, Roma-Bari.

- TATARKIEWICZ W. (2001), *Storia di sei Idee. L'Arte il Bello la Forma la Creatività l'Imitazione l'Esperienza Estetica*, presentazione e cura di K. Jaworska, trad. it. di O. Burba, K. Jaworska, consulenza scientifica e postfazione di L. Russo, Aesthetica, Palermo (ed. or. *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Państwowe Wydawn. Naukowe, Warszawa 1975).
- TAUBES J. (1997), *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano (ed. or. *Abendländische Eschatologie* [1947], Matthes & Seitz Verlag GmbH, München 1991).
- TAVIANI F. (1991), *La fascinazione del teatro*, Bulzoni, Roma.
- TAVORMINA M. T. (2006), *Roger Bacon: Two Extracts on the Prolongation of Life*, in M. T. Tavormina (ed.), *Sex, Aging, and Death in a Medieval Medical Compendium, Trinity College Cambridge MS R.14.52, its Texts, Language, and Scribe*, ACMRS, Tempe (AZ), pp. 327-72.
- TAYLOR C. (2009), *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2007).
- TEDOLDI L. (2004), *Cittadini minori. Cittadinanza, integrazione sociale e diritti reali nella Brescia veneta (secc. XVI-XVIII)*, FrancoAngeli, Milano.
- TEGA W. (1984), Arbor scientiarum. *Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Il Mulino, Bologna.
- TENENTI A. (1978a), *Il Momus nell'opera di Leon Battista Alberti*, in Id., *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed Età moderna*, Il Mulino, Bologna, pp. 137-54.
- ID. (1978b), *La prima edizione della République e l'opera di Machiavelli*, in Id., *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed Età moderna*, Il Mulino, Bologna, pp. 221-36.
- ID. (1981), *Teoria della sovranità e ragion di Stato nella République di Jean Bodin (1576)*, in *La 'République' di Jean Bodin*, Atti del Convegno (Perugia, 14-15 novembre 1980), Olschki, Firenze, pp. 34-49.
- TENTLER T. N. (1977), *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- TERPSTRA N. (2019), *Purezza e fede. Esuli religiosi nell'Europa moderna*, trad. it. di R. Turcinovich Giuricin, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation*, Cambridge University Press, New York 2015).
- TERRACCIANO P. (2012), *Omnia in figura. L'impronta di Origene tra '400 e '500*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (2014a), *Concordia*, in *Ciliberto* (2014), vol. I, pp. 373-5.
- ID. (2014b), *Merito*, in *Ciliberto* (2014), vol. II, pp. 1217-9.
- ID. (2014c), *Metamfisicosi/Metampsicosi*, in *Ciliberto* (2014), vol. II, pp. 1227-8.
- ID. (2016), *La politica all'inferno. Rileggendo il sogno di Machiavelli*, in "Rinascimento", II s., LVI, pp. 23-52.
- ID. (2018), *Progettare l'altrove. Una nota su inferni e utopie alla metà del Cinquecento*, in "Rinascimento", II s., LVIII, pp. 407-26.

- ID. (2019), *Inferno*, in M. Ciliberto (dir.), *Giordano Bruno. Filosofia, magia, scienza*, a cura di S. Carannante, G. Licata, P. Terracciano, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa, pp. 262-4.
- TESSICINI D. (2016), *Giordano Bruno on Copernican Harmony: Circular Uniformity and Spiral Motions*, in M. A. Granada, P. J. Boner, D. Tessicini (eds.), *Unifying Heaven and Earth: Essays in the History of Early Modern Cosmology*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 117-56.
- TESSITORE F. (1999), *Vico, la decadenza e il ricorso*, in "Archivio di storia della cultura", XII, pp. 3-19.
- TESTI MASSETANI P. (1972), *Ricerche sugli Apologi di Leon Battista Alberti*, in "Rinascimento", II s., XII, pp. 79-133.
- The Art of Travel, 1500-1850* (2017) = *Art of Travel, 1500-1850*, Database of European travel advice literature (*Ars apodemica*) from the XVIth to the XIXth century, hosted at the Moore Institute of the National University of Ireland, Galway 2017 (<https://artoftravel.nuigalway.ie>).
- THERN T. (2003), *Descartes im Licht der französischen Aufklärung. Studien zum Descartes-Bild Frankreichs im 18. Jahrhundert*, Palatina Verlag, Heidelberg.
- THÉVENIN P. (2017), *Le monde sur mesure. Une archéologie juridique des faits*, Classiques Garnier, Paris.
- THIEL U. (2000), *Individuation*, in D. Garber, M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 212-62.
- THOMAS Y. (1998), *Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit*, in «Le Débat», 3, pp. 85-107.
- ID. (2005), *L'extrême et l'ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue*, in J.-C. Passeron, J. Revel (dir.), *Penser par cas*, Éditions de l'EHESS, Paris, pp. 45-73.
- THOMPSON M. J. (2017), *Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau's General Will*, in "International Journal of Philosophical Studies", xxv.2, pp. 266-85.
- THUMIGER C. (2014), *Metamorphosis: Human into Animal*, in G. L. Campbell (ed.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford University Press, Oxford, pp. 384-413.
- TIMPANARO S. (1981), *La genesi del metodo del Lachmann*, Liviana, Padova (nuova ed. riv. e ampliata).
- ID. (2016), *Introduzione*, in P. T. d'Holbach, *Il buon senso*, in appendice le osservazioni di Voltaire, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano (5^a ed.), pp. I-LXXXI.
- TINLAND F. (2004) *État de nature et perfectibilité: effacement d'une origine*, in Binoche (2004), pp. 59-90.
- TIRINNANZI N. (2000), *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- TIROSH-ROTHSCHILD H. (1991), *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi*

- David ben Judah Messer Leon, State University of New York Press, Albany (NY).
- TOFFANIN G. (1967), *Perché l'Umanesimo comincia con Dante*, Zanichelli, Bologna.
- TONELLI G. (1966), *Kant's Early Theory of Genius (1770-1779): Part II*, in "The Journal of the History of Philosophy", 4.3, pp. 209-24.
- ID. (1973), *Genius: from the Renaissance to 1770*, in P. P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. II, Charles Scribner's, New York, pp. 293-7.
- TONGIORGI TOMASI L. (1990), *Gli Orti botanici nei secoli XVI e XVII*, in M. Mosser, G. Teyssot (a cura di), *L'architettura dei giardini d'Occidente. Dal Rinascimento al Novecento*, Electa, Milano pp. 77-9.
- ID. (2021), *Ritratti, libri, giardini. Sebastiano del Piombo, Fernando Colombo, Agostino Chigi*, Olschki, Firenze.
- TORRELL J.-P. (1992), *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Âge, XII^e-XIV^e siècles. Études et textes*, Éditions universitaires, Fribourg.
- TORTAROLO E. (1998), *Il laicismo*, Laterza, Roma-Bari.
- TORZINI R. (2000), *I labirinti del libero arbitrio. La discussione tra Erasmo e Lutero*, Olschki, Firenze.
- TOSEL A. (1990), *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, textes traduits par J.-P. Lefebvre, Presses Universitaires de France, Paris (2^e éd.).
- TOSI BRANDI E. (2017), *L'arte del sarto nel Medioevo. Quando la moda diventa un mestiere*, Il Mulino, Bologna.
- TOTO F. (2013), *Tra natura e storia. Osservazioni sul concetto russoiano di «perfettibilità»*, in "La Cultura", LI, pp. 49-72.
- TOUSSAINT S. (2008), *Humanismes, antihumanismes de Ficin à Heidegger*, t. 1: *Humanitas et rentabilité*, Belles Lettres, Paris.
- ID. (2017), «My Friend Ficino». *Art History and Neoplatonism: From Intellectual to Material Beauty*, in "Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz", LIX.2, pp. 147-73.
- TRABANT J. (Hrsg.) (1995), *Vico und die Zeichen / Vico e i segni*, Akten des von der Freien Universität Berlin, der Volkswagenstiftung und dem Istituto per gli Studi Filosofici (Neapel) veranstalteten internationalen Kolloquiums (Berlin, 23.-25. September 1993), Narr, Berlin.
- TRAMPUS A. (2019), *I confini della cittadinanza nel linguaggio costituzionale tra Sette e Ottocento: alcune riflessioni*, in M. Aglietti (a cura di), *Finis civitatis. Le frontiere della cittadinanza*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 3-14.
- TRECCANI (1987) = *Festa*, in *Vocabolario della lingua italiana*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, *ad vocem*.
- TREVOR D. (2004), *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TRINKAUS C. (1970), *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Ita-*

- lian *Humanist Thought*, 2 voll., The University of Chicago Press-Constable, Chicago-London.
- TROELTSCH E. (1969), *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen 1912).
- TRÖGER U. (2016), *Marsilio Ficinos Selbstdarstellung. Untersuchungen zu seinem Epistolarium*, De Gruyter, Berlin.
- TSCHANNEN O. (1992), *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève.
- TURCHETTI M. (1984), *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i 'Moyenneurs'*, Droz-FrancoAngeli, Genève-Milano.
- TURNER B. S. (1993), *Contemporary Problems in the Theory of Citizenship*, in Id. (ed.), *Citizenship and Social Theory*, Sage, London.
- TURNER V. W. (1972), *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, introduzione di D. Zadra, trad. di N. Greppi Collu, Morcelliana, Brescia (ed. or. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Co., Chicago 1969).
- TURRINI M. (1991), *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Il Mulino, Bologna.
- ULBRICH C., VON GREYERZ K., HEILIGENSETZER L. (eds.) (2015), *Mapping the 'T': Research on Self-Narratives in Germany and Switzerland*, Brill, Leiden-Boston.
- ULLMAN B. L., STADTER P. A. (1972), *The Public Library of Renaissance Florence: Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Antenore, Padova.
- ULLMANN W. (1982), *Principi di governo e politica nel Medioevo*, traduzione a cura di E. Cotta Radicati, Il Mulino, Bologna (2ª ed.; ed. or. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen & C., London 1961).
- VACCARI P. (1965), *Enfiteusi (storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIV, Giuffrè, Milano, pp. 915-20.
- VALAGUSSA F. (2020), *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, Il Mulino, Bologna.
- VALERI V. (1979), *Festa*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VI, Einaudi, Torino, pp. 87-99.
- VALERIO V. (2003), *L'occhio mutevole: militari e mappe tra rivoluzione e restaurazione*, in D. Ramada Curto, A. Cattaneo, A. Ferrand Almeida (a cura di), *La cartografia europea tra primo Rinascimento e fine dell'Illuminismo*, Atti del Convegno internazionale "The Making of European Cartography" (Firenze, BNCF-EUI, 13-15 dicembre 2001), Olschki, Firenze, pp. 229-44.
- VALLINI C. (2002), *Genius/ingenium: derive semantiche*, in S. Gensini, A. Martone (a cura di), *Ingenium propria hominis natura*, Atti del Convegno internazionale di studi (Napoli, 22-24 maggio 1997), Liguori, Napoli, pp. 3-26.
- VALLS A. (ed.) (2005), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- VAN DELFT L. (2004), *Frammento e anatomia. Rivoluzione scientifica e creazione*

- letteraria*, ed. italiana a cura di C. Imbroscio, trad. it di F. Longo, Il Mulino, Bologna.
- VAN DEN ABEELE G. (1992), *Travel as Metaphor from Montaigne to Rousseau*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Oxford.
- VAN EIJNATTEN J. et al. (2013), *Shaping the Discourse on Modernity*, in "International Journal for History, Culture and Modernity", I.1, pp. 3-20 (https://brill.com/view/journals/hcm/1/1/article-p3_2.xml?language=en).
- VAN GENNEP A. (1937), *Manuel de folklore français contemporain*, vol. III: *Cycle de Carnaval, Carême et Pâques*, t. I, deuxième partie: *Les cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières*, Picard, Paris.
- VAN Rooden P. T. (1989), *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn l'Empereur (1591-1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden*, Brill, Leiden.
- VAQUERO PIÑEIRO M. (2007), *I censi consegnativi. La vendita delle rendite in Italia nella prima età moderna*, in "Rivista di storia dell'agricoltura", 47, pp. 57-94.
- VÀRVARO A. (1985), *Letterature romanze del Medioevo*, Il Mulino, Bologna.
- VASILIU A. (1997), *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Vrin, Paris.
- VASOLI C. (1961-65), *Problemi e discussioni logiche nel Cinquecento italiano*, in "Annali delle Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari", XXIX, pp. 301-88.
- ID. (1964), *L'ecumenismo di Niccolò da Cusa*, in "Archivio di Filosofia", III, pp. 9-52.
- ID. (1968a), *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. 'Invenzione' e 'Metodo' nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1968b), *Temi mistici e profetici alla fine del Quattrocento*, in Id., *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Lacaita, Manduria, pp. 180-240.
- ID. (1974), *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Napoli.
- ID. (1977), *I miti e gli astri*, Guida, Napoli.
- ID. (1978), *L'enciclopedismo del Seicento*, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (1985), *Ermetismo e cabala nel tardo Rinascimento e nel primo '600*, in F. Troncarelli (a cura di), *La città dei segreti. Magia, astrologia e cultura esoterica a Roma (XV-XVIII secolo)*, FrancoAngeli, Milano, pp. 103-18.
- ID. (1988), *Il De amore e l'itinerario della deificatio*, in Id., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Napoli, pp. 75-117.
- ID. (1991), *Un medico per i sapienti: Ficino e i libri De vita*, in Id., *Tra 'maestri', umanisti e teologi. Studi quattrocenteschi*, Le Lettere, Firenze, pp. 121-41.
- ID. (1996), *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (1999), *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte, Lecce.
- ID. (2000), *Potere e follia nel Momus*, in F. Furlan (éd.), *Leon Battista Alberti, Actes du Congrès International (Paris, 10-15 avril 1995)*, Vrin-Aragno, Paris-Torino, pp. 443-63.

- ID. (2005), *Divinazione astrologica e profezia: un dibattito tra la fine del Quattrocento e gli inizi del nuovo secolo*, in A. Lepschy, M. Pastore Stocchi (a cura di), *Il futuro. Previsione, pronostico e profezia*, Atti del Convegno interdisciplinare di studio (Venezia, 19-21 ottobre 2000), Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, pp. 3-35.
- ID. (2006a), *Note sulle citazioni ficiniane di Avicenna*, in Id., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Aragno, Torino, pp. 32-86.
- ID. (2006b), *Ficino, la profezia, i sogni, gli angeli e i demoni*, in Id., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Aragno, Torino, pp. 111-32.
- ID. (2007), *Note sulla fortuna dei geroglifici nella cultura umanistica*, in A. Angelini, P. Caye (a cura di), *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, Olschki, Firenze, pp. 1-19.
- ID. (2008), *Armonia e giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, a cura di E. Baldini, Olschki, Firenze.
- VATTER M. (2014), *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Fordham University Press, New York.
- VATTIMO G. (1963), *Estetica ed ermeneutica in H. G. Gadamer*, in "Rivista di Estetica", VIII.1, pp. 117-30.
- ID. (2010), *Introduzione all'estetica*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa.
- VAUCHEZ A. (dir.) (1998-99), *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, con la collaborazione di C. Vincent, ed. it. a cura di C. Leonardi, Città Nuova-Éditions du Cerf-J. Clarke, Roma-Paris-Cambridge (ed. or. *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Città Nuova-Éditions du Cerf-J. Clarke, Roma-Paris-Cambridge 1997).
- ID. (dir.) (2011), *L'intuition prophétique. Enjeu pour aujourd'hui*, Éditions de l'Atelier, Paris.
- VEBLEN T. (1981), *La teoria della classe agiata*, prefazione di C. Wright Mills, trad. it. di F. Ferrarotti, con una cronologia della vita e delle opere a cura di F. De Domenico, Einaudi, Torino (2ª ed.; ed. or. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions*, Palgrave Macmillan, London 1899).
- VECA S. (1990), *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano.
- VEGETTI M. (2003), *Megiston mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzioni*, in Platone, *La repubblica*, trad. e commento a cura di M. Vegetti, vol. V, Bibliopolis, Napoli, pp. 253-86.
- VENERI T. (2014), *Venezia '500. Atelier geografico d'Europa*, in D. Capasso (a cura di), *L'Italia altrove*, Atti del III Convegno internazionale di studi dell'AIBA (Associazione degli Italianisti nei Balcani) (Banja Luka, 17-18 giugno 2011), Aonia, Raleigh (NC)[-Pisa], pp. 81-94.
- VENTURA P. (2018), *La capitale dei privilegi. Governo spagnolo, burocrazia e cittadinanza a Napoli nel Cinquecento*, FedOA Press, Napoli.
- VENTURI F. (1963), *Le origini dell'Enciclopedia*, Einaudi, Torino.

- ID. (1969-90), *Settecento riformatore*, 5 voll., Einaudi, Torino.
- ID. (1970), *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.
- VENUTI L. (2013), *L'invisibilità del traduttore. Una storia della traduzione*, Armando, Roma.
- VERGA M. (1990), *Da 'cittadini' a 'nobili'. Lotta politica e riforma delle istituzioni nella Toscana di Francesco Stefano*, in appendice: le relazioni di Pompeo Neri sul codice (1747), la nobiltà (1748) e le magistrature fiorentine (1745-1763), Giuffrè, Milano.
- ID. (2001), *Proprietà e cittadinanza: ebrei e riforma delle comunità nella Toscana di Pietro Leopoldo*, in H. Méchoulan et al. (dir.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, 3 tt., Olschki, Firenze, pp. 1047-67.
- ID. (2017), *Storie d'Europa. Secoli XVIII-XXI*, Carocci, Roma (2ª ed.).
- VERGARA C. (2019), *Corruption as Systemic Political Decay*, in "Philosophy & Social Criticism", XLVII.3, pp. 322-46 (<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0191453719868265>).
- VERNIER J.-M. (1986), *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin*, prefate de P. Boutang, Nouvelles Éditions Latines, Paris.
- VEZZOSI E. (2006), *La cittadinanza femminile: una nozione 'porosa'*, in "Genesis", V.2, pp. 219-34.
- VILLARI P. (1859-61), *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi*, 2 voll., Le Monnier, Firenze.
- VILLARI R. (1987), *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari.
- VINGERHOETS A. (2013), *Why Only Humans Weep: Unravelling the Mysteries of Tears*, Oxford University Press, Oxford.
- VIOLA F. (2018), *La concordia come concetto politico. Da Aristotele a Rawls e ritorno*, in "Filosofia politica", XXXII.1, pp. 11-28.
- VIROLI M. (1992), *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics. 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1998), *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2017), *Rousseau and Machiavelli: Two Interpretations of Republicanism*, in H. Rosenblatt, P. Schweigert (eds.), *Thinking with Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 7-28.
- ID. (2021), *Tempi profetici. Visioni di emancipazione politica nella storia d'Italia*, Laterza, Roma-Bari.
- VISENTIN S. (2001), *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa.
- ID. (2014), «*Hodie nullos habemus prophetas*»: Spinoza, i Collegianti e la Repubblica, in "Etica & Politica / Ethics and Politics", 16.1, pp. 188-213.
- ID. (2015), *The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography*,

- in F. Del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino (eds.), *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy, and Language*, Brill, Leiden-Boston.
- ID. (2018), *Étienne de La Boétie: il linguaggio della libertà*, in "Scienza & Politica", XXX.58, pp. 33-49.
- VITALE E. (1999), *Sul concetto di materia nella Theologia platonica di Marsilio Ficino*, in "Rinascimento", II s., XXXIX, pp. 337-69.
- VOEGELIN E. (1986), *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Plato*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1966).
- VOGEL K. A. (2006), *Cosmography*, in K. Park, L. Daston (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. III: *Early Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 469-96.
- VOLANTE R. (2001), *Il sistema contrattuale del diritto comune classico. Struttura dei patti e individuazione del tipo. Glossatori e Ultramontani*, Giuffrè, Milano.
- VOLPILHAC-AUGER C. (1997), *Les temps des Romains ou l'esprit des faits*, in T. Belleguic (ed.), *Representations of Time in the 18th Century / Le temps et ses représentations au XVIII^e siècle*, Actes du colloque de la Société Canadienne d'Étude du XVIII^e siècle (octobre 1997), University of Western Ontario, London (Canada).
- VORGRIMMER H. (1993), *Geschichte der Hölle*, Fink, München.
- VOVELLE M. (1987), *La mentalità rivoluzionaria. Società e mentalità durante la Rivoluzione francese*, trad. it. di A. A. Zucconi, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la Révolution française*, Éditions sociales, Paris 1985).
- WALDE A. (1910), *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg (2^a ed.; 1^a ed. 1906).
- WALDRON J. (2002), *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WALKER D. P. (1964), *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, Routledge & Kegan, London.
- ID. (1986), *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, traduzione e note di S. Ricci, Bibliopolis, Napoli.
- WALLACE W. A. (1992), *Galileo's Logical Treatises: A Translation, with Notes and Commentary, of His Appropriated Latin Questions on Aristotle's Posterior Analytics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- ID. (2004), *The Influence of Aristotle on Galileo's Logic and Its Use in His Science*, in R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington DC, pp. 64-83.
- WALSHAM A. (1993), *Church Papists: Catholicism, Conformity, and Confessional Polemic in Early Modern England*, The Boydell Press, Woodbridge (UK).
- WARBURG A. (1996), *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, raccolti da G. Bing, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Bibliothek Warburg, unter Mitarbeit von Fritz Rougemont, hrsg. von G. Bing, Teubner, Leipzig-Berlin 1932).

- WARBURG A., CASSIRER E. (2003), *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di M. Ghelardi, Arago, Torino.
- WARD R. (2000), *The Life of Henry More: Parts 1 and 2*, ed. by S. Hutton et al., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.
- WARDE P. (2018), *The Invention of Sustainability: Nature and Destiny, c. 1500-1870*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WEBER M. (1920), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Mohr, Tübingen (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1977).
- ID. (1977), *Le sette e lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Guiducci, trad. it. di G. Kleissl, Rizzoli, Milano (ed. or. *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Mohr, Tübingen 1920; 1^a ed. *Kirchen und Sekten in Nordamerika*, in "Christliche Welt", XX, 1906).
- ID. (1982), *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-21).
- WEEKS A. (1991), *Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century Philosopher and Mystic*, State University of New York Press, Albany (NY).
- WEIL G. E. (1963), *Élie Lévi. Humaniste et Massorète (1469-1549)*, Brill, Leiden.
- WEILL G., SECRET F. (1987), *Vie et caractère de Guillaume Postel*, Archè-Les Belles Lettres, Milano-Paris.
- WEINSTEIN D. (1976), *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, trad. it. di M. L. Buonaguidi Paradisi, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1970).
- ID. (2013), *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, ed. it. a cura di G. Caravale, trad. it. di G. Arganese, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, Yale University Press, New Haven 2011).
- WEIR T. H. (2014), *Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany: The Rise of the Fourth Confession*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WELCH E. (2005), *Shopping in the Renaissance: Consumer Cultures in Italy. 1400-1600*, Yale University press, New Haven-London.
- WELU J. A. (1975), *Vermeer: His Cartographic Sources*, in "The Art Bulletin", LVII.4, pp. 529-47.
- WICKERT L. (1949), *Der Prinzipat und die Freiheit*, in *Symbola Coloniensia Josepho Kroll sexagenario A.D. VI. Id. Nov. a. MCMIL oblata*, in aedibus B. Pick, Coloniae ad Rhenum, pp. 113-41.
- WIESE B. (2018), *Geschichte der Geographie in der Frühen Neuzeit. Werke aus Bibliotheken von Jesuitenkollegien und Universitäten im Alten Reich*, LIT, Berlin.
- WILKINSON R. J. (2015), *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Brill, Leiden.

- WILLAIME J.-P. (2006), *La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions*, in «Revue française de sociologie», 47.4, pp. 755-83.
- WILLIAMS G. H. (1992), *The Radical Reformation*, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville (MO) (3rd ed.).
- WILLIAMS R. (1976), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana/Croom Helm, London.
- WILSON M. D. (1999), *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- WIND E. (1985), *Misteri pagani nel Rinascimento*, trad. it. di P. Bertolucci, Adelphi, Milano (nuova ed. riv.; ed. or. *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Oxford University Press, Oxford 1980).
- WIRSZUBSKI C. (1950), *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1989), *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, introduction by P. O. Kristeller, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- ID. (2007), *Pic de la Mirandole et la cabale*, traduit de l'anglais et du latin par J.-M. Mandosio, suivi de G. Scholem: *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, Éditions de l'éclat, Paris.
- WITTKOWER M., WITTKOWER R. (1968), *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'antichità alla Rivoluzione francese*, trad. it. di F. Salvatorelli, Einaudi, Torino (ed. or. *Born Under Saturn: The Character and Conduct of Artists: A Documented History from Antiquity to the French Revolution*, Random House, New York 1963).
- WITTKOWER R. (1973), *Genius: Individualism in Art and Artists*, in P. P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. II, Charles Scribner's, New York, pp. 297-312.
- ID. (1987), *Allegoria e migrazione dei simboli*, introduzione di G. Romano, Einaudi, Torino (ed. or. *Allegory and the Migration of Symbols*, Westview Press, Boulder 1977).
- WITTSTOCK A. (2011), *Melancholia translata. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts*, V&R Unipress, Göttingen.
- WOLFE C. T. (2020), *Lire le matérialisme*, préface de P.-F. Moreau, ENS Éditions, Lyon.
- WOLFENSTEIN M. (1944), *The Social Background of Taine's Philosophy of Art*, in "Journal of the History of Ideas", 5, pp. 332-58.
- WÖLFFLIN H. (1984), *Concetti fondamentali della storia dell'arte*, trad. it. di R. Paoli, presentazione di G. Nicco Fasola, Longanesi, Milano (ed. or. *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, Bruckmann, München 1915).
- ID. (2010), *Rinascimento e Barocco. Ricerche intorno all'essenza e all'origine dello stile barocco in Italia*, trad. it. di A. Tizzo, Abscondita, Milano (ed. or. *Renaissance*

- sance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien, Ackermann, München 1888).
- WOOD N. (1968), *The Value of Asocial Sociability: Contributions of Machiavelli, Sidney, and Montesquieu*, in "The Bucknell Review", XVI.3, pp. 1-22.
- WOODWARD D. (1987), *Medieval Mappaemundi*, in J. B. Harley, D. Woodward (eds.), *The History of Cartography*, vol. I: *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, The University of Chicago Press, Chicago-London, pp. 286-370.
- ID. (2007), *Cartography and the Renaissance: Continuity and Change*, in D. Woodward (ed.), *The History of Cartography*, vol. III: *Cartography in the European Renaissance*, The University of Chicago Press, Chicago-London, pp. 3-24.
- WORDEN B. (1994), *Marchamont Nedham and the Beginnings of English Republicanism, 1649-1656*, in D. Wootton (ed.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford University Press, Stanford, pp. 45-81.
- YAMANE D. A. (1997), *Secularization on Trial: In Defense of a Neo-Secularization Paradigm*, in "Journal for the Scientific Study of Religion", 36.1, pp. 107-20.
- YARNALL J. (1994), *Transformations of Circe: The History of an Enchantress*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- YATES F. A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago.
- ID. (1966), *The Art of Memory*, Routledge & Kegan Paul, London.
- ID. (1993), *L'arte della memoria*, con uno scritto di E. H. Gombrich, trad. it. di A. Biondi, Einaudi, Torino (2ª ed.; ed. or. *The Art of Memory*, Routledge & Kegan Paul, London 1966).
- YOLTON J. W. (1975), *Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy*, in "Journal of the History of Philosophy", XIII.2, pp. 145-65.
- YOUNG M. (1958), *The Rise of Meritocracy 1870-2033: An Essay on Education and Equality*, Thames and Hudson, London.
- ZAGORIN P. (1990), *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- ZAGREAN R. (2003), *Der Begriff der Virtù bei Machiavelli*, Ars Una, Neuried.
- ZAMBELLI P. (1982), *Fine del mondo o inizio della propaganda? Astrologia, filosofia della storia e propaganda politico-religiosa nel dibattito sulla congiunzione del 1524*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980), Olschki, Firenze, pp. 291-308.
- ID. (1994), *Pico, la Cabala e l'Osservanza francescana. Un inedito commento alle 'Tesi' di Pico scampato al Sacco di Roma*, in "Archivio storico italiano", CLII.4, pp. 735-66.
- ZAMPONI S. (2004), *La scrittura umanistica*, in "Archiv für Diplomatik", 50, pp. 467-504.
- ZANINI A. (2014), *Natura umana e civil society. Illuminismo scozzese e political economy*, in A. Pandolfi (a cura di), *Ordine e mutazione. Figure, concetti e problemi del pensiero politico moderno*, ombre corte, Verona, pp. 176-93.

- ZANZI L. (2013), *Il metodo del Machiavelli*, Il Mulino, Bologna.
- ZARKA Y. C., BERNHARDT J. (éds.) (1990), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Presses Universitaire de France, Paris.
- ZATELLI I., LELLI F., VENTURA AVANZINELLI M. (1994), *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, in P. Viti (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Catalogo (Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994), Olschki, Firenze, pp. 159-91.
- ZATTI S. (1995), *Tasso e il Nuovo mondo*, in "Italianistica", XXIV.2-3, pp. 501-21.
- ZAUGG R. (2011), *Stranieri di antico regime. Mercanti, giudici e consoli nella Napoli del Settecento*, Viella, Roma.
- ZEDELMAIER H. (2021), *Provenienz braucht Referenz: Notizen und Überlegungen zur Bedeutung von Lesespuren*, in "Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur", 46.1, pp. 229-39.
- ZERUBAVEL E. (1985), *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- ZETZEL J. E. G. (1981), *Latin Textual Criticism in Antiquity*, Arno Press, New York.
- ZEVI B. (1956), *Saper vedere l'architettura. Saggio sull'interpretazione spaziale dell'architettura*, Einaudi, Torino (5^a ed. riv. e accresciuta; 1^a ed. 1948).
- ZILBERSTEIN A. (2016), *A Temperate Empire: Making Climate Change in Early America*, Oxford University Press, New York.
- ZILSEL E. (1926), *Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Mohr, Tübingen (trad. fr. *Le génie: histoire d'une notion de l'antiquité à la renaissance*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993).
- ZIMBARDO P. (2007), *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Random House, New York.
- ZONGHETTI C. (2017), *La superbia del vetro e l'umiltà dello specchio*, in "L'indice dei libri del mese", novembre (<https://www.lindiceonline.com/geografie/itinerari-di-parole/claudia-zonghetti-pensieri-sullimpossibilita-possibile-del-tradurre/>).
- ZUCAL S. (2012), *L'Angelo nel pensiero contemporaneo*, Morcelliana, Brescia.
- ZUMTHOR P. (1993), *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Seuil, Paris.



Indice dei nomi

- A. B., pseud. di Peter Shaw, 920
 Abbattista Guido, 813
 Abelardo Pietro, 1268
 About Ilse, 460
 Abrahamsz Galenus, 1138
 Abram (nipote di Anton Bogos), 458
 Abramo, 114, 281
 Abravanel Roger, 751, 756-7
 Abū Ma'shar al-Balkhī Ja'far ibn Muḥammad, 291, 980
 Abuláfia Avrahám, 116-7, 121
 Accetto Torquato, 283, 286-7, 349, 688-9
 Accursio Bono, 325
 Aconcio Jacopo, 1034, 1200
 Acosta José de, 409
 Adami Tobias, 1239
 Adamo, 43, 128, 130-1, 154, 214, 251, 413, 609, 1046, 1196
 Adams Robert P., 170
 Addison Joseph, 110, 391-2, 421
 Addo, profeta, 992
 Adorno Theodor W., 96-8, 469, 1221-2
 Adshead Samuel Adrian M., 748
 Aertsen Jan A., 551
 Afrodite, cfr. *Venere*
 Agamben Giorgio, 33, 400
 Aglaofemo, 405
 Agli Pellegrino, 804
 Aglietti Marcella, 163
 Ago Renata, 535, 614, 1007
 Agost Canós Rosa, 1213
 Agostini Igor, 557
 Agostino Aurelio d'Ipbona, 44, 74, 99-100, 102, 106, 154, 182, 253-4, 376-7, 387-8, 408, 446, 693, 710, 733-4, 743, 770, 875, 889, 916-7, 1033, 1035, 1038, 1104, 1134, 1181-2, 1249-50, 1268, 1271-2, 1295, 1307
 Agricola Gregorio, 1195
 Agricola Rudolf (Roelof Huysman), 717, 737, 778
 Agrippa di Nettesheim Cornelio (Agrippa Heinrich Cornelius von Nettesheim), 35, 126, 130, 296, 404, 482, 840, 949, 1107, 1289-91
 Aguesseau Henri-François de, 461
 Ailly Pierre d', 980
 Akar Philippe, 167
 Alano di Lilla (Alain de l'Isle), 33, 378, 744, 1268
 Albanese Carmelo, 751
 Alberti Leon Battista, 59, 106, 136, 233, 284-5, 326-7, 344, 346, 406, 415-6, 436, 440-1, 473-4, 498, 503, 506, 567, 626, 685, 688, 711, 749, 777, 896, 900, 965, 995, 1013-5, 1085, 1174, 1179-83, 1185
 Alberto Magno, 25, 316, 608, 697, 947, 1271
 Albornoz Bartolomé de, 198
 Albrecht Michael, 1134
 Albumasar, cfr. *Abū Ma'shar al-Balkhī*

- Alciato Andrea (Alciati), 503, 808
 Alcibiade, 488, 682, 1085
 Aldini Tobia, 418
 Alemanno Yoḥanán, 117, 120-1, 126-7, 129
 Alessandro VI (Rodrigo Borgia), papa, 1043
 Alessandro VII (Fabio Chigi), papa, 1046
 Alessandro di Abonotechia, 506
 Alessandro di Afrodisia, 27, 295, 947
 Alessandro Magno (Alessandro III di Macedonia), 683, 1270
 Alessi Giorgia, 181
 Alexander Cecil Frances, 639
 Alfani Guido, 1007
 Alfieri Vittorio, 157, 973
 Alfonso I d'Aragona, re di Napoli, 357
 Alfonso V l'Africano, re di Portogallo, 1041
 Alfonso XI, re di Castiglia e di León, 196, 198-9
 Algarotti Francesco, 146
 Alhazen (Ibn al-Haitam), 1012-4, 1016
 Alichino, 541
 Allegri Luigi, 1179-80, 1184
 Allen Michael J. B., 500-1, 542, 1285
 al-Mahrī Sulaymān, 668
 Almási Gábor, 318
 Almond Philip C., 644, 658
 Aloè Carla, 830
 Alonzi Luigi, 1007
 Alsted Johann Heinrich, 304-5, 737
 Althusius Johannes, 796, 881
 Althusser Louis, 958-9
 Alunno Francesco, 133
 Alvaredo Facundo, 754
 Amaseo Gregorio, 435
 Amato Barbara, 555
 Ambrosetti Giovanni, 1005
 Amelang James S., 182
 Amir Lydia, 1082
 Amleto, 683-5, 690, 749
 Ammannati Francesco, 599
 Ammiano Marcellino, 402
 Amoroso Leonardo, 108
 Amos, profeta, 992
 Amram David Werner, 224
 Amundsen Darrell W., 189
 Anassagora, 867
 Anassimandro, 865
 Ando Clifford, 1006
 Andrea da Volterra, cfr. *Ghetti Andrea*
 Andreatta Michela, 117
 Andreozzi Daniele, 159
 Angeli Jacopo da Scarperia, 433, 668
 Angelini Annarita, 301, 569, 712
 Angelo di Michele, detto il Montorso-
 li, 1176
 Angelozzi Giancarlo, 179
 Anghiera Pietro Martire di, cfr. *Pietro
 Martire d'Anghiera*
 Annibale, 347
 Anselmo d'Aosta, 167
 Anticristo, 76-7, 218, 979
 Antoine Louis, 516
 Antonini da Viterbo Egidio, cfr. *Egi-
 dio da Viterbo*
 Antonino Liberale, 769
 Antonio di Puccio Pisano, detto il Pi-
 sanello, 1175
 Anzelewsky Fedja, 68
 Apel Karl Otto, 379
 Apelle, 68
 Apiano Pietro (Peter Benewitz), 675, 1192
 Apolito Paolo, 338-41
 Apollinare Lucio Domizio, 415
 Apollo, 62, 285, 391
 Apollodoro di Atene, 1017
 Aponio, 1133
 Appio Claudio Crasso Irregillense Sa-
 bino, 205, 286
 Apuleio di Madaura, 402, 769, 773

- Araldi Alessandro, 407
 Arasse Daniel, 500, 502
 Arbib Dan, 557
 Arbuthnot John, 142
 Arcadio Flavio, imperatore romano
 d'Oriente, 257
 Arcangeli Alessandro, 341
 Arcangelo da Borgonovo, 123
 Archelao, 1184
 Archimede, 564, 777
 Archita di Taranto, 564, 624
 Arcimboldo, Giuseppe Arcimboldi
 detto l', 138
 Arcudio Pietro (Petros Arkoudios),
 171
 Arduini Stefano, 1220
 Arendt Hannah, 1312
 Aretino Pietro, 134, 137
 Argan Giulio Carlo, 479
 Arias Montano Benito, 1192
 Arici Fausto, 35
 Ariès Philippe, 532
 Ario, 219
 Ariosto Ludovico, 390, 628, 824, 826,
 830
 Aristide, 489
 Aristobulo II, 253
 Aristotele, 25-7, 48-9, 71, 84, 97, 105,
 108, 149-52, 169, 171, 215, 234, 242,
 261-2, 315-6, 325, 374-5, 387-8, 476,
 483-5, 496-7, 550, 555, 562-4, 586-
 7, 605-8, 610-1, 624, 638, 649, 678,
 693, 697-8, 704, 706-7, 710, 732,
 742, 745-6, 837-8, 844, 865, 876,
 894, 916, 926-30, 932, 947, 950,
 964, 1037, 1063, 1068, 1082-3, 1113,
 1118, 1120-1, 1134, 1142, 1144-7,
 1164, 1173, 1190, 1226-7, 1250, 1268-
 9, 1273, 1277, 1294, 1305-7, 1309-11,
 1313
 Arlecchino, 541
 Armogathe Jean-Robert, 1159
 Arnaudo Marco, 286, 830
 Arnauld Antoine, detto le grand Ar-
 nauld, 1035, 1037
 Arnigio Bartolomeo, 408
 Arnobio di Sicca, 1271
 Arnold Matthew, 638
 Arrighi Gino, 1012-3
 ar Rouz David, 1213
 Artemide, cfr. *Diana*
 Artières Philippe, 363
 Ascheri Mario, 161
 Asclepio, 747
 Ashcroft Jeffrey, 68
 Ashley Benedict M., 316
 Ashley Robert, 1283
 Aslanyan Anna, 1221
 Assunto Rosario, 416
 Astruc Jean, 229-30
 Astuti Guido, 196
 Atena, cfr. *Minerva*
 Atteone, 498, 503-4, 1282
 Attilio Regolo Marco, 344
 Attolini Giovanni, 1179
 Auerbach Erich, 307, 378-9
 Augusto Gaio Giulio Cesare Ottavia-
 no, imperatore, 257, 387, 826
 Aventino Giovanni, cfr. *Giovanni*
 Aventino
 Averincev Sergej Sergeevič, 154
 Averlino Antonio, cfr. *Filarete*
 Averroè (Ibn Rushd Abū al-Walīd
 Muḥammad), 151, 169, 263, 553,
 697
 Avesani Rino, 429
 Avicebron (Ibn Gabirol), 695, 697
 Avicenna (Abū 'Alī Ibn Sīnā), 169, 318,
 484, 542, 982, 984
 Avity Pierre d', 309
 Aviv Nurith, 1220
 Babb Lawrence, 724
 Babel Rainer, 1253

- Bacchelli Franco, 120, 122
 Bacci Michele, 790
 Bachtin Michail M., 337, 1084
 Bacone Francesco (Francis Bacon),
 82, 290, 299, 320-1, 349, 466, 484,
 486, 568, 611-2, 624, 674, 687-8,
 737, 780, 782, 808, 996-7, 1036,
 1068-9, 1134, 1143, 1146, 1149,
 1241-3, 1252-3, 1274, 1283, 1308
 Bacone Ruggero (Roger Bacon), 609,
 980, 1271
 Bacstrom Sigismund, 661-2
 Baczko Bronisław, 93, 310, 831, 1237
 Badaloni Nicola, 737
 Baglione Giovanni, 478-9
 Baif Jean Antoine de, 483
 Baillet Adrien, 1257-8
 Bainton Roland H., 507, 1055, 1238
 Baker Keith Michael, 1303
 Balbino, 507
 Balduino Girolamo, 264-5
 Balestrieri Giovanni G., 963
 Balibar Étienne, 160, 974
 Balla Giacomo, 399
 Balocchi Luigi, 141
 Baltrušaitis Jurgis, 383
 Balzac Honoré de, 384, 816
 Bandinelli Baccio, 1176
 Barabas, 686
 Barbapiccola Giuseppa Eleonora, 1214
 Barbaro Daniele, 626, 1018-9, 1063,
 1066-9
 Barbaro Ermolao, 358-9, 435, 896, 1066
 Barbaro Francesco, 432
 Barber Kenneth F., 521
 Barbot Michela, 1006-8
 Barchiesi Alessandro, 767
 Bardet Jean-Pierre, 182
 Baretti Giuseppe, 394
 Barilli Renato, 375
 Barkhaus Annette, 1046
 Barni Gian Luigi, 1005
 Barocchi Paola, 475
 Barocci Federico, 797-8, 800
 Baron Hans, 962
 Barone Carlo, 751, 760
 Barotti Giovanni Andrea, 808
 Barozzi da Vignola Jacopo, 418, 1018
 Barrère Pierre, 1047
 Barrett Francis, 661
 Barrotta Pierluigi, 22, 751, 754, 756,
 762
 Bartoli Cosimo, 626
 Bartolo da Sassoferrato, 960
 Bartolomei Arnaud, 164
 Bartolucci Guido, 120
 Barzizza Gasparino, 356, 434-5
 Baschet Jérôme, 541
 Basilio di Cesarea, 151, 1271
 Bassi Simonetta, 499, 503, 569, 716,
 809, 987, 1187
 Basson Sébastien, 48
 Bataille Georges, 337
 Battaglia Salvatore, 133, 177, 335
 Batteux Charles, 108-9
 Battista Anna Maria, 880
 Battisti Eugenio, 415
 Battistini Andrea, 181-2
 Bauci, 498
 Baudelaire Charles, 384, 816, 1090
 Bauduin François, 172
 Bauer Bruno, 229
 Bauman Zygmunt, 818
 Baumgarten Alexander Gottlieb, 108-
 9, 1177
 Bavetta Sebastiano, 762
 Bayle Pierre, 65, 82, 84-5, 90-2, 215, 218,
 236, 280, 307, 348, 464, 514, 545,
 899, 990-2, 1134, 1139, 1203-4
 Beatrice (Beatrice Portinari), 455
 Beatrice, 681-2
 Béaur Gérard, 1006
 Beaurepaire Yves, 1253
 Beccaria Cesare, 180, 238, 464-5, 1001

- Becchi Egle, 533
 Beck Ulrich, 1073
 Beeckman Isaac, 48
 Behemoth, 577-9
 Behn Aphra, 1214
 Beitchman Philip, 131
 Bell Daniel A., 748, 759-60
 Bellabarba Marco, 181
 Bellarmino Roberto, 601, 603, 686, 691, 1177
 Bellavitis Anna, 1006
 Bellingradt Daniel, 596
 Bellini Bernardo, 133, 396, 455
 Bellini Giovanni, 417
 Bellis Delphine, 556
 Bellori Giovan Pietro, 479
 Bellosi Luciano, 382
 Bellucci Nikola, 402
 Belting Hans, 380, 498
 Belting-Ihm Christa, 786
 Bembo Pietro, 390, 411, 417
 Bencivenga Ermanno, 399
 Benedetti Giuseppe, 198
 Benedict Barbara M., 241
 Benfante Filippo, 1008
 Bengel Johann Albrecht, 360
 Benini Colognese Vincenzo, 188
 Benítez Miguel, 468
 Benjamin Walter, 33, 75, 384, 816
 Bentham Jeremy, 427
 Bentley Richard, 360
 Ben-Ze'ev Aaron, 925
 Benzi Ugo da Siena, 264
 Benzoni Girolamo, 1045
 Bercé Yves-Marie, 338
 Berengo Marino, 1007
 Berg Maxine, 614, 619
 Berger Susanna, 674-5
 Bergerac Cyrano de, 1247
 Bergson Henri-Louis, 955, 1091-4
 Berkeley George, 88, 450, 1160
 Berman Marshall Howard, 817
 Bernardi Walter, 1310
 Bernardini Maria Grazia, 787
 Bernardino da Siena (Bernardino degli Albizzeschi), santo, 211
 Bernardo di Chiaravalle, 1268
 Bernasconi Robert, 1051
 Berni Francesco, 134
 Bernier François, 1046
 Bernini Domenico, 390
 Bernini Gianlorenzo, 382, 421, 1177
 Bernoulli Jacob, 1076
 Bernstein Peter L., 1074-6
 Beroaldo Filippo, 304
 Beroso, 1270
 Beroujon Christiane, 1008
 Bertalot Ludwig, 433
 Berti Enrico, 261, 1268
 Berti Silvia, 218, 515-6
 Bertini Malgarini Patrizia, 179
 Bertolini Lucia, 473
 Bertoloni Meli Domenico, 501, 1231
 Bertozzi Marco, 1222
 Besler Basil, 420
 Bessarione Basilio, 169, 233, 356, 417, 710, 1158
 Bessi Rossella, 824
 Besson Jacques, 628
 Bettetini Maria, 377, 1262
 Bettinelli Saverio, 393
 Bettini Amalia, 368
 Bettini Maurizio, 499
 Betussi Giuseppe, 331
 Bevilacqua Simone, 152
 Beza Teodoro di (Théodore de Bèze), 213, 880, 1200
 Biagioni Mario, 507, 511, 514, 1137-8
 Bialas Volker, 1194
 Bianchi Lorenzo, 290, 468, 561
 Bianchi Massimo Luigi, 318
 Bianco Furio, 338
 Biedermann Zoltàn, 614
 Bietenholz Peter G., 1126

- Billanovich Giuseppe, 354, 429
 Billon François de, 81
 Binoche Bertrand, 902-4, 907, 909-10, 976, 1021, 1029, 1031
 Biondi Albano, 283
 Birocchi Italo, 196, 198-9, 201
 Bizzocchi Roberto, 22, 460
 Black Anthony, 795
 Black Crofton, 121
 Blaeu Willem J., 1193
 Blair Ann M., 600, 674
 Blair Tony, 753
 Blanchot Maurice, 1209, 1216
 Blanckaert Claude, 907
 Blau Joseph Leon, 129, 131
 Blaufarb Rafe, 1005
 Bloch Marc, 739, 1005
 Block Maurice, 957
 Blom Hans W., 350
 Blum Carol, 1302
 Blum Paul R., 169, 262
 Blumenbach Johann F., 1049-50
 Blumenberg Hans, 220, 241, 244, 875, 1080, 1251
 Boarelli Mauro, 751, 754
 Bober Phyllis Pray, 1175
 Boccaccio Giovanni, 331, 506, 768, 803-4, 1250
 Boccadiferro Lodovico, 605, 608-11
 Bochart Samuel, 1192
 Bocheński Józef M., 1037
 Bock Gisela, 208
 Boddice Robert, 341
 Bodei Remo, 107
 Bodin Jean, 25, 27-8, 77, 81, 218, 289, 348, 544, 578, 960-2, 965, 1058-60, 1186, 1217, 1237, 1276
 Bodmer Johann Jacob, 145
 Boer Wietse de, 180
 Boezio Anicio Manlio Torquato Severino, 106, 430, 641, 710, 770, 1083, 1268
 Boghurst William, 189
 Bogos Anton, 458, 461
 Böhme Jacob, 35, 646-50
 Boiardo Matteo Maria, 506, 830
 Boileau Despréaux Nicolas, 258, 391, 998-9
 Boios, 766
 Boitani Piero, 829
 Boldrini Federica, 619
 Bolena Anna (Anne Boleyn), 1238
 Bolingbroke Henry St. John, 972
 Böll Heinrich, 21
 Bollino Fernando, 394
 Bolzoni Lina, 333, 499, 734
 Bomberg Daniel, 125, 224
 Bonadeo Alfredo, 204
 Bonaventura da Bagnoregio, santo, 33
 Bonazzi Tiziano, 881
 Bondi Roberto, 1156
 Bone Drummond, 397
 Boner Patrick, 1230
 Bonfadio Jacopo, 419
 Bonincontri Lorenzo, 824
 Bönker-Vallon Angelika, 1194-5
 Borges Jorge Luis, 151, 1220
 Borghero Carlo, 470, 619-20, 1037
 Borghese, famiglia, 421
 Borghini Raffaello, 138
 Borghini Vincenzio, 138, 475, 477
 Borgia Cesare, detto il Valentino, 964
 Bori Pier Cesare, 1054
 Borrelli Gianfranco, 885
 Borri Cristelli Luciana, 797
 Borromeo Carlo, 686
 Borromini Francesco, 382
 Borutta Manuel, 1129
 Bös Gunther, 241
 Bosch Hieronymus (Hieronymus van Aeken), 364
 Boschetto Luca, 59, 441
 Bosco Nero, conte di, 141-2
 Boselli Orfeo, 70

- Bossi Maurizio, 1261
 Bossuet Jacques Bénigne, 79, 154, 173, 253-4, 259, 307-11, 313, 1026-7
 Bossy John, 179-80
 Botero Giovanni, 287, 885, 1039
 Botticelli Sandro (Alessandro Filipepi), 542
 Bottin Francesco, 265
 Botturi Franco, 1268
 Bougainville Louise-Antoine de, 1260, 1264
 Bouguer Pierre, 1193
 Bouhours Dominique, 570
 Boulanger Nicolas-Antoine, 912
 Bourdieu Pierre, 754
 Boureau-Deslandes André-François, 1135-6
 Bouriau Christophe, 488, 490
 Bouthoorn Ruud M., 122
 Boutier Jean, 1253
 Bouyer Louis, 1055, 1238
 Bovio Tommaso, 126, 128
 Bowler Peter J., 1190, 1195-6
 Boyd Richard, 934
 Boyle Robert, 644, 662, 701, 953, 1134
 Bozal Valeriano, 109
 Bracciolini Poggio, 233, 291, 356, 404, 431, 434, 506, 745, 878, 940, 1174
 Bracco Fabrizio, 957
 Brahami Frédéric, 348
 Brahe Tycho, 553, 1271
 Bramante Donato, 417
 Brambilla Elena, 180-1
 Bramieri Luigi, 395
 Branca Giovanni, 628
 Branca Vittorio, 358
 Brandi Cesare, 379-82
 Brann Noel L., 389
 Brant Sebastian, 364
 Braunstein Philippe, 345
 Breckenridge Keith, 460
 Bredekamp Horst, 498-9, 788, 798-9
 Breen Daniel de, 1139
 Bréhier Émile, 1097
 Bremmer Jan N., 1125
 Breton André, 399
 Brett Annabel S., 1005
 Brigati Roberto, 741, 751, 758
 Briggs Kate, 1220
 Brigida di Svezia, santa, 985
 Brill Matthias e Paul, 421
 Brilli Attilio, 1260
 Broaspini Gasparo Scuaro de' (Gasparo di Verona), 440
 Broc Numa, 1194, 1261
 Brocardo Iacopo, 990
 Broggio Paolo, 179, 181
 Brogi Stefano, 1137, 1204
 Bronzini Cristoforo, 899
 Brosses Charles de, 1260
 Brotto Luisa, 990
 Brown Alison, 328
 Brown Katherine T., 790
 Brown Lancelot, 422
 Brown Lloyd A., 1189, 1193
 Brown Peter M., 429
 Brown Stuart, 644
 Brubaker Rogers, 161
 Brucker Johann J., 637, 1135
 Bruegel Pieter, detto il Vecchio, 364, 536
 Brunelleschi Filippo, 108, 379-80, 382, 388, 541, 567, 668, 777, 782, 1011, 1013, 1174
 Brunfels Otto, 419
 Bruni Francesco, 1250
 Bruni Leonardo, 233, 344, 356, 433-5, 440-1, 587, 745, 804, 812, 878, 940, 1085, 1211-2
 Bruno Giordano, 48, 62-3, 78, 83, 92, 106, 130, 170, 219-20, 233, 270-1, 285-6, 296-7, 319, 331-3, 348, 367-8, 382, 389, 404, 438-9, 483-4, 499, 503-4, 509, 520, 543-4, 551-6, 560,

- 569, 629, 687, 691, 693, 697-700,
713-6, 723, 735-6, 746-8, 771-2,
809, 840-3, 872-3, 898, 900, 949-
50, 986-7, 995, 1039, 1045, 1057-
9, 1145-6, 1149, 1157, 1185-8, 1190,
1194-7, 1209, 1215, 1228-30, 1232,
1271, 1274, 1276-9, 1280-3, 1291-4,
1325
- Bruto Lucio Giunio, 967-8, 1299
- Bucciantini Massimo, 1230
- Buchan Bruce, 203-4
- Budde Frans, 1135
- Budé Guillaume, 302, 304-6, 353
- Buffon Georges-Louis Leclerc, comte
de, 310, 781, 901, 907, 1047, 1049,
1052, 1310, 1312
- Bull John, 142, 146
- Buonarroti Michelangelo, 106, 134-7,
381-2, 387, 394, 477, 782, 812, 1175,
1177
- Buondelmonti Cristoforo, 403
- Buono Alessandro, 22, 459, 461-2, 796
- Burckhardt Jacob, 231-2, 239, 336, 962,
1004, 1175
- Burdach Konrad, 232
- Burgio Alberto, 1303
- Burke Edmund, 110, 526
- Burke Peter, 338, 680, 1215
- Burman Frans, 37, 53
- Burnet Thomas, 78, 155, 1195
- Burnett Stephen G., 225-6
- Burnham Frederic B., 643-4
- Burns William Earl, 644
- Burton Robert, 28, 722, 724-5
- Burt Shelley, 1300
- Busch Werner, 139
- Busi Giulio, 115, 170, 224, 1054
- Busson Henri, 85
- Butler Joseph, 525-6, 925-6, 934-5
- Buttafuoco Annarita, 165
- Buxton Richard, 766
- Buxtorf Johannes, padre, 225
- Buzzetta Flavia, 1054
- Bydén Börje, 605
- Bynum Caroline Walker, 767, 793
- Byron George Gordon, Lord, 397
- Cabrini Anna Maria, 965
- Cacciari Massimo, 33, 74, 497-8, 500,
809-10
- Caccini Matteo, 420
- Cachey Theodore J., 827
- Cafagna Emanuele, 1038, 1040
- Caffiero Marina, 993
- Cagliostro Alessandro, conte di (Giu-
seppe Balsamo), 662
- Caglioti Francesco, 1174
- Caianiello Silvia, 1312
- Caillois Roger, 337
- Calabrés Abate Joahachin, 76
- Calandri Filippo, 1075
- Calas Jean, 1206
- Calasso Francesco, 201
- Calcagnini Celio, 304
- Calcidio, 865
- Calderia Giovanni, 802
- Calderini Domizio, 358
- Calderón de la Barca Pedro, 684, 768,
833
- Calefato Patrizia, 613
- Calepio Ambrogio, detto il Calepino,
430-1, 597-8, 895
- Calepio Pietro, 145
- Callisto, 765
- Callot Jacques, 138
- Calogero Guido, 374, 376
- Calov Abraham, 226
- Calvani Alessandra, 1214
- Calvino Giovanni (Jean Cauvin), 33-
4, 38, 76-7, 81, 178, 213, 271-2, 592,
880, 890, 1126, 1199-200
- Calzolari Andrea, 395
- Calzona Arturo, 1179
- Cam, 1047, 1196

- Cambiano Giuseppe, 731, 911
 Camerarius Joachim, 295, 1015
 Camerarius Johannes, 171
 Camerlingo Rosanna, 682, 684
 Camerota Filippo, 474
 Camerota Michele, 1120, 1230
 Camillo Giulio, detto Delminio, 840, 1070, 1186
 Campana Augusto, 429
 Campanella Tommaso, 35, 48, 61, 75, 78, 83-4, 233, 273, 283, 288, 297, 333, 512, 544, 568, 662, 690, 693, 698-9, 833-4, 843, 873-5, 985-6, 1120-1, 1143-4, 1149, 1156, 1238-41, 1243, 1271, 1294-5
 Campanelli Maurizio, 358
 Campanini Saverio, 117, 125
 Campi Emidio, 226
 Campione Francesco Paolo, 134, 138-9
 Camporesi Piero, 340, 539, 541, 545
 Campos Boralevi Lea, 1252
 Cancellieri Orfeo, 619
 Cancila Rossella, 162
 Canfora Luciano, 223, 227
 Canning Joseph, 589
 Canone Eugenio, 83, 569, 629
 Canonieri Pietro Andrea, 287-8
 Canova Antonio, 1177
 Cantimori Delio, 360, 1056, 1199
 Canziani Guido, 714
 Capasso Giambattista, 1135
 Capata Alessandro, 1299
 Capestrano Giovanni da, 619
 Capogrossi Colognesi Luigi, 1005
 Capozzi Eugenio, 1301
 Cappel Louis, 225-6
 Cappelli Guido Maria, 344
 Capuano Romolo Giovanni, 1221
 Carafa Carlo, 85
 Carafa d'Andria, duchi, 688
 Carannante Salvatore, 220, 271, 503-4, 553, 809
 Caravaggio, Michelangelo Merisi detto il, 477, 479
 Caravale Mario, 1006
 Carbone Raffaele, 1038
 Carcavy Pierre de (o Pietro Carcavy), 776
 Cardano Girolamo, 58-9, 84, 216-7, 292-3, 298, 332-3, 511, 544, 713-5, 1075, 1271
 Carducho Vicente (Vincenzo Carducci), 134
 Carlin Claire L., 192
 Carlo I Stuart, re d'Inghilterra, 1243
 Carlo II Stuart, re d'Inghilterra, 1202
 Carlo V d'Asburgo, imperatore, 124, 126, 458, 824, 826, 879, 1044
 Carlo VIII di Valois, re di Francia, 75, 845, 991
 Carlo Magno, re dei Franchi e imperatore, 822
 Carmichael Ann G., 190
 Carmignani Ilide, 1220
 Caro Annibale, 626
 Carracci, famiglia, 421
 Carracci Annibale, 479
 Carraud Vincent, 1039
 Carrier Martin, 1194
 Carroll Noël, 1080-1, 1092
 Carroll Stuart, 339
 Cartari Vincenzo, 808
 Carter Elisabeth, 1214
 Carter Ian, 584
 Cartesio Renato (René Descartes), 37-8, 47-55, 64, 82, 85-7, 91, 106, 236, 242-6, 248, 273-6, 282, 307, 321-2, 333, 366-7, 370, 446-51, 466, 484-5, 521, 556-9, 561, 577, 579, 630, 636, 643, 653-4, 658, 662, 692, 701, 703, 717-8, 775-6, 779, 918-9, 950-1, 953, 1037, 1039, 1087-8, 1110, 1117-22, 1135, 1147-8, 1159-60, 1164, 1195,

- 1216-7, 1228, 1230-3, 1256-8, 1307-10
- Carzolio María Inés, 164
- Casadei Alberto, 824
- Casali Elide, 298
- Casanova José, 1125
- Casella Maria Teresa, 359
- Casertano Giovanni, 1082
- Casini Paolo, 465
- Cassese Sabino, 748
- Cassiani Chiara, 773
- Cassin Barbara, 1219
- Cassini, famiglia, 676
- Cassiodoro Flavio Magno Aurelio, 811, 1058
- Cassirer Ernst, 232, 261, 381, 392, 464, 777, 809, 1037, 1054
- Castaldo Paolo, 1036
- Castellani Grazia de', 1012
- Castelli Benedetto, 875
- Castelli Patrizia, 128
- Castellione Sebastiano (Sébastien Castellion), 890, 1056, 1109-10, 1136, 1199-200
- Castiglione Baldassarre, 287, 346, 389, 417, 679-81, 687, 690
- Castriotto Jacopo (o Giacomo; nato Iacopo Fusti), 1019
- Catanorchi Olivia, 58, 284, 295, 1180, 1197
- Caterina II, zarina di Russia, 943, 1262
- Caterina d'Aragona, regina d'Inghilterra, 1238
- Caterus, cfr. *Kater Jan*
- Cato Ercole, 1276
- Catone Marco Porcio, detto Uticense, 489, 1183
- Cattaneo Carlo, 1009
- Cattini Marco, 1007
- Caus Salomon de, 419
- Caussin Nicolas, 570
- Cavaciocchi Simonetta, 1007
- Cavaillé Jean-Pierre, 82, 290, 511, 1137
- Cavalcanti Giovanni, 437, 940, 980
- Cavalieri Emilio de', 390
- Cavallo Guglielmo, 597, 601
- Cavarzere Marco, 600
- Cavendish William, marchese di New-castle, 485
- Caviceo Jacopo, 405
- Caxton William, 326
- Cazzaniga Gianmario, 519
- Céard Jean, 241
- Ceccarelli Giovanni, 1075
- Cellarius, cfr. *Keller Christopher*
- Celso, 218
- Cencetti Giorgio, 1007
- Cennini Cennino, 473
- Centurioni Scotto Luigi, 390
- Ceron Annalisa, 346, 962
- Certeau Michel de, 814
- Cerutti Giacomo, detto il Pitocchetto, 534
- Cerutti Simona, 160, 792, 797, 1005-6
- Cervantes Saavedra Miguel de, 364
- Cesare Gaio Giulio, 25, 355
- Cesariano Cesare, 626, 1017-8
- Cesarini Martinelli Lucia, 1180
- Cesarotti Melchiorre, 393
- Cesi Federico, 1122
- Cevolini Alberto, 737
- Cevolotto Aurelio, 124
- Chalier Catherine, 916
- Chambers Ephraïm, 299, 467, 630-1
- Chanut Hector-Pierre, 275-6
- Charles-Daubert Françoise, 515
- Charlet Jean-Louis, 353, 430
- Charron Pierre, 288-9, 348, 365, 513, 516, 689, 1110
- Chartier Roger, 596-7, 602
- Chastel André, 805
- Chastellain Georges, 252
- Chastellux François-Jean de, 1000

- Chateaubriand François-Auguste-
René de, 397
Châtelet Émile du, 1214
Châtelet François, 1161
Châtillon, cardinale di (Odet de Co-
ligny), 152
Chaumette Pierre-Gaspard, 1033
Chauvard Jean-François, 1006-7
Chiesa Bruno, 224
Chigi Agostino, 417
Chirone, 219
Chittolini Giorgio, 1007
Chouracqui André, 72
Chow Tai L., 1194
Christian Lynda G., 154
Ciappelli Giovanni, 182
Cicerone Marco Tullio, 84, 292, 343-4,
353, 415, 429-30, 432-5, 440, 508,
519, 587-8, 678, 687, 743, 745, 894-
5, 1012, 1053, 1061-3, 1065-6, 1083,
1104, 1133, 1181-2, 1210, 1235, 1254,
1270
Cicognara Leopoldo, 394
Ciliberto Michele, 78, 205, 220, 284-
6, 345, 501, 503, 509-10, 544, 685,
691, 809-10, 900, 1057, 1280, 1283
Cillerai Beatrice, 734
Cimabue (Cenni di Pepo), 136, 812,
1174
Cimone, 791
Cingari Salvatore, 751-2, 754
Cipolla, frate, 506
Cipolla Carlo M., 190, 1007
Circe, 285, 438, 767-73
Ciro il Grande, 575
Cixous Hélène, 400
Clark Christopher, 1130
Clark Jonathan C. D., 1129
Clarke Bruce, 774
Clarke Samuel, 88, 91
Claudio, 683
Clausewitz Carl von, 428
Clavero Bartolomé, 457-8
Clemente VII (Giulio Zanobi di Giu-
liano de' Medici), papa, 124-5
Clemente d'Alessandria (Tito Flavio
Clemente), 151, 169-70, 401, 1271
Clericuzio Antonio, 657
Clerselier Claude, 1159
Clifford Helen, 614
Clowes John, 661
Coccia Emanuele, 500
Cocco Enzo, 727
Cochrane Eric, 1176
Coeffeteau Nicolas, 918
Cohen-Skalli Cedric, 118
Cohn Norman, 74
Cola di Rienzo (Nicola di Lorenzo Ga-
brini), 393
Colie Rosalie Littell, 896-7
Collareta Marco, 1173, 1177
Collavini Simone, 22
Colley Linda, 141
Colli Giorgio, 71
Collier Frick Carole, 616
Collins Anthony, 92, 466
Colocci Angelo, 417
Colombero Carlo, 1120
Colombo Cristoforo, 76, 398, 822-3,
826, 829-30, 1041-2, 1114, 1190, 1238
Colonna Fabrizio, 319
Colonna Francesco, 405
Columella Lucio Giunio Moderato,
186
Colvius Andreas, 48
Comanini Gregorio, 138
Comparato Vittor Ivo, 1237
Comte Auguste, 817, 901, 912, 1003
Condillac Étienne Bonnot de, 776-8,
780, 1037, 1177
Condorcet Marie-Jean-Antoine-Nico-
las Caritat, Marquis de, 310, 312-3,
602, 901, 908-12, 1001, 1021, 1029-
32

- Condorelli Orazio, 347
 Congost Rosa, 1009
 Connolly Daniel K., 666
 Constant de Rebecque Benjamin
 Henri, 901, 911-2
 Contarini Gasparo, 897
 Conte Emanuele, 1006
 Conti Daniele, 212
 Conti Natale, 771-2, 808
 Contini Gianfranco, 1046
 Conversini Giovanni, 435
 Conway Anne, 522, 643-4, 647
 Conze Werner, 1046
 Cook James, 1260
 Copenhagen Brian P., 124, 127, 593,
 634-8, 640, 650, 653, 656-7, 661-2
 Copernico Niccolò (Mikołaj Koper-
 nik), 319, 645, 700, 832, 874, 876,
 898, 1114, 1120-1, 1190, 1194, 1225,
 1227, 1229, 1273
 Coquery Natacha, 614
 Corazzol Gigi, 1007
 Corbin Henry, 33
 Coriat Jean-Pierre, 1005
 Cornaro Caterina, 417
 Corra Bruno, 399
 Corsano Antonio, 265
 Corsi Pietro, 734
 Corsini Odoardo, 1135
 Cortés Hernán, 826
 Cortese Ennio, 457
 Coryat Thomas, 1253
 Costa Gustavo, 1034
 Costa Isaïc da, 41
 Costa Paolo, 1006
 Costa Pietro, 159-60
 Costantini Giuseppe Antonio, 393
 Costantino I, imperatore, 355
 Costantino l'Africano, 532
 Costanzo Mario, 1179
 Coste Pierre, 1097, 1134, 1219
 Coton Pierre, 1126
 Cotrugli Benedetto, 345
 Cottagnies Line, 241
 Courtney Cecil, 642-3, 655
 Courtois Jean-Patrice, 976
 Cousin Victor, 1128-9
 Covarrubias Orozco Sebastián de, 455
 Covarrubias y Leyva Diego, 199
 Cozzando Leonardo, 1134
 Cramoisy, fratelli, 64
 Crell Johannes, 1202
 Cremonini Cesare, 61, 84
 Crescenzi Bartolomeo, 1019
 Crescini Angelo, 261-2
 Creuzer Friedrich, 92
 Crevatin Franco, 402
 Crifò Giuliano, 160
 Crinito Piero, 406
 Crisippo, 436, 768, 995, 1270
 Crisolora Manuele (o Emanuele), 233,
 354, 431-2, 439, 506, 668
 Crispolti Enrico, 134, 138
 Cristina di Lorena, granduchessa di
 Toscana, 776
 Cristina di Svezia, regina (Cristina
 Alessandra Maria dopo la conver-
 sione al cattolicesimo), 1258
 Cristo, cfr. *Gesù di Nazareth*
 Cristofolini Paolo, 546
 Critchley Simon, 1080, 1093-4
 Croce Benedetto, 181, 251, 399, 465,
 567
 Crocker Robert, 643-4
 Cromwell Oliver, 958, 1243-4, 1301
 Crousaz Jean-Pierre de, 1134
 Crucitti Ullrich Francesca Bianca, 145
 Crusoe Robinson, 94, 96-7, 99
 Ctesibio Ascreo di Alessandria, 626
 Cucchi Paolo M., 208
 Cudworth Ralph, 87-8, 277, 1158
 Culianu Ioan Petru, 1085
 Cullmann Oscar, 1269
 Cuoco Vincenzo, 157

- Cuozzo Gianluca, 501
 Cupido (o Eros), 331, 562, 867, 1293
 Cureau de la Chambre Marin, 64, 918-20, 1087-8
 Curi Umberto, 495
 Curione Celio Secondo, 543, 1056
 Curlo Giacomo, 357
 Curtius Ernst Robert, 832, 1183
 Curtius Georg, 373
 Cusano Niccolò, cfr. *Niccolò da Cusa*
 Cybermann Michael, 128

 Dacier Lefèvre Anne, 391
 da Costa Uriel, 228, 545
 D'Addio Mario, 880
 Daenens Francine, 897, 899
 Dagognet François, 1007
 Dahan Gilbert, 360
 d'Alembert Jean-Baptiste Le Rond,
 40, 156-7, 299-300, 305, 309-10,
 392, 464, 467, 516, 519, 523, 598,
 602, 631, 719, 726-7, 775-6, 779-
 80, 782, 920, 943, 1001, 1071, 1077,
 1127, 1135-6, 1206, 1228, 1262
 Dalí Salvador, 399
 Damaso I, papa, 73
 Damasio Antonio R., 55
 D'Amelio Giuliana, 199, 201
 Daneloni Alessandro, 360
 D'Angelo Paolo, 1177
 Daniele, profeta, 43, 76-7, 310
 Dan Joseph, 114, 126, 129, 131
 Dante Alighieri, 33, 152, 234, 307, 330,
 456, 541, 615, 617, 830, 940, 1163,
 1174-5, 1217, 1227, 1271
 Danti Egnatio (o Egnazio; al secolo
 Carlo Pellegrino), 1018
 Danti Vincenzo, 1176
 Dario I, re di Persia, 585
 Darmanson Jean-Marie, 64
 Darnton Robert, 596, 600
 Darwall Stephen, 1297

 Daston Lorraine, 241, 1037, 1041, 1076-7
 Dasypodius Konrad, 1227
 Davenant Charles, 972
 Daverio Rocchi Giovanna, 167
 David Florence Nightingale, 1074
 Davis James Colin, 1237, 1242
 Davis Natalie Zemon, 338
 Davis Robert C., 338
 de Balmes Avrahám, 117, 125, 127
 De Bastiani Marta Libertà, 167
 De Bellis Ennio, 262, 265-6, 556
 De Benedictis Angela, 879
 de Castiglia don Alvaro, 141
 Dedalo, 564
 de Dijn Annelien, 815
 Dee John, 716
 Defoe Daniel, 97-8
 De Grazia Sebastian, 544
 de Heredia Pablo, 124
 Dekker Rudolf, 182
 Delaney James, 1302
 Del Bo Beatrice, 164
 del Duca Guido, 770
 De León-Jones Karen Silvia, 130
 Deleuze Gilles, 383
 Del Fante Alessandra, 831
 Della Casa Giovanni, 679
 Della Latta Alessandro, 68
 Della Porta Giacomo, 421
 Della Porta Giambattista (o Giovan
 Battista), 333, 840, 873, 1087
 Delluc Louis, 399
 Del Lucchese Filippo, 205
 Del Monte Guidobaldo, 624
 Delon Michel, 464
 Del Prete Antonella, 554, 556-7
 Del Río Martín Antonio, 482
 Del Soldato Eva, 611
 Del Tuppo Francesco, 326
 De Luca Giovan Battista, 457-8
 Delumeau Jean, 178-80

- Delvigo Maria Luisa, 353
 de Maistre Xavier, 1265
 De Man Paul, 182
 De Marchi Andrea, 67
 De Michelis Pintacuda Fiorella, 1055,
 1202
 Democrito di Abdera, 59, 388, 563,
 1081
 De Morgan Augustus, 898
 Demostene, 432
 Dench Geoff, 752
 Denis Vincent, 457, 460
 Denisart Jean-Baptiste, 461
 Deproost Paul-Augustin, 770
 De Risi Vincenzo, 556, 714
 Derrida Jacques, 72, 363, 366, 399, 1267
 Desan Philippe, 348
 De Sanctis Francesco, 377
 Descartes René, cfr. *Cartesio*
 Descola Philippe, 1079
 Desrosières Alain, 192
 de Tende Gaspard, 1212
 Deutsche Michel, 142
 Deutscher Guy, 1221
 De Vio Tommaso, 264
 De Vivo Filippo, 596, 601
 De Vries Jan, 419, 614
 De Wilde Marc, 351
 D'Hondt Jacques, 1024
 Diagora, 86
 Diana, 62, 69, 285, 503-4, 1282
 Diano Carlo, 373, 375, 379
 Di Bella Stefano, 524
 Diderot Denis, 40, 65, 92, 156-7, 299-
 300, 303, 306, 370-2, 392, 464,
 467-8, 516, 519, 523, 598, 602, 630-
 1, 719, 726-7, 749, 779-82, 901,
 907-9, 920-2, 943, 973, 1001, 1049,
 1077, 1099, 1127, 1135-6, 1177, 1206,
 1228, 1262, 1264
 Didi-Huberman Georges, 502
 Diels Hermann, 1225, 1270
 Dietrich di Friburgo, 33
 Di Fiore Laura, 164
 Digges Thomas, 553
 Di Grado Antonio, 965
 Diodoro Siculo, 401-2, 411, 767
 Diogene il Cinico, 169
 Diogene Laerzio, 434, 693, 866, 1104,
 1133, 1251
 Dionigi Areopagita, 377, 641-2, 1286
 Dionigi di Alicarnasso, 570
 Dioscoride Pedanio, 417, 419
 Diotima (gruppo), 98
 Di Pasquale Giovanni, 624
 Di Piazza Salvatore, 345
 Dipper Christof, 817
 Di Rienzo Eugenio, 516
 Di Simplicio Oscar, 180
 Di Sivo Michele, 478
 Disraeli Isaac, 397
 Disselkamp Martin, 1189, 1191-2, 1197-
 8
 Di Stefano Elisabetta, 1173
 Dobel J. Patrick, 205
 Dolce Lodovico, 137
 Dolet Etienne, 1212
 Domat Jean, 198, 201
 Domenichino, Domenico Zampieri
 detto, 421
 Domenico da San Gimignano, 197
 Domínguez Juan Pablo, 1203, 1206
 Dominici Giovanni, 433
 Donadieu-Rigaut Dominique, 793-5
 Donatello, Donato di Niccolò di Betto
 Bardi detto, 477, 1174
 Donati Gemma, 429
 Dondi Cristina, 596
 Doni Anton Francesco, 69, 135, 673,
 830-3
 Doni Giovanni Battista, 390
 Donne John, 633-6, 1114, 1222
 Donnolo Sabbatai, 114
 Doria Andrea, 1176

- Doria Paolo Mattia, 1134
 Doron Claude-Olivier, 1076-7
 Drabicius Nicolaus (Mikuláš Drabík), 990-1
 Dragonetti Giacinto, 749
 Dreier Horst, 1131
 Dubois Elfrieda, 570
 Dubos Jean-Baptiste (o Du Bos), 29, 145, 391
 Dubouloz Julien, 1007
 Du Cerceau Jacques Androuet, 419
 Duchesneau François, 1311
 Duchet Michèle, 30, 1260
 Duclerc Eugène, 957
 Duclos Nathalie, 164
 Du Hamel Jean-Baptiste, 171, 1134
 Duhamel Jérémie, 1302
 Dumont Louis, 1005
 Duncan Dennis, 1210
 Duncan Stewart, 643-4, 656
 Duns Scoto Giovanni, 169, 274, 947, 1038
 Dürer Albrecht, 67-70, 106, 382, 405-7, 675, 724, 1015, 1019
 Duri Maria Cristina, 430
 Duris Pascal, 1213
 Durkheim Émile, 336, 338, 1131
 Dursteler Eric R., 1219
 Duso Giuseppe, 882
 Dvořák Max, 378
 Dweck Yaacob, 129
- Eckhart Johann Georg von, 38
 Eco Umberto, 151-2, 718, 737, 1211, 1219
 Edgar, 684
 Edipo, 150
 Edwards William F., 262
 Eger Elizabeth, 619
 Egidio da Viterbo, 123-4, 128-9, 224
 Egidio Romano, 586
 Einstein Albert, 955
 Eisenstadt Shmuel Noah, 817
- Eisenstein Elizabeth L., 595, 1190
 Eiximenis Francesc, 33, 1074
 Elia, profeta, 992
 Eliade Mircea, 95, 1269-70
 Elias Norbert, 679-80, 690
 Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra, 252, 681, 686
 Elisabetta di Boemia, 55
 Eliyyá Levita (o Elia Levita), 124, 225
 Ellistone John, 647-8
 Elm Susanna, 888
 Elswich Johann Hermann von, 1135
 Elyot Thomas, 304
 Emch-Dériaz Antoinette, 191
 Emery Kent, 551
 Emile, 144
 Emmer Michele, 536
 Empedocle, 562, 865, 1270
 Enea, 626, 803, 1248
 Enenkel Karl A. E., 808
 Engels Friedrich, 816, 1099
 Engfer Hans-Jürgen, 1036
 Enrico III, re di Francia e di Polonia, 509
 Enrico V di Monmouth, re d'Inghilterra, 682-3
 Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra, 1238
 Enrico di Aviz, detto il Navigatore, infante di Portogallo, 1041
 Enrico di Gand, 1269
 Enrico di Guisa, 509
 Epicuro, 48, 506, 579, 865, 1181
 Epitteto, 1083
 Eraclito, 25, 865, 1081, 1268, 1270
 Erasmo da Rotterdam (Geert Geerts), 142, 144, 170, 172, 213, 219, 224, 227, 285, 305, 360, 367, 371, 389, 416, 438-9, 506-7, 543, 586, 682-3, 879, 889, 897, 899, 964, 1055, 1070, 1085, 1182-5, 1199, 1235, 1237-8, 1250-1

- Erastus Thomas, 294
 Eratostene di Cirene, 766
 Erbstösser Martin, 74
 Ercole, 441, 823, 827, 829, 965
 Eriksen Anne, 191
 Eriugena Giovanni Scoto, cfr. *Scoto*
 Eriugena Giovanni
 Ermanno il Tedesco, 151
 Ermete Trismegisto, 119, 403, 405,
 408, 987, 1274, 1283
 Ernst Germana, 297, 510, 986, 1238
 Erode Antipatro, 253
 Erodoto di Alicarnasso, 25, 71, 150, 584,
 586, 830, 1248-9
 Erone di Alessandria, 624, 626
 Eros, cfr. *Cupido*
 Esborraz David Fabio, 199
 Eschilo, 81, 150, 766
 Esichio di Alessandria, 1017
 Esiodo, 766
 Esopo, 325, 327, 330, 421, 803
 Estienne Henri, 81, 133, 508, 1103-6,
 1108-9
 Estienne Robert, 430-1
 Euben J. Peter, 209
 Euclide di Megara, 707, 712-3, 894,
 1011-2, 1014
 Eulero (Leonhard Euler), 780
 Euripide, 81, 349
 Eusebio di Cesarea, 151, 405
 Eva, 1196
 Evans Robert John Weston, 241
 Ezechiele, profeta, 650, 802
 Ezra (scriba), 225

 Fabio Calvo Marco, 1017
 Fabre Pierre-Antoine, 888
 Fabris Antonio, 1218
 Faccini Luigi, 1007
 Facciolati Iacopo, 1134
 Facio Bartolomeo, 357
 Faes de Mottoni Barbara, 33

 Falassi Alessandro, 335, 338
 Falcinelli Riccardo, 498
 Falcone Giuseppe, 743
 Falconet Étienne Maurice, 1177
 Falda Giovanni Battista, 421
 Falstaff, 682-3
 Fantappiè Irene, 896
 Fantechi Elisa, 22, 552
 Fara Giovanni Maria, 68-9
 Farinella Vincenzo, 22
 Farinelli Franco, 669
 Farnese Alessandro, 252, 418
 Faron Olivier, 1007
 Farr James, 1046
 Farrington Benjamin, 1242
 Fasanini Filippo, 407
 Fattori Marta, 612
 Faur Guy du, cfr. *Pibrac Guy du Faur de*
 Febvre Lucien, 82, 272, 595-6
 Federici Elisabetta, 1260
 Federici Vescovini Graziella, 291, 1011
 Federico II di Hohenzollern, re di
 Prussia, detto il Grande, 94, 101-2,
 1049, 1095
 Federico II di Svevia, imperatore, 510,
 962
 Federico Guglielmo II, re di Prussia,
 658-9
 Fedro Gaio Giulio, 325, 329
 Fehr James Jakob, 172
 Felici Lucia, 172, 507, 890, 1137
 Fellina Simone, 1289
 Feo Michele, 355
 Fera Vincenzo, 354-5, 357-9
 Ferdinando II il Cattolico, re d'Arago-
 na, 1043
 Ferguson Adam, 976, 1002, 1021
 Fermat Pierre, 1075
 Fernel Jean, 188, 1158
 Ferrand Jacques, 609
 Ferrante I d'Aragona, re di Napoli, 122
 Ferrari Franco, 495

- Ferrari Mirella, 356
 Ferraris Maurizio, 482, 485
 Ferreri Luigi, 391
 Ferron Isabella, 1211
 Ferrone Vincenzo, 166, 465, 470
 Ferroni Giulio, 680
 Fichte Johann Gottlieb, 238, 279, 397,
 484, 491-2, 528, 907, 954
 Ficino Marsilio, 28, 57-8, 76, 106, 119-
 20, 129-30, 169-70, 212-3, 270,
 293-4, 326, 381, 388-9, 404-6, 417,
 436-8, 482, 484, 489, 496-7, 500-
 3, 541-3, 563-4, 568, 641, 661, 693,
 695, 722-4, 804-5, 839, 868-73,
 947-8, 980-2, 984-5, 1055, 1084,
 1134, 1153-5, 1157-8, 1229, 1285-91
 Fiedler Konrad, 398
 Figorilli Maria Cristina, 896
 Filangieri Gaetano, 238, 465
 Filarete (Antonio Averlino), 388, 416,
 1013
 Filelfo Francesco, 356-8
 Filemone, 498
 Filippo II d'Asburgo, re di Spagna, 252,
 1044
 Filippo V di Borbone, re di Spagna, 142
 Fillastre Guillaume, 668
 Filolao, 405, 1194
 Filomela, 765-6
 Filopono Giovanni, 555
 Filosa Carlo, 330
 Findlen Paula, 674
 Fintoni Monica, 283, 834
 Finzi Claudio, 745
 Fioravanti Leonardo, 595, 601
 Fiorelli Piero, 181
 Fiorentino Francesco, 690, 973
 Fiorino Vinzia, 166
 Firenzuola Agnolo, 329
 Firey Abigail, 178
 Firmico Materno Giulio, 291
 Firpo Luigi, 219-20, 987, 1058, 1237
 Firpo Massimo, 1137, 1199
 Flasch Kurt, 1054, 1269
 Flavio Giuseppe, 228
 Fletcher Andrew, 972
 Florentino, 588
 Florio John, 1209
 Fludd Robert, 642, 649-50, 716, 1097
 Focione, 489
 Fögen Thorsten, 915
 Fontana Giovanni, 421
 Fontenelle Bernard le Bovier de, 85,
 391, 776, 813, 998-9
 Fontenelle Loque Flavio, 513
 Forbes Irving Paul M. C., 766
 Forcellini Egidio, 152, 1156
 Formey Samuel, 88
 Foscolo Ugo, 175, 973
 Foucault Michel, 24, 99-100, 102, 154,
 180, 193, 363-7, 370-1, 470, 885,
 1099-100
 Fouke Daniel Clifford, 644
 Fracastoro Girolamo, 187-8, 264, 1273-
 4
 Fragnito Gigliola, 224, 601
 Frajese Vittorio, 82, 545, 1238
 Francastel Pierre, 380-1, 383
 Franceschi Franco, 345
 Franceschini Giulio, 405
 Francesco I di Valois-Angoulême, re di
 Francia, 419, 460, 627
 Francesco Cieco da Ferrara, 830
 Francesco d'Assisi, santo, 788
 Francesco da Buti, 456
 Francesco Maria II della Rovere, duca
 di Urbino, 610
 Francioni Gianni, 467, 469
 Franck Sebastian, 142, 897, 1199
 Francken Christian, 511-2
 Franco Cristiana, 767-9
 Franco Giacomo, 340
 Franklin James, 1075, 1077
 Frazer James George, 337

- Frede Dorothea, 1297
 Fregna Roberto, 1009
 Freigius Johann Thomas, 304
 Freil Brian, 1220
 Frenhofer, 384
 Fressoz Jean-Baptiste, 25, 29
 Freud Sigmund, 505, 1092
 Freyburger Pierre, 295
 Frezzato Fabio, 473
 Frezzi Federico, 771
 Friedman Richard E., 230
 Friedrich Carl Joachim, 203
 Frier Bruce W., 587
 Fritzsche Peter, 816
 Frobert Ludovic, 957
 Frontisi-Ducroux Françoise, 766
 Frosini Fabio, 205, 1183
 Frye Northrop, 73
 Fuchs Leonhart, 419
 Fugger Philipp Eduard, 601
 Fulgenzio Fabio Planciade, 503
 Fumaroli Marc, 1122
 Furet François, 992
 Furetière Antoine, 726
 Furia Annalisa, 165
 Fusillo Massimo, 774

 Gabriele, arcangelo, 34
 Gabriele Mino, 808, 1185
 Gabrielli Caterina, 1301
 Gadamer Hans Georg, 398-9
 Gadda Carlo Emilio, 328
 Gaddo Irene, 1127
 Gaille Marie, 967
 Galatino Pietro, 123-4, 127, 129
 Gale Theophile, 413
 Galeno di Pergamo, 61, 318, 563-4, 1305, 1310
 Galilei Galileo, 78, 235, 265, 320-1, 420, 542, 568, 577, 629, 633-4, 636, 641, 645, 662, 672, 691-3, 699-700, 716, 776-7, 830, 832, 843-4, 874-6, 950, 1012, 1075, 1113-22, 1194-5, 1227-8, 1230, 1242
 Gallino Luciano, 141
 Gallio Dante, 174
 Galluzzi Paolo, 328, 625, 627
 Galuzzi Massimo, 55
 Gama Vasco de, 826
 Gambara Giovanni Francesco, 418
 Gante Pedro de, 410
 Garasse François, 1111
 Garavini Fausta, 1057, 1255
 Garbellotti Marina, 538
 Garber Daniel, 1195
 García Blas, 459
 García Francisco, 198-200
 Gardiner Stephen, 81
 Garelli Gianluca, 105
 Garfagnini Gian Carlo, 984, 1054
 Garin Eugenio, 19, 27, 57, 169, 223, 234, 261, 270, 381, 429, 499, 533, 562, 900, 965, 967, 1054, 1067, 1153, 1180, 1274, 1280, 1283
 Garrett Aaron, 933
 Garrisson Janine, 1201
 Gassendi Pierre, 47, 84, 307, 556, 662, 1110, 1121, 1134
 Gaukroger Stephen, 1231
 Gauss Johann Friedrich Carl, 1077
 Gay Peter, 815
 Gazzaniga Valentina, 186
 Gea, 731
 Geertz Clifford, 338
 Gelli Giovan Battista, 773
 Gellio Aulo, 353, 429-30, 896, 1104
 Gemino di Rodi, 1017
 Gemisto Pletone Giorgio, 668, 710
 Gemma Cornelio, 305
 Gemmingen Johann Konrad von, 420
 Genazzano Eliyyá Ḥayyīm ben Binyamīn da, 117-8, 128
 Genovese, 1238
 Genovesi Antonio, 65, 465

- Gensini Stefano, 570-1
 Gentile Giovanni, 379
 Gentile Sebastiano, 668, 824
 Gentili Alberico, 425, 686-7
 Gentillet Innocent, 346
 Gentzken Friedrich, 1135
 Gerbi Antonello, 29
 Geretto Mattia, 40
 Gerhard Ephraim, 1135
 Geri d'Arezzo, 431
 Gerione, 170
 Gerritsen Anne, 614
 Gerschenkron Alexander, 817
 Gessa Kurowschka Vanna, 1313
 Gessner Conrad, 600, 603
 Gesù di Nazareth (Cristo), 94, 119,
 124-5, 127-9, 131, 211-22, 229, 253,
 281-2, 293, 309, 376, 378, 438-9,
 489, 509-11, 532, 541, 543, 553, 600,
 637, 646, 650, 711, 744, 796, 803-4,
 812, 868, 889, 890, 916, 985, 988-
 9, 993, 1041, 1059, 1096, 1107, 1137,
 1174, 1241, 1271
 Getto Giovanni, 833
 Geuna Marco, 206-7
 Gherardi da Prato Giovanni, 771
 Ghetti Andrea (Andrea da Volterra),
 533
 Ghiberti Lorenzo, 106, 1013, 1174
 Giacobbe, 281
 Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra, 252,
 678, 1241
 Giacomo II Stuart, re d'Inghilterra,
 1202-3
 Giamblico, 404
 Giambologna (Jean de Boulogne),
 1176
 Giamboni Bono, 838
 Giancotti Francesco, 833
 Giannotti Donato, 1244
 Giannotti Rangoni Tommaso, 609
 Giano, 484, 486
 Gibbon Edward, 148, 257, 259, 976
 Gibbons Felton, 68
 Giddens Anthony, 753
 Giehlow Karl, 403
 Gifford George, 81
 Giglioni Guido, 59, 612, 1157
 Gilbert Felix, 964
 Gilbert Neal Ward, 261
 Gildenhard Ingo, 774
 Gilio Giovanni Andrea, 136-7
 Gilles Pietro, 1235-6
 Gillray James, 923
 Gilson Étienne, 379
 Ginzburg Carlo, 283, 337, 499, 504,
 686, 796, 1086
 Gioacchino da Fiore, 74, 77, 100, 154,
 168, 985, 1236, 1271
 Giocondo da Verona, cfr. *Giovanni
 Giocondo da Verona*
 Giona, profeta, 72, 992
 Giono Jean, 154-5
 Giorgetti Giorgio, 1007
 Giorgi Alessandro, 626
 Giorgi Bertola Aurelio de', 329
 Giorgi Giorgio Ippolito, 200
 Giorgio da Trebisonda (o Giorgio Tra-
 pezunzio), 169, 291
 Giotto di Bondone, 136, 378, 473, 1174
 Giovanna, madre, 125
 Giovanni, evangelista, 71, 73-4, 76, 79,
 151, 214, 224, 407, 649
 Giovanni Aventino (Johann Georg
 Turmair), 304
 Giovanni Crisostomo, 151
 Giovanni di Garlandia, 152
 Giovanni di Salisbury, 234, 344, 1295
 Giovanni di Trastámara, detto anche
 Giovanni d'Aragona, principe
 delle Asturie, 76
 Giovanni Giocondo da Verona, detto
 Fra Giocondo, 626
 Giovanni Ircano II, 253

- Giovanni Senzattera, re d'Inghilterra, 590
- Giovannozzi Delfina, 1157, 1290
- Giove, 281, 332, 439, 691, 736, 802, 806-7, 867, 965, 1288
- Giovio Paolo, 417
- Giqatilla Yoséf, 116
- Giraldi Giovan Battista (Cinzio Giovan Battista), 830
- Giraldi Lilio Gregorio, 808
- Girolamo, santo, 223, 1211
- Girolamo da Praga (Jeronym Pražský), 348
- Giuda, 253
- Giudice Franco, 1230
- Giuntini Chiara, 1243
- Giuseppe II d'Asburgo, imperatore d'Austria, 174, 1127
- Giustiniani Agostino, 123-4, 127
- Giustiniani Vincenzo, 479
- Giustino, 889, 1272
- Glacken Clarence J., 25
- Gladstone Clovis, 165
- Glanvill Joseph, 644, 646, 656-7, 998
- Glaucone, 496, 705
- Goclenius Rudolph (Rudolph Gockel), 304, 1038, 1227
- Godart Pierre, 1134
- Godwin William, 907
- Goethe Johann Wolfgang von, 238, 395, 782, 954, 1253, 1260
- Goffman Erving, 341
- Gohau Gabriel, 1196
- Goldenberg David M., 1047
- Goldoni Carlo, 141-2, 393
- Goldthwaite Richard A., 617
- Gombrich Ernst H., 67, 437, 801
- Gómez Antonio, 199
- Gómez Pereira Antonio, 899
- Gontier Thierry, 1308
- Gonzaga, famiglia, 417
- Goodrick-Clarke Nicholas, 658
- Goodwin John, 1202
- Gorgia di Leontini, 896
- Gosserez Laurence, 770
- Gould Stephen Jay, 95, 1269
- Goulemot Jean-Marie, 637
- Goya y Lucientes Francisco José, 138
- Grabmann Martino, 151
- Gracia Jorge J. E., 521
- Gracián Baltasar, 287, 566-7, 1122
- Graffigny d'Issembourg du Buisson d'Happoncourt Françoise de (Madame de Graffigny), 1260
- Grafton Anthony, 292, 360, 597
- Gramsci Antonio, 962, 1138
- Granada Miguel Ángel, 549, 553-5, 1228
- Granet Marcel, 1270
- Grant Edward, 551, 555
- Grassi Ernesto, 570
- Grassi Orazio, 1114
- Graunt John, 1076
- Gravina Teresa, 561-2
- Greaves Richard Lee, 647
- Grebe Anja, 68
- Green Lawrence D., 1061
- Greenblatt Stephen, 681
- Gregor Mary, 659
- Gregorić Pavel, 315
- Gregorio I (Gregorio Magno), papa, 410, 802, 1268, 1271
- Gregorio VII (Ildebrando di Soana), papa, 589
- Gregorio IX (Ugolino dei conti di Segni), papa, 510
- Gregory Tullio, 21, 513, 1037, 1159, 1210, 1212-3
- Grell Ole Peter, 1203, 1206
- Grendler Paul F., 429, 533, 611, 831
- Greppi Claudio, 1261
- Greyerz Kaspar von, 182
- Grgić Filip, 315
- Gribaudo Maurizio, 817

- Griffante Caterina, 326
 Griffin Martin, 643
 Grimal Pierre, 415
 Grimani Domenico, 125
 Grimm, fratelli, 788
 Grimm Jacob L. K., 330
 Grmek Mirko, 186
 Grosholz Emily, 521
 Groslet Jérôme, sieur de l'Isle, 252
 Grossi Carlo, 610
 Grossi Paolo, 196, 462, 1005-7
 Grossman Edith, 1215, 1221
 Grosso Enrico, 159, 161
 Groupe de la Bussière, 178
 Grove Richard H., 26
 Grozio Ugo (Huig de Groot), 77, 172-3, 201, 226, 350, 426, 577, 1167
 Grudzien Baston Karen, 647
 Grundmann Herbert, 74
 Gruppe Otto, 808
 Gruzinski Serge, 182
 Guarini Guarino (Guarino Veronese), 325, 356, 431-2, 434, 506, 896
 Guarino Battista, 806
 Guarneri Romana, 74
 Guazzo Stefano, 288, 346, 679
 Guglielmo III d'Orange, re d'Inghilterra, 991, 1203
 Guglielmo di Moerbeke, 151
 Guglielmo di Ockham, 947
 Guicciardini Francesco, 286-7, 290, 346, 577, 845, 940
 Guidacerio Agazio, 224
 Guidi Angela, 129
 Guidi Roberto, 432
 Guido, conte, 60
 Guilford Joy Paul, 761
 Guizot François, 148
 Gulliver Lemuel, 1247
 Gurevič Aron Jakovlevič, 540
 Gusdorf Georges, 182
 Gutenberg Johannes, 597, 1189
 Guyer Paul, 594
 Guzmán Brito Alejandro, 199
 Habermas Jürgen, 470, 601, 1040, 1131
 Hacking Ian, 1037, 1075-8
 Halfán Eliyyá Menahém, 125, 128
 Halley Edmond, 155, 1076
 Halpérin Jean-Louis, 1005
 Hamel Christopher, 1303
 Hammersley Rachel, 1300
 Hampsher-Monk Iain, 1302
 Hampton Jean, 350
 Hanasz Waldemar, 1299
 Hanegraaff Wouter J., 122
 Hankins James, 542, 591, 745, 1298-9
 Hanley Ryan Patrick, 934
 Harding Alan, 590
 Harley John Brian, 665
 Harnack Adolf von, 34
 Harrington James, 882, 958, 1242-4, 1297, 1300-2
 Harris Cheryl L., 461
 Hart Herbert Lionel Adolphus, 1005
 Hartlib Samuel, 647
 Hartung Stefan, 897
 Harvey William, 1119, 1121, 1311
 Haskell Francis, 1176
 Havelock Eric A., 1033
 Hayek Friedrich August von, 754, 757-8
 Haynes Stephen R., 1047
 Hazard Paul, 514, 1259
 Hazony Yoram, 323
 Heereboord Adriaan, 1134
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 55-6, 92, 111-2, 238, 375-6, 378, 397, 452-3, 481, 484, 901, 912, 954, 1003, 1022-4, 1026
 Heidegger Martin, 499, 1079
 Heilbron John Lewis, 636
 Heiligensetzer Lorenz, 182
 Heimsoeth Heinz, 519

- Heine Heinrich, 1003
 Heinsius Nicolas, 360
 Heisenberg Werner Karl, 955
 Heisterbach Caesarius von, 786
 Hekate, 769
 Helios, 772
 Hellequin, 541
 Helvétius Claude-Adrien, 30, 1161, 1206
 Hemsterhuis Franciscus, 1177
 Henderson John, 190
 Hendler Sefy, 1175
 Henry John, 556, 643
 Herbert of Cherbury Lord Edward, 1034
 Herder Johann Gottfried, 525, 738, 1021
 Hermes, 694, 768, 1209
 Herold Johannes, 405
 Herrnstein Richard J., 760
 Hervet Gentian, 85, 508, 1103, 1105-8
 Herzog Tamar, 160, 460-1
 Hespanha António Manuel, 457
 Hessayon Ariel, 646-7
 Heumann Christoph August, 1135
 Heurne Otto van, 413
 Hidalgo-Serna Emilio, 566
 Hill Lisa, 203-4
 Hill Thomas, 418
 Hobbes Thomas, 85, 87-8, 97, 100, 106, 172-3, 225-6, 241, 244-50, 277, 350, 425, 447, 450, 484, 487, 490, 498-9, 516, 522, 546, 571, 573-4, 577-81, 636, 643-4, 662, 701, 800, 882-4, 925-6, 928-32, 934, 941-3, 951, 960, 972, 990, 997-8, 1037, 1088, 1121, 1126, 1146-7, 1149, 1164-9, 1217, 1244, 1298
 Hochmuth Aegidius, 1135
 Hofmann Hasso, 795-6
 Hohenegger Hans-Michael, 1161
 Hohti Paula, 615
 Hoipkemier Mark, 1300
 Holbach Paul-Henri Thiry d', 30, 92, 517
 Holbein Hans, detto il Giovane, 1027
 Hölder Helmut, 1195-6
 Hölderlin Friedrich, 42, 954
 Hollier Denis, 337
 Home Henry, Lord Kames, 1021
 Hoogstraeten Jakob, 124
 Höpfl Harro, 687
 Hopkins Matthew, 657
 Horkheimer Max, 96-8, 469, 1221-2
 Horky Philip Sidney, 1226
 Horn Georg, 1135
 Hotchkiss Valerie, 177
 Hotham Charles, 647
 Houdard Sophie, 241
 Howell Martha C., 617
 Hoyles John, 643, 655
 Huarte de San Juan Juan, 28-9, 134, 563-5
 Hubbard Nancy J., 786
 Hubert Étienne, 1007
 Huddleston Lee Eldridge, 1197
 Huet Pierre-Daniel, 172, 391, 1134
 Huffman William H., 642, 649
 Hughes Robert, 541
 Huizinga Johan, 337, 1183
 Humboldt Wilhelm von, 1213
 Hume David, 29, 84, 92, 109, 142, 146-7, 276, 278, 322-3, 369, 383, 449-50, 464, 466, 484, 487, 489-90, 522-3, 526-7, 885-6, 1021, 1051, 1151
 Hunt John Dixon, 422
 Hunter Ian, 1129
 Hunter Michael, 514
 Huntington Ellsworth, 30
 Hurus Johan, 326
 Hus Jan, 348
 Husband Timothy, 1041
 Husserl Edmund, 307, 955
 Hutcheson Francis, 1088-9

- Hutton Sarah, 643
 Huygens Christiaan, 1193
- Iacono Alfonso Maurizio, 22
 Iago, 685-6, 749
 Ianneo Alessandro, 253
 Icaro, 1247
 Idel Moshe, 114-21, 125, 127, 129
 Ieva Lorenzo, 751
 Ignazio di Loyola (Iñigo López de Loyola), 545
 Ilduino di Saint-Denis, 641
 Illuminati Augusto, 959
 Imbruglia Girolamo, 1237
 Ingegno Alfonso, 332, 1229
 Ingold Alice, 1007
 Innocenzo VIII (Giovanni Battista Cybo), papa, 58, 637
 Ippocrate, 25, 186, 191, 531, 563-4, 608
 Isabella Maurizio, 1129
 Isacco, figlio di Abramo, 281
 Isach, 458
 Isaia, profeta, 44
 Iselin Isaak, 30, 1021
 Isidoro di Siviglia, 344, 430, 532, 667
 Isnardi Parente Margherita, 960, 964-5
 Isocrate, 586
 Israel Jonathan I., 468, 505, 517-8, 593, 815, 1034, 1203
 Irlodeo Raffaele, 1235-6
 Iversen Erik, 402
- Jacob Alexander, 644
 Jacques, 683
 Jacques-Chaquin Nicole, 241
 Jacquot Jean, 1179
 Jaeger Werner, 26, 375
 Jakobson Roman, 1216
 Jancke Gabriele, 182
 Janiak Andrew, 556
 Jardine Nicholas, 266
 Jaucourt Louis de, 467, 1136, 1262
- Javelli Crisostomo, 608
 Javitch Daniel, 679
 Jeanneret Michel, 1197
 Jeannet Angela M., 1216
 Jelles Jarig, 883
 Jeròcades Antonio, 174-5
 Joas Hans, 1125
 Johnson Gregory R., 658
 Johnson Samuel, 957
 Jonas Hans, 1098
 Jones Inigo, 678
 Jones Mark, 1175
 Jonsen Albert R., 192
 Jonson Ben, 678
 Jourdan Annie, 208
 Juan de Segovia, 795
 Julia Dominique, 536
 Jünger Ernst, 384
 Jurieu Pierre, 991-2
- Kafka Franz, 769, 773
 Kahn Didier, 659
 Kaiser Wolfram, 1130
 Kames, Lord, cfr. *Home Henry*
 Kandinskij Vasilij Vasil'evič, 1220
 Kant Immanuel, 41, 79, 87, 93-6, 98-103, 110-1, 155-6, 172, 174, 276, 278, 383, 395, 427, 451-2, 463, 465, 481, 484, 492, 524-5, 571-2, 593-4, 638, 658-62, 781-2, 900, 933, 1002-3, 1021-2, 1035, 1037, 1039, 1051, 1089-90, 1095-9, 1100, 1141, 1151, 1161, 1165, 1169, 1171
 Kantorowicz Ernst H., 457, 962
 Kanz Roland, 139
 Kaplan Benjamin Jacob, 593, 1138
 Karatani Rieko, 164
 Kater Jan (Caterus), 89
 Katinis Teodoro, 543, 896
 Katterfelto Gustavus, 661
 Keaney John J., 770
 Keckermann Bartholomaeus, 304

- Keele Kenneth David, 627
 Keller Christopher (Cellarius), 812-3
 Kellner Menachem, 650
 Kendrick Thomas D., 156
 Kenny Anthony John Patrick, 638
 Kenny Neil, 241
 Kent William, 422
 Kepler Johannes (Giovanni Keplero),
 235, 294, 642, 716, 777, 1012, 1114,
 1194, 1225-6, 1229-30, 1232-3, 1271
 Kermode Frank, 73
 Kerver Jacques, 405
 Kessler Eckhard, 433, 440
 Kessler-Mesguich Sophie, 224
 Keutner Herbert, 1176
 Kierkegaard Søren, 376, 397, 1090-1
 Kilcher Andreas B., 130
 Kingston Christopher G., 1077
 Kircher Athanasius, 130, 413, 716
 Klatt Norbert, 1051
 Klee Paul, 33
 Klein Felix, 1221
 Klein Lawrence Eliot, 644
 Klein Robert, 502, 543
 Klibansky Raymond, 721
 Klijnsmit Anthony J., 117
 Klumbertanz George P., 1036
 Knebel Sven K., 1037
 Knight Frank, 1073
 Knittel Kaspar, 131
 Knorr von Rosenroth Christian, 131,
 644
 Knorr Wilbur R., 1035
 Knox Ronald A., 644
 Kohl Benjamin G., 432, 435
 Kołakowski Leszek, 1137-8
 Konigson Élie, 1179
 Konstan David, 925, 928
 Kormann Eva, 182
 Koselleck Reinhart, 21, 23, 75, 156, 309,
 813-5
 Kot Stanisław, 1139
 Kotterus Cristophorus (Christoph
 Kotter), 990-1
 Kovesi Catherine, 617
 Koyré Alexandre, 1190, 1194, 1225
 Krajewski Markus, 600
 Krause Sharon R., 976
 Kristeller Paul O., 76, 84, 233, 429, 432,
 435, 1173, 1285
 Kristol Irving, 761-2
 Krüger Klaus, 241
 Kuhn Barbara, 772
 Kukenheim Louis, 224
 Kusukawa Sachiko, 171
 Labeone Marco Antistio (Marcus An-
 tistius Labeo), 200
 La Boétie Étienne de, 172, 881
 Labrousse Elisabeth, 1202
 La Bruyère Jean de, 349, 749
 Labussière Jean-Louis, 906
 Lachman Gary, 658
 La Condamine Charles-Marie de, 1193,
 1261
 La Croix Phérotée de, 1194
 Laerke Mogens, 559
 Lafitau Joseph-François, 814, 999
 La Fontaine Jean de, 329
 Lafreri Antonio, 669
 Lagi Sara, 1252
 La Hire Philippe de, 782
 Lahontan Louis Armand de Lom
 d'Arce, Baron de, 1260
 Lailaps, 765
 Laird Mark, 419
 Lamarck Jean-Baptiste de, 1311
 Lamarra Antonio, 1159
 Lambert Johann Heinrich, 1037
 Lamberton Robert, 770
 La Mesnardière Hippolyte-Jules Pilet
 de, 143, 570
 La Mettrie Julien Offroy de, 1160, 1311
 Lamonica Gabriella, 167

- La Mothe Le Vayer François de, 218,
513-4, 516, 1110, 1134
Lamy Bernard, 1068-9, 1134
Lamy Guillaume, 516
Lana de' Terzi Francesco, 130
Lanaro Paola, 1006
Lanaro Silvio, 160
La Nave Francesco, 413
Landino Cristoforo, 541-2, 745, 1182
Lando Ortensio, 830, 897
Landriani Gerardo, 434
Landucci Sergio, 88, 516, 1037, 1039,
1045
Láni Juraj (Lanus), 1135
Lanza Antonio, 429
Lanza Diego, 353
Lanzi Luigi, 394
Lanzillo Maria Laura, 1200
La Pérouse Jean-François de Galaup
de, 1260
La Peyrère Isaac, 226, 1046, 1197
Laplace Pierre-Simon de, 1234
La Rochefoucauld François de, 349,
686
Las Casas Bartolomé de, 1044
Lassels Richard, 1253
Latini Brunetto, 838
Latour Vincent, 164
Lattanzio Firmiano, 213, 430
Launoy Jean de, 1134
Laura, 1175
Lavatori Renzo, 34-5, 37
Lavenia Vincenzo, 687
La Vopa Anthony, 644
Lawrence David Herbert, 72
Lazzarelli Ludovico, 122-3
Lea Henry Charles, 180
Lear, re, 684
Le Blanc Charles, 1214
Le Blau Monsieur, 141
Le Cat Claude-Nicolas, 1049
Leclerc Joseph, 1200
Leclerc Jean, 229
Le Duchat Jacob, 1218
Leech David, 642
Lefebvre Henri, 672
Lefebvre-Teillard Anne, 461
Lefèvre d'Étaples Jacques, 300
Le Gendre Gilbert-Charles, 1135
Legendre Pierre, 178
Le Grand Antoine, 918
Leibniz Gottfried W. von, 38-40, 65,
78, 90, 106, 143, 156-7, 167, 170,
236-7, 276, 278, 280, 383, 427, 496,
523-4, 546, 559, 636, 662, 703, 718-
9, 779, 781, 953-4, 998, 1037-9, 1135,
1141, 1143, 1150, 1159, 1309-10
Leigh Matthew, 241-2
Leighton Stephen, 928
Leinkauf Thomas, 520
Lejeune Philippe, 182
Lelli Fabrizio, 117, 119, 125-6, 128-9
Lemlein Ašér, 125
Le Nôtre André, 421
Leonardo da Pistoia, 404
Leonardo da Vinci, 108, 136, 317, 328,
383, 387, 417, 474, 477, 569, 627,
711-2, 782, 812, 979, 1016, 1019,
1175
Leone IX (Brunone di Egisheim-
Dagsburg), papa, 170
Leone X (Giovanni di Lorenzo de'
Medici), papa, 122, 124, 129
Leone Ebreo (Jehudah Abravanel),
123, 127-9, 276, 693, 695-7, 807,
839-40, 869-70
Leoni Leone, 1176
Leonico Tomeo Niccolò, 407, 608
Leonzio, 495
Leopardi Giacomo, 395, 1004
Leplatre Olivier, 1027
Lerner Michel-Pierre, 1227
Le Roy Loys, 1275-6, 1283
Le Roy Ladurie Emmanuel, 338

- Léry Jean de, 307
 Lesley Arthur, 120, 123, 129
 Leso Erasmo, 166
 Lessing Gotthold Ephraïm, 229, 329-30, 465
 Lete, 731
 Lévesque de Burigny Jean de, 1134
 Leviatano, 578, 580, 1121, 1166, 1168
 Levier Charles, 516
 Lévi-Strauss Claude, 98, 1248
 Levy Jonathan I., 1078
 Lévy Yves, 206
 Lewis Charlton Thomas, 641
 Lewis Percy Wyndham, 1093
 L'Hôpital Michel de (o L'Hospital), 880, 1201
 Librandi Rita, 610
 Licata Giovanni, 229
 Liceti Fortunio, 1113-4
 Lichtenthal Pietro, 396
 Licurgo, 575
 Liddell Henry George, 641
 Lidenbrock Otto, 1248
 Limborch Philipp van, 1204
 Lines David A., 26
 Lingo Stuart, 797-8
 Linneo Carlo (Carl von Linné), 1047-9, 1261
 Lino, 803
 Linton Marisa, 1302
 Lippitt John, 1091
 Lipsio Giusto (Joost Lips), 413, 1134, 1252, 1254-5
 Liruti Innocenzo Maria, 173-4
 Littler Jo, 753
 Littré Emile, 24, 81
 Litvine Alexis, 619
 Livi Bacci Massimo, 1044
 Livingstone David N., 1197
 Livio Tito, 347, 354, 845
 Lloret Sylvain, 164
 Lloyd Geoffrey Ernest Richard, 1269
 Lobur John Alexander, 167
 Locke John, 28, 88, 172-3, 215, 277-8, 348, 350-1, 368-9, 449, 451-2, 465-6, 522-6, 546, 580, 593, 636, 701, 883, 960, 972, 1034, 1038-9, 1046, 1097, 1149-51, 1160, 1165-7, 1169, 1203-5, 1214, 1298, 1312
 Loewenthal Elena, 115
 Lohr Charles H., 608
 Lolli Ghetti Mario, 787
 Lomazzo Giovanni Paolo, 135
 Lombardi Anna Maria, 716
 Lombroso Cesare, 398
 Longhi Roberto, 479
 Longobardi Niccolò, 280
 Longueville Henri duc de, 1126
 Loos Adolph, 376
 Lopes Dominic M., 1213
 López de Gómara Francisco, 409
 Lord Byron, cfr. *Byron George Gordon*
 Lo Rito Claudia, 331
 Lorrain Claude, 421
 Lorry Anne-Charles de, 726
 Lotterie Florence, 901, 910
 Lovejoy Arthur Oncken, 41, 156
 Lovett Frank, 1298
 Löwith Karl, 75, 1269
 Lubac Henri de, 1054
 Luca, evangelista, 804
 Lucano Marco Anneo, 402
 Luciano di Samosata, 71, 506-7, 517, 896
 Lucifero, 540
 Lucilio il Giovane, 1249
 Lucio, 773
 Lucio di Patrasso, 767
 Lucrezio Caro Tito, 311, 356, 484, 500, 553, 693, 697, 699, 865-6, 873, 1190
 Ludd Ned, 631
 Ludovisi, famiglia, 421
 Lugli Emanuele, 666
 Luhmann Niklas, 351

- Luigi XIII di Borbone, re di Francia, 1243
- Luigi XIV di Borbone, re di Francia, 258, 421, 513, 689-90, 813, 991, 998, 1046, 1177, 1204, 1239
- Luigi XVI di Borbone, re di Francia, 923
- Lukács György, 155
- Lukes Steven, 519
- Lullo Raimondo (Ramon Llull), 902
- Luna Pablo F., 1009
- Lupoi Maurizio, 344
- Luporini Cesare, 1035
- Lūqā Qusṭā ibn, 187
- Luria Isacco (Yiṣḥāq Luria), 1097-8
- Lutero Martin (Luther Martin), 33, 76-7, 178, 213, 292, 295, 326, 543, 592, 636, 746, 813, 880, 889, 1055, 1199, 1211, 1283
- Luyens Louis Charles d'Albert de, 1159
- Luzi Mario, 1267
- Macareo, 769
- Macario Francesco, 201
- MacCallum Gerald C., 584
- Macfarlane Alan, 657
- Mach Ernst, 955
- Macherey Pierre, 912
- Machiavelli Niccolò, 60, 84, 170, 204-9, 251, 254, 256, 286-7, 318-9, 329, 331, 345-6, 424, 509-10, 544, 573-9, 581, 587, 681, 683, 686, 690, 735, 772-3, 811-2, 845, 879-80, 900, 939-42, 957, 960-4, 967, 969-76, 985, 995, 1058, 1163, 1176, 1217, 1236, 1244, 1274-5, 1294, 1297-1302
- Macho Julien, 326
- MacIntyre Alasdair, 1297
- Maclaren Sarah F., 613
- Maclean Ian, 642
- Macpherson Crawford Brough, 462, 884
- Macrobio Ambrosio Teodosio, 801
- Maderno Carlo, 421
- Maestro della tela di Jeans, 534
- Maffei Giovanni, 748
- Maffei Sonia, 22, 135, 137, 407-10, 412, 831
- Magellano Ferdinando, 1193
- Maggi Girolamo, 1019
- Magnan André, 637
- Magnard Pierre, 488-9
- Magri Tito, 959
- Magritte René, 399
- Mahn Jean-Berthold, 793
- Mahoney Edward P., 606
- Mai Ekkehard, 138
- Maimonide Mosè (Mōsheh ben Maimōn), 116, 650
- Maioragio Marco Antonio, 895
- Mairet Jean, 570
- Maisano Riccardo, 354
- Malatesta Carlo, 440
- Malebranche Nicolas de, 276, 278, 280-1, 449, 482, 558-9, 1038-9
- Malerba Luigi, 327
- Mallet Edmé-François, 40, 156, 309-10
- Malpighi Marcello, 1046-7
- Malthus Thomas Robert, 907, 1004
- Malvezzi Virgilio, 287
- Mancini Lelio, 200
- Mandeville Bernard de, 330, 1002
- Manetti Antonio di Tuccio, 541-2, 672, 1011, 1013
- Manetti Giannozzo, 593, 802
- Mangani Giorgio, 665
- Manilio Marco, 291
- Manlio Imperioso Torquato Tito, 967, 1299
- Manners Roger, Earl of Rutland, 1252
- Mannheim Karl, 1237
- Mannino Vincenzo, 1006
- Mannori Luca, 162, 164
- Mannucci Erica Joy, 165

- Mantegna Andrea, 136
 Manuzio Aldo, 152, 405-6, 417
 Manzoni Alessandro, 626
 Maometto, 510
 Mapletoft John, 144
 Maravall José Antonio, 684
 Marca Pierre de, 173
 Marchis Vittorio, 628
 Marco Aurelio Antonino Augusto,
 1270
 Marescalchi Francesco, 327
 Margolin Jean-Claude, 170, 1055, 1184,
 1238
 Maria di Francia, 325
 Maria Vergine (madre di Gesù Cristo),
 72, 128, 410, 512, 744, 786, 791,
 793, 796
 Mariano di Iacopo, detto il Taccola,
 625
 Marin Louis, 499
 Marino Giambattista (o Giovan Battista),
 390, 829-30, 1114
 Marionette, 142
 Marlowe Christopher, 546, 636, 681,
 686
 Marmontel Jean-François, 921-2
 Marotti Ferruccio, 1179
 Marr Alexander, 241, 392, 561
 Marramao Giacomo, 1125
 Marshall John, 1205
 Marshall Louise, 791
 Marshall Mary H., 1179
 Marsili Antonio Felice, 1134
 Marsili Luigi Ferdinando, 771, 1261
 Marsilio da Padova, 168, 939-40
 Marsuppini Carlo, 388, 431
 Marte, 937-8
 Martí Ramón, 118, 124
 Martin Henri-Jean, 595-6
 Martínez Flores Francisco, 459
 Martínez María Elena, 460
 Martini Francesco di Giorgio, 416,
 672, 1013
 Martini Pietro Antonio, 1024
 Martini Simone, 136
 Martinus, 304
 Marullo Tarcaniota Michele, 807
 Maruzzella Samantha, 616, 619
 Marx Karl, 31, 96-7, 505, 816, 1099
 Marzagalli Silvia, 163
 Marziano Capella Minneo Felice, 303
 Mascuch Michael, 182
 Masi Domenico, 831
 Masseau Didier, 637
 Massignon Louis, 510
 Massironi Andrea, 200
 Mather Ralph, 661
 Matteo, evangelista, 650, 1057, 1105
 Matteo d'Agrigento, 1074
 Matteoli Marco, 503, 1185
 Matteucci Nicola, 1242
 Mattioli Emilio, 896
 Mattioli Pietro Andrea, 419
 Mattone Antonello, 199
 Maubert de Gouvest Jean-Henri, 1260
 Maupertuis Pierre-Louis Moreau de,
 780, 1049, 1193, 1261, 1310
 Mauritius Erich, 1126
 Mauro, Fra, 668
 Mauss Marcel, 458
 Mazzarino Giulio Raimondo, 173
 Mazzinghi Antonio de', 1012
 Mazzocchi Doglio Mariangela, 614
 McAodha Loman, 123
 McCormick John P., 205, 963
 McGinn Bernard, 74
 McGrath Alister E., 743
 McGuire James E., 556, 640
 McKenzie Donald F., 596
 McKenzie Lionel A., 206
 McKitterick David, 596, 599
 McLeod Hugh, 1130
 McNeil Peter, 615

- Medea, 769
 Medici, famiglia, 75, 356
 Medici Alessandro de', duca di Firenze, 961
 Medici Antonio de', 1230
 Medici Caterina de', regina di Francia, 880
 Medici Cosimo I de', duca di Toscana, 190, 961
 Medici Cosimo II de', granduca di Toscana, 675
 Medici Cosimo di Giovanni de', detto il Vecchio, 119, 356, 435
 Medici Leopoldo de', 534
 Medici Lorenzo de', detto il Vecchio, 432
 Medici Lorenzo di Pierfrancesco de', 388, 437
 Medici Lorenzo di Piero di Cosimo de', detto il Magnifico, 327, 1055
 Megabizo, satrapo persiano, 585
 Meijer Lodewijk (o Meyer Lodovijk), 1034, 1216
 Meinecke Friedrich, 958, 960
 Melandri Enzo, 375
 Melantone Filippo (Philipp Melancthon), 76-7, 171-2, 295, 737, 1070
 Melchionda Mario, 1283
 Melisso, 865
 Ménage Gilles, 1134
 Mende Matthias, 68-9
 Mendelssohn Moses, 465
 Menedemo (Menedemus), 1251
 Menin Marco, 923
 Menozzi Daniele, 347
 Mercati Michele, 411
 Mercatore Gerardo (Gerhard Kremer), 671, 1189, 1191, 1193
 Merchant Carolyn, 26
 Mercier Jean, 224
 Mercier Louis-Sébastien, 999
 Mercurio, 285, 391, 484, 568, 1185-7, 1288
 Merian Matthäus, 419
 Meriggi Marco, 460
 Merk Georges, 1046
 Merlo Maurizio, 168, 883
 Meroi Fabrizio, 1183
 Mersenne Marin, 47, 50, 53, 55, 216, 513, 953, 1027
 Merula Giorgio (Giorgio Merlani), 358
 Merzario Raul, 460
 Meslier Jean, 92
 Mesmer Franz Anton, 662
 Mesmes Henri de, 1104
 Mesnard Philippe, 1183
 Messer Leon (Dawid ben Yehudá Messer Leon), 117
 Messineo Francesco, 198
 Metastasio Pietro, 834
 Metis, 562
 Mewe William, 636
 Mexía Pedro, 482
 Michaud-Quantin Pierre, 178, 795
 Michelangelo Buonarroti, cfr. *Buonarroti Michelangelo*
 Michele, arcangelo, 34
 Michele Cerulario, 170
 Michele di Efeso, 610
 Michelet Jules, 336
 Micheli Gianni, 624
 Micraelius Johannes, 81, 1038
 Miegge Mario, 77
 Miglietti Sara, 24
 Migliorini Bruno, 81
 Mignini Filippo, 520
 Milanese Marica, 1189
 Miletto Marco Nicola, 201
 Milizia Francesco, 394
 Mill John Stuart, 31
 Millar John, 1021
 Milner Max, 495

- Milton John, 34, 546, 882, 1301
 Mindus Patricia, 159
 Minerbetti Tommaso, 436-7
 Minerva (o Atena), 379, 391, 765, 767,
 771, 1209
 Minois Georges, 539, 1081, 1083-4,
 1088
 Minucio Felice Marco, 1271
 Minuzzi Sabrina, 609
 Mitridate Flavio, 117, 120-1, 127
 Mnemosine, 731, 736
 Moderata Fonte (Modesta Dal Pozzo),
 748
 Moire, 741
 Molière (Jean-Baptiste Poquelin), 636,
 690
 Molina Luis de, 171-2, 199-200
 Molinari Cesare, 151, 1179
 Molinari Jonathan, 169
 Molkho Šelomó, 124-5, 128
 Momigliano Arnaldo, 147-8, 354, 967,
 1097, 1269
 Momo, 284-5, 289, 965, 1045, 1187
 Monaco Davide, 1054
 Monica, santa, 916
 Montagnani Cristina, 824
 Montagu Mary Wortley, 191, 1218
 Montaigne Michel Eyquem, Seigneur
 de, 29, 64, 241-2, 247, 289, 307,
 348, 365, 482-5, 487-91, 508, 513,
 516, 544, 561, 619, 685, 687, 689,
 724, 736, 880, 1045, 1056-7, 1086-
 8, 1107-10, 1197, 1209, 1213, 1253-7,
 1262-3
 Montaleone Carlo, 1087
 Montanari Tomaso, 1176
 Montesquieu, Charles-Louis de Se-
 condat, barone di La Brède e di,
 25, 28-30, 142, 147, 256-7, 259, 464,
 466-7, 580, 958-60, 968, 975-7,
 1049, 1071, 1161, 1262, 1302
 Montorsoli Giovanni Angelo, cfr. *An-
 gelo di Michele*
 Moorhead John, 811
 Mor, 1239
 More Henry, 556-7, 636, 638, 640-62,
 1097, 1158
 Moreau Pierre François, 1237
 Morellet André, 465
 Moretti Gabriella, 824
 Moretti Giampiero, 389, 395, 561, 570-1
 Morfino Vittorio, 205, 972
 Mori Elisabetta, 163
 Mori Gianluca, 84, 515, 1039
 Mori Giuliano, 413
 Mori Massimo, 470
 Morice Juliette, 1252
 Morisi Guerra Anna, 125
 Moro Tommaso (Thomas More), 506,
 830, 1055-6, 1086, 1177, 1235-8,
 1241, 1243
 Morreall John, 1080-1
 Mortier Pierre, 1097
 Mosè, 72, 89, 113, 218, 221, 225, 228, 403,
 510-1, 575-6, 650, 652-4, 989, 1097,
 1180
 Mottu Henry, 74
 Moudarres Andrea, 821
 Moulakis Athanasios, 167
 Moureau François, 1253, 1260
 Mourgues Michel, 1134
 Mugnai Massimo, 1037
 Mugnai Paolo F., 1160
 Muir Edward, 336, 338-40
 Müller Jacob Friedrich, 1135
 Müller-Graupa Edwin, 374
 Münchhausen, Karl Friedrich Hieron-
 ymus, barone di, 1247
 Münster Sebastian, 224, 673
 Müntzer Thomas, 76-7
 Muralt Beat Ludwig von, 145
 Muratori Ludovico Antonio, 619
 Murdoch John E., 551

- Murphy James J., 1061
 Murray Charles, 760
 Muse, 306, 568, 731
 Museo, 803
 Musil Robert, 384
 Mussato Albertino, 431
 Muzzarelli Maria Giuseppina, 615, 620
 Myers W. David, 180

 Nabucodonosor, 310
 Nachtomy Ohad, 559
 Nadler Steven, 89, 545
 Nagel Thomas, 754
 Nahmanide Mošé, 116
 Napoleone I Bonaparte, imperatore
 dei francesi, 910-1
 Narciso, 497-8, 503
 Nardi Bruno, 606
 Nas Johannes, 171
 Naudé Gabriel, 64, 84, 91, 217, 290,
 514, 516, 1110
 Navagero Andrea, 417
 Navarra Pietro, 762
 Nazareno, cfr. *Gesù di Nazareth*
 Neale John Ernest Sir, 681
 Nebrija Antonio de, 224
 Nedham Marchamont, 1301
 Negri Salomone, 1218
 Neher André, 73
 Neiman Susan, 156
 Nemesio, 1270
 Nemo, capitano, 1248
 Nergaard Siri, 1211, 1213-4
 Neri di Bicci, 67
 Nerone Claudio Cesare Druso Augu-
 sto Germanico, imperatore, 355,
 437-8
 Nettuno, 806
 Nevola Fabrizio, 341
 Newcastle, marchese di, cfr. *Cavendish*
 William
 Newton Isaac, 77, 79, 322, 465-6, 556,
 636, 639-40, 644, 657, 661-2, 716-
 7, 719, 776, 780, 953, 1039, 1097,
 1193-4, 1228, 1233-4
 Nicandro di Colofone, 766
 Niccoli Niccolò, 356, 404, 431, 433-4
 Niccoli Ottavia, 179, 532, 980
 Niccolò v (Tommaso Parentucelli),
 papa, 435, 1041
 Niccolò da Cusa (Nikolaus Chrypffs o
 Krebs von Cues), 106, 168-70, 211-
 2, 220, 269, 271, 281, 348, 504, 520,
 524, 552-3, 693-5, 709-11, 734-5,
 866-8, 895, 947-8, 1035-6, 1054-5,
 1141-2, 1145, 1149, 1190, 1279
 Niceron Jean-François, 1019, 1027
 Nicodemo, 283
 Nicole Pierre, 1035, 1037
 Niebuhr Karl Paul Reinhold, 1269
 Nietzsche Friedrich W., 203, 223, 336,
 398, 505, 1004, 1023, 1091, 1248
 Niewöhner Friedrich, 82
 Nifo Agostino, 265, 605-11
 Nizolio Mario, 304-5
 Nocentini Lucia, 172
 Noè, 791, 1047, 1196
 Noiriel Gérard, 460
 Nonnen Johann Heinrich, 157
 Norbrook David, 975, 1190
 North Douglass C., 1009
 Notker Balbulus, 1083
 Novalis (Friedrich Leopold von Hard-
 enberg), 238, 954
 Nucci Matteo, 915
 Numa Pompilio, 959
 Numai Cristoforo, 123
 Nunziante Antonio-Maria, 1309
 Nuovo Angela, 599
 Nussbaum Martha, 925, 1313
 Nutton Vivian, 185, 188-9

 Oakley Francis, 551
 Oceanina, 772

- Ochino Bernardino, 293
 Ockham Guglielmo di, cfr. *Guglielmo di Ockham*
 Oddon Marcel, 1179
 Odisseo, cfr. *Ulisse*
 Odzuck Eva, 350
 Oehler-Klein Sigrid, 1046
 Ogige (Ogyges), 1251
 O'Gorman Edmund, 1041
 Ogren Brian, 117, 126
 Oldenburg Henry, 220
 Oldfield Adrian, 1298
 Oldrini Guido, 713
 Olivi Pietro di Giovanni, 1074
 Olschki Leonardo, 831
 Omero, 333, 765-7, 769-70, 916, 1252
 Onorio, 1281
 Orapollo di Nilopoli, 403-8
 Orazio Flacco Quinto, 170
 Orcibal Jean, 1202
 Orco Remirro de (Ramiro de Lorqua), 963
 Ordine Nuccio, 1255
 Orfeo, 119, 349, 405, 803, 1063
 Orgel Stephen, 678
 Origene d'Alessandria, 542-3, 546, 1271-2
 Orione, 219, 509
 Orlando Francesco, 1023
 Orou, 1264
 Orsini Ugolino, 432
 Ortalli Gherardo, 340
 Ortega y Gasset José, 1215-6
 Ortelio Abramo (Abraham Oertel), 1193
 Osimo Bruno, 1210, 1215
 Osnabrugge Marije, 387
 Ospitalario, 1238
 Ossa-Richardson Anthony, 292
 Ossola Carlo, 134
 Osterhammel Jürgen, 1130
 Otane, generale persiano, 585-6
 Ovidio Nasone Publio, 60, 697, 767, 769, 773, 802, 830, 1197
 Ozanam Jacques, 1019
 Ozouf Mona, 335, 992
 Pace Enzo, 1136
 Pacioli Luca, 1013, 1075
 Pade Marianne, 432
 Padovan Maurizio, 614
 Pérez de Castro Juan, 1107
 Pagani Francesca, 727
 Paganini Gianni, 241, 244, 249, 468, 470, 508, 514, 899
 Pagliaro Antonino, 374, 384
 Pagnerre Laurent-Antoine, 957
 Pagnini Sante, 223-4
 Paine Thomas, 1033
 Paladini Alba, 124
 Paleologo Giacomo, 1139
 Paleotti Gabriele, 136-7, 410-1, 1176
 Palingenio Stellato Marcello (Pier Angelo Manzoli), 549-54, 560
 Palinuro, 1236
 Palladio Andrea, 106
 Pallas Peter Simon, 1261
 Pallavicino Pietro Sforza, 570
 Pallotti Donatella, 1184
 Palma Jacopo il Vecchio, 69
 Palmieri Matteo, 344, 567, 746, 878, 1174
 Palumbo Crocco Cristina, 751
 Pan, 870
 Pancino Claudia, 536
 Pandolfini Agnolo, 1181
 Pangle Thomas L., 959
 Panichi Alessio, 963
 Panichi Nicola, 288, 346, 487, 489-90, 736, 1057
 Panigarola Francesco, 1070
 Panimolle Salvatore Alberto, 785
 Panini Paolo, 138
 Panofsky Erwin, 388, 721

- Panormita, Antonio Beccadelli detto, 357
- Pantagruelle, 152
- Pantin Isabelle, 188
- Paoletti Giovanni, 1032
- Paolo v (Camillo Borghese), papa, 35
- Paolo di Middelburg, 567
- Paolo di Tarso, apostolo, 150, 229, 376, 889, 899
- Paolo Veneto, 264
- Paolo Veronese (Paolo Caliarì), 394
- Papuli Giovanni, 262, 264
- Paracelso (Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim), 318, 486, 645, 949
- Parageau Sandrine, 241
- Paravicini Werner, 1253
- Paravicini Bagliani Agostino, 609
- Parel Anthony J., 967
- Parente Fausto, 227
- Parentucelli Tommaso, cfr. *Niccolò v, papa*
- Paresys Isabelle, 614
- Parigi Silvia, 368, 1158
- Parini Giuseppe, 395
- Park Katharine, 241, 1041
- Parker Deborah, 542
- Parmenide di Elea, 865, 894, 1268
- Parodi Massimo, 1269
- Partenio di Nicea, 767
- Parvis Francesco de, 460
- Pascal Blaise, 281-2, 482, 570, 1075-6, 1110, 1161
- Pascale Lucia, 1221
- Pasini Enrico, 167
- Pasquali Giorgio, 770
- Pasquier Étienne, 1110
- Passeron Jean-Claude, 754
- Pasteur Louis, 192, 194
- Pasti Matteo de', 777
- Pastore Stocchi Manlio, 803, 878
- Patault Anne-Marie, 1006
- Patin Charles, 84
- Patin Guy, 84-5, 515
- Patin Robert, 84
- Patrizi Francesco, 404, 544, 550-6, 560, 713-5, 1064-5, 1067, 1287
- Patton Kimberley Christine, 916
- Pauw Cornelius Franciscus de (o Cornelis de Pauw), 1260
- Pawel Grzegorz, 1139
- Payne Mark, 774
- Pecham John, 1012-3
- Pedani Maria Pia, 1218
- Pedretti Carlo, 474, 627
- Pedullà Gabriele, 967
- Peiresc Nicolas-Claude Fabri de, 412-3
- Pelacani Biagio da Parma, 1014
- Pelagio, 172
- Peleo, 802, 1293
- Pélerin Jean, detto il Viator, 1016
- Pelikan Jaroslav, 177
- Pellegrini Marco, 567
- Pellegrini Matteo, 570
- Pellegrini Michele, 538
- Pellew Jill, 748
- Pelling Margaret, 186-7, 192
- Penia, 562
- Penn William, 1244
- Pennington Kenneth, 958
- Pennuto Concetta, 187-8
- Penny Nicholas, 1176
- Pépin Jean, 1038
- Perdrizet Paul, 786-9, 793
- Pereira Galeote, 748
- Pereira Michela, 609
- Pérez Diego, 199
- Perler Dominik, 522
- Pero, 791
- Perosa Alessandro, 416
- Perotti Niccolò, 353, 430, 600, 603
- Perrault Charles, 258, 391, 570, 813, 998-9

- Perrone Compagni Vittoria, 216, 295, 1287, 1289
- Persio Antonio, 389, 564-5, 1155-6
- Pertile Lino, 615
- Peruzzi Enrico, 1274
- Peruzzi Marcella, 610
- Petau Denys, 36-7
- Peterschmitt Luc, 320
- Petersen Erik, 432
- Petoletti Marco, 354
- Petrarca Francesco, 153, 232, 234, 354-6, 388, 398, 432-4, 801-3, 812, 1134, 1175, 1250
- Petronio Ugo, 197
- Petrucchi Aldo, 201
- Petrucchi Armando, 595
- Pettegree Andrew D. M., 596, 598
- Pettit Philip, 245
- Petty William, 1046
- Peucer Kaspar (o Caspar), 293-4, 1191
- Phillips Kim M., 616
- Piaia Gregorio, 169, 171, 1086
- Pianigiani Ottorino, 133, 532
- Piazza Francesca, 343, 345
- Pibrac Guy du Faur de, 962
- Piccolomini Enea Silvio, cfr. *Pio II*
- Pico della Mirandola Giovan Francesco (o Gianfrancesco), 483-5, 487, 488-9, 491, 983, 1034, 1106-7
- Pico della Mirandola Giovanni, 58, 117, 120-4, 126-7, 129-30, 169-70, 223, 292-4, 417, 435, 488, 593, 637, 661, 685, 805-7, 896, 948, 1054-5, 1066, 1108, 1176, 1237, 1288-90
- Pier Damiani, 1268
- Pierini Marco, 536
- Piero della Francesca, 711, 1016, 1019
- Pietrini Sandra, 1179-80
- Pietro (Simone di Giovanni), apostolo, 77, 1105
- Pietro I il Grande, imperatore di Russia, 1177
- Pietro d'Abano, 264, 607-8
- Pietro d'Alvernia, 606-8, 1173
- Pietro Lombardo, 33
- Pietro Martire d'Anghiera, 409, 1043
- Pigna Giovan Battista, 390
- Pignatelli Tommaso, 1239
- Pignoria Lorenzo, 411-3
- Pilarino Jacopo, 191
- Piles Roger de, 391
- Pinel Philippe, 365
- Pio II (Enea Silvio Piccolomini), papa, 434, 506
- Pio IV (Giovanni Angelo Medici di Marignano), papa, 178
- Pio V (Antonio Ghislieri), papa, 34
- Pio VII (Barnaba Chiaramonti), papa, 1128
- Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti), papa, 816
- Pirandello Luigi, 1092-3
- Piranesi Giovanni Battista, 138
- Pirckheimer Willibald, 68
- Piron Sylvain, 1074
- Pirrone di Elide, 1104
- Pisano Nicola, 136
- Piscator, 304
- Pistilli Barbara, 1108
- Pitagora, 119, 405, 710, 767, 842, 1225
- Placanica Augusto, 77, 153-4
- Plantageneto Giovanni, re d'Inghilterra, 590
- Platina, cfr. *Sacchi Bartolomeo*
- Platone, 25-7, 37, 48, 71, 81-2, 99-100, 102, 105, 119, 169, 236, 254, 269, 353, 367-8, 374, 388, 398, 401, 405, 436, 451, 484, 495-501, 562-4, 586-8, 591, 641, 653, 678, 687, 693, 704-6, 708, 731-2, 755, 766, 839, 865, 870, 915, 995, 1017, 1081-3, 1098-9, 1226, 1236, 1240, 1249, 1268, 1270, 1272, 1286-8
- Plauto Tito Maccio, 641

- Plessner Helmuth, 1093
 Pletone Giorgio Gemisto, 233, 668, 710
 Plinio Cecilio Secondo Gaio, detto il Giovane, 415
 Plinio Secondo Gaio, detto il Vecchio, 25, 68, 84, 419, 491, 1176, 1189, 1195, 1226-7
 Plotino, 106, 293, 376, 402-4, 497, 641, 707, 947, 1272
 Pluta Olaf, 82
 Plutarco di Cheronea, 82, 150, 401-2, 484, 768, 772-3, 830, 1093, 1254, 1270
 Plutone, 806
 Po-chia Hsia Ronnie, 1215
 Pocock John G. A., 203-5, 644, 882, 1298, 1300, 1302
 Poggi Stefano, 1262
 Pogliano Claudio, 833, 1050, 1183, 1186
 Poincaré Jules-Henri, 955
 Polibio, 310, 587, 995, 1275, 1277
 Poliziano, Angelo Ambrogini detto il, 302-4, 357-60, 417, 1061, 1063, 1065-7, 1069
 Polonio, 749
 Pombeni Paolo, 817
 Pomian Krzysztof, 241, 309-10, 1271
 Pompeo Faracovi Ornella, 291, 293
 Pomponazzi Pietro, 60-1, 82, 84, 215-6, 264, 295-6, 482, 511, 606, 611, 984-5, 995, 1280
 Pomponio Mela, 1189
 Pon, 1239
 Pontano Giovanni, 291, 344, 442, 506
 Pope Alexander, 421
 Pope-Hennessy John, 1175
 Popkin Richard H., 226, 508, 515, 657-8, 1034, 1109
 Poppi Antonino, 265
 Porfirio, 402, 641, 947, 1083
 Poros, 562
 Porro Pasquale, 1269
 Porter Roy, 815, 1206
 Porzio Simone, 611
 Possevino Antonio, 28-9, 81, 565, 600
 Postel Guillaume, 125-6, 128-9, 1192
 Postigliola Alberto, 470
 Pothier Robert-Joseph, 198, 201
 Pouillon Fernand, 615
 Pound Ezra, 378
 Pourchot Edmond, 1134
 Povoio Claudio, 336
 Power Michael, 1073
 Pozzetti Pompilio, 395
 Pozzi Giovanni, 429, 435
 Preti Giulio, 235
 Prévost Antoine François, detto Prévost d'Exiles, 1260
 Prezzo Rosella, 1084
 Priarolo Mariangela, 215, 1137
 Price Russell, 1299-1300
 Procacci Giuliano, 958
 Procaccioli Paolo, 831
 Proclo Licio Diadoco, 404, 641, 707, 709-10, 712, 770, 947, 1017, 1273-4
 Procne, 765-6
 Prodi Paolo, 178-80
 Proietti Omero, 228
 Prometeo, 498, 561, 624, 1288
 Prosperi Adriano, 76, 180-1, 347, 543, 686, 1200
 Proteo, 765, 802, 1054
 Proust Marcel, 1247
 Prudenziò, 898
 pseudo-Alberto Magno, 1290
 pseudo-Dionigi Areopagita, 33, 106, 268
 pseudo-Longino, 258
 pseudo-Petronio, 430
 pseudo-Plutarco, 769
 Pucci Francesco, 1137
 Pucci Giuseppe, 677, 1173

- Pufendorf Samuel von, 144, 173, 201,
1126, 1167
Pugliatti Paola, 1184
Pugliese Nastassja, 522
Pulci Luigi, 822, 824, 826
Pulcini Elena, 519
Pupieno Massimo Marco Clodio, 170
Purdy Moudarres Christiana, 821
Putsch Johannes, 672
Puttenham George, 680
- Quaglioni Diego, 589, 960, 964
Quétel Claude, 363
Quetelet Adolphe, 1078
Quine Willard Van Orman, 893
Quintiliano Marco Fabio, 429, 432,
1061
Quinto Fabio Vibulano, 205
Quondam Amedeo, 680, 1183
- Rabelais François, 152, 301-2, 389, 682,
1086, 1217
Racault Jean-Michel, 1260
Racine Jean, 998-9
Radetti Giorgio, 1059
Raffaele, arcangelo, 34
Raffaello Sanzio, 136, 169, 383, 782,
1017
Raguseo Giorgio, 293
Rahe Paul A., 1300-1
Rahner Hugo, 770
Raimondi Fabio, 879
Raimondi Francesco Paolo, 514
Raimondi Marcantonio, 68-9
Rainsford Charles, 661
Ramelli Agostino, 628
Ramírez de Aguilar Pablo, 459
Ramo Pietro (Pierre de la Ramée), 300,
305, 712-3, 737, 778-9, 1067
Randall John Herman, 261
Rao Anna Maria, 470
Raphael Lutz, 817
- Raskin Victor, 1080
Raspe Rudolf E., 1247
Rathé Alice, 136
Ratzel Friedrich, 30
Rau Susan, 341
Raulet Gérard, 94
Rawls John, 755, 761
Ray John, 143-4
Raynal Guillame-Thomas-François,
1260, 1264
Raynaud Théophile, 482
Réau Louis, 788-9
Rebillard Éric, 888
Recanati Menahém ben Binyamín da,
116, 125, 127-8
Redi Francesco, 1311
Reeve Michael D., 354, 356, 432
Reeves Marjorie, 75
Régent-Susini Anne, 1027
Regiomontano (Johann Müller), 675
Regius Henricus, 47-8
Regoliosi Mariangela, 357-8
Reid Jasper, 556, 644, 658
Reimarus Hermann Samuel, 229
Reinhard Lorenz, 1135
Rembrandt (Harmenszoon van Rijn
Rembrandt), 382
Remotti Francesco, 462
Renan Ernest, 229
René d'Illiers, 507
Renzo, 626
Repton Humphrey, 422
Residori Matteo, 829
Reuchlin Johannes, 35, 122-4, 126-9,
131, 224
Reusch Johannes, 304
Re'uveni Dawíd, 125
Reynolds Joshua, 394
Reynolds Leighton D., 353,
Rheticus Georg Joachim, 1226-7
Riccardo III Plantageneto, re d'Inghil-
terra, 685-6

- Ricci Agostino, 123
 Ricci Matteo, 748
 Ricci Paolo, 123, 126
 Ricci Saverio, 1057, 1238, 1295
 Ricci Vincenzo, 409
 Riccucci Marina, 896
 Richardson Catherine, 681
 Richardson Samuel, 546
 Richelieu Armand-Jean Du Plessis de,
 173, 513, 1239, 1243
 Ricoeur Paul, 73, 93, 505
 Riedel Manfred, 309
 Riegl Alois, 375, 377-8
 Riello Giorgio, 614-6
 Righi Laura, 616
 Rigoni Mario Andrea, 404
 Rilke Rainer Maria, 33
 Rinaldi Michele, 291, 294
 Ringelberg Ioachim, 305
 Ripa Cesare, 135, 138-9, 170, 193, 289,
 292, 389-90, 409
 Risse Wilhelm, 261
 Ritschl Albrecht, 34
 Ritter Joachim, 309
 Rivoletti Christian, 674, 831
 Rizzo Silvia, 353, 355-6, 358
 Roberto d'Angiò, 251
 Robertson William, 142
 Roche Daniel, 465
 Rodolfo II d'Asburgo, imperatore del
 Sacro Romano Impero, 439
 Roederer Pierre-Louis, 910
 Rollin Charles, 1134
 Rollo Antonio, 354
 Romano Antonella, 888
 Romein Jan, 1041
 Romeo Giovanni, 180
 Romilly Jean Edmé, 1206
 Romolo, 575-6
 Ronchi Rocco, 500
 Rooden Peter T. van, 225
 Rorario Girolamo, 64-5, 484
 Rosa Salvator, 135, 390
 Roscio Gallo Quinto, 1182
 Roscioni Lisa, 363
 Rosenberg Charles E., 193
 Rosenblum Nancy L., 206, 209
 Rosenkranz Karl, 112
 Rosenthal Jean-Laurent, 1009
 Rosenthal Michael A., 1204
 Rosenwein Barbara H., 339
 Rosmini Antonio, 42, 44-5
 Rospoche Massimo, 601
 Rosselli Cosimo, 1186
 Rosselli Francesco, 671
 Rossi Carlo de', 135
 Rossi Maria Clara, 538
 Rossi Massimiliano, 542
 Rossi Paolo, 317, 319-20, 629, 737, 779,
 1036, 1186, 1241-2, 1274
 Rossini Gioachino, 141
 Rostow Walt Whitman, 817
 Rothe Richard, 1128-9
 Rothmann Christoph, 552
 Rotondò Antonio, 600-1, 1056, 1205-6
 Roudinesco Élisabeth, 363
 Rousseau Jean-Jacques, 144, 156-7, 173,
 182, 204, 206-9, 236-7, 311, 338,
 427, 464, 468, 492, 526, 535, 580,
 594, 727-8, 884, 901-10, 912, 922-
 3, 925-6, 931-4, 943, 958-60, 973,
 1030-1, 1165, 1167, 1170, 1262-4,
 1297, 1302-3
 Rousset Jean, 768
 Rubinstein Ruth, 1175
 Rublack Ulinka, 616
 Rucellai Bernardo, 416-7
 Rucellai Cosimo, 319
 Ruderman David B., 117
 Rüdiger Johannes Andreas, 658
 Ruffini Francesco, 1056
 Ruffini Franco, 1179-80
 Ruggero, 333
 Ruggiu François-Joseph, 182
 Ruini Roberto, 168
 Ruisi Manuela, 701

- Runebif Milord, 141
 Ruozzi Gino, 329
 Rusconi Roberto, 178
 Russell Andrew W., 189
 Russo Ilenia, 405, 1058, 1291
 Rutkin H. Darrel, 291
 Rylands Philip, 69
 Rynasiewicz Robert, 640, 657
- Sabbadini Remigio, 356, 430
 Sabban Françoise, 614
 Sabbatino Pasquale, 772-3
 Sabellico Marcantonio (Marcantonio Coccio), 407
 Sabello, 219
 Sacchetti, famiglia, 421
 Sacchi Bartolomeo, detto il Platina, 745
 Sahlins Peter, 164
 Saint-Pierre Charles-Irénée Castel de, detto l'Abbé de Saint-Pierre, 173, 427, 1000
 Saita Eleonora, 1007
 Sala Juan, 200
 Sala Di Felice Elena, 834
 Salaün Franck, 904, 906-7
 Sallustio Crispo Gaio, 416, 574
 Salomone, 129, 1241-2
 Salsano Fernando, 330
 Salutati Coluccio, 233, 354, 356, 431-4, 439-40, 878
 Salvadori Stefania, 1199
 Salviati, 843-4
 Salviati Lionardo, 429
 Salvucci Pasquale, 493
 Salzberg Rosa, 601
 Samuele, profeta, 228, 656
 Sanchez Francisco, 216, 298
 Sanders Ella Frances, 1219
 Sandifort Eduard, 501
 Sandys John E., 353
 Sanna Manuela, 392, 570, 738
 Santarelli Umberto, 196
- Santayana George, 1248
 Santinelli Cristina, 559, 1217
 Santinello Giovanni, 169, 1134
 Santini Emilio, 745
 Santorini Gian Domenico, 1047
 Sanudi Nicolosa, 616
 Sarpi Paolo, 252, 544, 689-90
 Sarteschi Selene, 331
 Sartori Diana, 98
 Sartori Giovanni Leonardo, 172
 Sasso Gennaro, 21, 1274
 Satana, 34, 40
 Satanasso, 771
 Satta Maria Margherita, 337
 Saturno, 806
 Saul, re di Israele, 656
 Savelli Aurora, 1008
 Savigny Christophle de, 301-3
 Savio Andrea, 339
 Savonarola Girolamo, 75-6, 117, 292, 294, 510, 576, 982-3, 990-1, 1055, 1107, 1110, 1236
 Saxl Fritz, 721
 Sberlati Francesco, 288
 Sbriccoli Mario, 181
 Scaffardi Gian Paolo, 1007
 Scafì Alessandro, 669
 Scala Bartolomeo, 326-8, 1134
 Scalichius de Lika Paulus (Stanislav Pavao Skalić), 305-6
 Scaligero Giulio Cesare, 298, 389, 506
 Scaligero Giuseppe Giusto, 216, 309, 360
 Scapparone Elisabetta, 220, 332, 509, 554, 724, 987, 1291, 1293-4
 Scattola Merio, 350
 Schaff Philip, 177, 638
 Schandeler Jean-Pierre, 909, 1030
 Scheffer Johannes Gerhard, 413
 Schelling Friedrich W.J., 42-3, 111, 238, 954, 1097
 Scherbaum Anna, 68-9
 Schiavone Giuseppe, 1243

- Schiferl Ellen, 793
 Schiller Johann Christoph Friedrich, 111, 238
 Schino Anna Lisa, 217, 290
 Schivelbusch Wolfgang, 817
 Schlegel August Wilhelm von, 238
 Schlegel Friedrich von, 238, 484
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst, 34, 1215
 Schlichting Jonas, 1139
 Schliesser Eric, 323
 Schlögl Rudolf, 1127
 Schlosser Julius von, 378
 Schmidt Jeremy, 724
 Schmidt-Biggemann Wilhelm, 1036
 Schmitt Carl, 383, 426
 Schmitt Jean-Claude, 340
 Schneewind Jerome Borges, 1039
 Schneider Bernd Christian, 1201
 Schneider Ivo, 1076
 Schneider Ulrich J., 598, 602
 Schneiders Werner, 1033
 Schoch Rainer, 68-9
 Scholem Gershom, 114, 127
 Schopenhauer Arthur, 41, 397, 1004, 1251
 Schoppe Kaspar, 83, 512, 1239
 Schott Kaspar, 130, 1019
 Schröder Peter, 350
 Schröder Winfried, 510
 Schultz Franz Albert, 172
 Schulz Juergen, 666
 Schulze Winfried, 182
 Schwalenberg Heinrich, 408
 Schwarzbach Bertram E., 229
 Scichilone Giorgio E. M., 963
 Scoto Eriugena Giovanni, 641-2
 Scott Jonathan, 1300-1
 Scott Robert, 641
 Scribano Emanuela, 36-8, 215, 276, 1137
 Séailles Gabriel, 398
 Sears Elizabeth, 531
 Sebastiani Silvia, 814
 Secchi Pietro, 220, 553, 1054
 Secret François, 118, 123, 126, 128-31
 Securo Francesco da Nardò, 264
 Seidel Menchi Silvana, 531, 534, 897, 1055, 1238
 Semerano Giovanni, 373-4
 Semple Ellen Churchill, 30
 Senault Jean-François, 918
 Seneca Lucio Anneo, 84, 388, 429, 586, 826, 1181, 1235, 1249
 Senellart Michel, 170
 Sennert Daniel, 188
 Senofonte, 586
 Sepúlveda Juan Ginés de, 347, 1044
 Serio Valentina, 724, 735
 Serlio Sebastiano, 416, 419, 1018
 Sermoneta Giuseppe, 118
 Serventi Silvano, 614
 Serveto Michele (Miguel Servet), 1056, 1109, 1199
 Sesto Empirico, 84, 508, 511, 1103
 Settembrini Luigi, 517
 Settimelli Emilio, 399
 Sforza, famiglia, 417
 Sforza Giovanni, 435
 Sgattoni Marco, 1108
 Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 111 conte di, 369, 392, 421, 749, 1089
 Shakespeare William, 364, 635, 681-6, 749
 Shalev Zur, 1191-2, 1198
 Sharpe James, 657
 Sharpe William, 392
 Sharples Robert W., 27
 Sheehan Jonathan, 1077
 Shklar Judith N., 207, 959
 Short Charles, 641
 Sibille, 562, 982
 Sibly Ebenezer, 661
 Sicca Cinzia, 22
 Sidney Algernon, 882, 972, 974-5
 Sieyès Emmanuel Joseph, 944

- Silhon Jean de, 51
 Silva Ercole, 422
 Silvestrini Gabriella, 173, 208
 Simancas Diego de, 347
 Simmel Georg, 384, 519, 528, 616
 Simon Herbert Alexander, 1040
 Simon József, 511
 Simon Richard, 226-7, 229
 Simonazzi Mauro, 724
 Simoncini Stefano, 285
 Simone, 122
 Simoninis Fanton Locatellus de (Simonin Zuanne Locatello), 460
 Simonutti Luisa, 1139, 1214, 1218-9
 Simplicio, 320, 843
 Sin, 1239
 Sinesio di Cirene, 483, 542, 649, 1272
 Sini Carlo, 497, 501
 Siorvanes Lucas, 642
 Sirven Pierre-Paul, 1206
 Sissa Giulia, 774
 Sisto v (Felice di Peretto), papa, 297
 Sitzia Francesco, 1007
 Skinner Quentin, 204-5, 584, 592, 798, 881, 1299-1300
 Slotte Michael, 928
 Slowik Edward, 556
 Smith Adam, 484, 489-90, 525-7, 620, 885-6, 1002-3, 1063-4, 1066-8
 Smith George E., 322
 Smith Mark, 341
 Smith Nigel, 647
 Snowden Frank, 194
 Snyder Jon R., 287-8
 Soberanes Fernández José Luis, 459
 Socrate, 26, 212, 482, 488, 562, 682, 705, 766, 894, 915, 1081-3
 Soderini Pietro, 417
 Sofocle, 81, 150
 Soldani Jacopo, 153
 Solis y Rivadeneyra Antonio, 409
 Solway Susan, 788
 Sombart Werner, 617, 1009
 Sommer Antje, 1046
 Sommer Marianne, 1190
 Sonne Isaia, 128
 Sorel Charles, 303
 Soto Domingo de, 1073
 Soto Kloss Eduardo, 198
 Sozzini Fausto, 214, 1034
 Sozzini Lelio, 1034, 1056
 Spade Paul Vincent, 894
 Spallanzani Lazzaro, 1261-2
 Spallanzani Mariafranca, 899, 1259
 Spangerberg Johannes, 737
 Sparling Robert Alan, 203-4, 206
 Sparrow John, 647
 Spaventa Bertrando, 377
 Specht Rainer, 521
 Spector Céline, 975
 Speer Andreas, 551
 Spender Stephen, 182
 Speranzi David, 356
 Sperelli Alessandro, 899
 Speroni Sperone, 535, 896, 1103, 1213
 Spierenburg Pieter, 336
 Spini Giorgio, 514
 Spinosa Giacinta, 1038
 Spinoza Baruch, 77, 85, 87-92, 167, 204, 215, 220-2, 225-9, 236, 243-4, 276-8, 350, 426, 449, 468, 482-3, 516, 521-2, 545, 558-9, 636, 644, 692, 882-3, 942, 951-3, 968, 972-5, 987-90, 1034, 1037-9, 1111, 1140, 1148-9, 1164, 1170-1, 1203-5, 1216-7, 1308
 Spinozzi Paola, 830
 Spitzer Leo, 24, 1046
 Sprat Thomas, 1134
 Stabile Giorgio, 321
 Stacey Peter, 591
 Stadter Philip A., 356
 Staël-Holstein, Anne-Louise-Germaine

- Necker, baronessa di (Madame de Staël), 397, 901, 910-1
- Stagl Justin, 1252
- Starobinski Jean, 182, 721, 728, 901, 912, 992, 1057
- Stearns Justin K., 187
- Stein Kokin Daniel, 124
- Steiner George, 1217
- Steinhöwel Heinrich, 326
- Stenone Niccolò, 1196
- Sternberger Dolf, 960, 962
- Stigliani Tommaso, 830
- Stirnmann Julia Mia, 1189, 1193
- Stoboe, 769
- Stoffels Eugène, 42
- Stoichita Victor I., 500-1
- Stokes Adrian, 379
- Strabone, 668, 767, 1189
- Stracca Benvenuto, 196
- Stratton Hawley John, 916
- Strätz Hans Wolfgang, 1125
- Straube Paul, 510
- Strauss David Friedrich, 229
- Strauss Leo, 84, 903, 925, 928
- Strohmaier Gotthard, 187
- Strong Roy, 678
- Stroud Barry, 323
- Strozzi Clarissa, 534
- Stryk Samuel, 201
- Sturlese Rita, 1185
- Sturm Johann Christoph, 1135
- Suárez Francisco, 35-7, 87, 274, 520-1
- Suárez-Nani Tiziana, 33
- Suggi Andrea, 1059
- Suisse Noémie, 399
- Sullivan William P., 1006
- Sulpicio Giovanni Antonio, detto Sulpicio da Veroli, 626
- Sulzer Johann Georg, 394
- Sustermans Giusto (Justus Sustermans), 534
- Swedenborg Emanuel, 40, 79, 658-9, 661-2
- Sydenham Thomas, 191
- Szreter Simon, 460
- Tacito Publio Cornelio, 25, 254, 402
- Taegio Bartolomeo, 418
- Taglia Angelica, 343
- Tagliapietra Andrea, 71, 74, 79, 156, 1083
- Taine Hippolyte Adolphe, 30-1
- Talentoni Giovanni, 153
- Talon Omer, 1067
- Tantalo, 491
- Tanzini Lorenzo, 161
- Tarquinius, 845
- Tartaglia Niccolò, 1075
- Tassi Ivan, 182
- Tasso Torquato, 687-8, 826-7, 829-30
- Tassoni Alessandro, 812, 998
- Tatarkiewicz Władysław, 105
- Taubes Jacob, 74
- Tavernier Jean-Baptiste, 1218
- Taviani Ferdinando, 1184
- Tavormina M. Teresa, 609
- Taylor Charles, 1131
- Tedeschi Gennaro, 402
- Tedoldi Leonida, 162
- Tega Walter, 305, 1037
- Telesio Bernardino, 48, 54, 61, 564, 698, 873, 949, 1120, 1142-4, 1146, 1149, 1156-7, 1238, 1308
- Tempier Étienne, 551
- Temple William, 413
- Tenenti Alberto, 960, 962, 965
- Tennemann Wilhelm Gottlieb, 1128
- Tentler Thomas N., 178
- Teodoreto di Cirro, 1271
- Teofrasto, 25, 146, 417, 419
- Tereo, 765
- Terpstra Nicholas, 888
- Terracciano Pasquale, 170, 542-4
- Terrarossa Vitale, 171
- Tertulliano Quinto Settimio, 1272
- Tesauro Emanuele, 154, 287, 570

- Tessicini Dario, 821, 1228
 Testera Jacobo de, 410
 Testi Massetani Paola, 327
 Teti, 331, 802, 1293
 Teumessa, 765
 Thaumaste, 302
 Thern Tanja, 1193
 Thévenin Pierre, 1007
 Thiel Udo, 522
 Thomas Emily, 556
 Thomas Robert Paul, 1009
 Thomas Yan, 457-8
 Thomasius Christian, 465, 1033, 1135
 Thomassin Louis, 1134
 Thompson John J., 241
 Thompson Michael J., 1303
 Thou Jacques-Auguste de, 85, 216
 Thumiger Chiara, 765
 Tiepolo Giambattista, 138
 Timoni Emanuele, 191
 Timpanaro Sebastiano, 360, 517
 Timpler Clemens, 304
 Tindal Matthew, 466
 Tinland Franck, 903
 Tino di Camaino, 791
 Tintori Gianpiero, 614
 Tirinnanzi Nicoletta, 484, 490, 504, 872, 1293
 Tirosch-Rothschild Hava, 117
 Tixier de Ravisi Jean (Ioannes Ravisius Textor), 482
 Tiziano Vecellio, 534
 Tocqueville Alexis de, 41-2
 Toffanin Giuseppe, 379
 Toland John, 92, 466, 749, 1034, 1244
 Tolomeo II Filadelfo, re d'Egitto, 626
 Tolomeo Claudio, 24-5, 216, 291-3, 319, 607, 668-9, 1189-90
 Tolstoj Lev Nikolaevič, 398
 Tomeo Leonico, 407, 608
 Tomitano Bernardino, 1063
 Tommaseo Niccolò, 24, 133, 396, 455
 Tommaso d'Aquino, 33, 37-8, 44, 57, 86, 89, 151, 167, 169, 234, 291, 316, 347, 446, 456, 542, 553-4, 556, 638, 693, 698, 865-6, 870, 877-8, 917, 939, 947, 982-3, 1043, 1173, 1268-9, 1271, 1307
 Tongiorgi Tomasi Lucia, 417, 420
 Torlasco Maria Rosa, 395
 Torliano Giovanni, 144
 Torquato Tito Manlio Imperioso, cfr. *Manlio Imperioso Torquato Tito*
 Torrentius Laevinus (Lieven van der Beke), 1134
 Tortarolo Edoardo, 470, 1127, 1130
 Tortelli Giovanni, 429-30
 Torzini Roberto, 1055
 Toscanella Orazio, 1070
 Toscanelli Paolo dal Pozzo, 824
 Toschi Domenico, 197
 Tosel André, 94
 Tosi Brandi Elisa, 614
 Toto Francesco, 904
 Tournefort Joseph Pitton de, 1261
 Tournier Michel, 97-8
 Toussaint Stéphane, 437
 Tozzini Cinzia, 295
 Trampus Antonio, 165
 Trapezunzio Giorgio, cfr. *Giorgio da Trebisonda*
 Traversari Ambrogio, 434, 866
 Trevor Douglas, 724
 Trinkaus Charles, 802
 Trittolemo, 431, 439
 Troeltsch Ernst, 34, 1136
 Tröger Ursula, 437
 Tschannen Olivier, 1131
 Tucidide, 150, 185
 Turchetti Mario, 172, 1056, 1201
 Turgot Anne-Robert-Jacques, 312, 1002-3, 1021, 1027-9
 Turmair Johann Georg, cfr. *Giovanni Aventino*
 Turner Bryan S., 160
 Turner Victor W., 338

- Turrini Miriam, 179-80
 Tyacke Nicholas, 1203
- Ubaldi Baldo degli, 1006
 Ulbrich Claudia, 182
 Ulisse (o Odisseo), 561, 765, 767-73,
 803, 822-3, 828-9, 1236, 1248, 1250
 Ullman Berthold L., 356
 Ullmann Walter, 878
 Uranio Martino (Martin Preninger),
 326
 Urano, 731
 Urbano VIII (Maffeo Barberini), papa,
 297, 1239
 Ustorf Werner, 1130
 Utens Giusto (Iustus van Utens), 417
 Utopo, 1237
- Vaccari Pietro, 1007
 Valadés Diego, 409
 Valagussa Francesco, 501
 Valeri Valerio, 336-7
 Valeriano Pierio (Giovan Pietro dalle
 Fosse), 407-8
 Valeriano Urbano, 405
 Valerio Massimo, 791
 Valerio Vladimiro, 676
 Valéry Paul, 398
 Valignano Alessandro, 748
 Valla Giorgio, 152, 407
 Valla Lorenzo, 224, 227, 354-5, 357-8,
 360, 380, 405, 430, 717, 778, 1085,
 1134, 1175
 Valletta Giuseppe, 1134
 Vallini Cristina, 562
 Vallisneri Antonio, 1311
 Valls Andrew, 1051
 Valturio Roberto, 625
 Van Delft Louis, 501
 Van Den Abbeele Georges, 1254
 Vane Henry, 919, 1301
 van Eijnatten Joris, 818
- van Gelderen Martin, 592
 van Gennep Arnold, 337, 786
 Van Belmont Francesco Mercurio
 (Franciscus Mercurius Van Hel-
 mont), 644
 Van Belmont Giovanni Battista (Jan
 Baptist Van Belmont), 644
 Vanini Giulio Cesare, 48, 63, 83-4, 217-
 9, 514-6, 985, 1110
 Vannozzi Bonifacio, 287
 Vaquero Piñeiro Manuel, 1008
 Varchi Benedetto, 135, 389, 429, 475-7
 Varrone Marco Terenzio, 186, 353, 388,
 430, 808
 Vârvaro Alberto, 378
 Vasari Giorgio, 69-70, 135-7, 381, 387,
 475-7, 567-8, 812, 1173
 Vasiliu Anca, 498, 500
 Vasoli Cesare, 75, 120, 261, 300, 404-5,
 737, 965, 1036, 1054, 1059, 1286
 Vatier Antoine, 53
 Vattel Emmeric de, 426
 Vatter Miguel, 967
 Vattimo Gianni, 106, 398
 Vauchez André, 1271
 Vaughan Thomas, 643, 645, 655, 662
 Veca Salvatore, 101, 470
 Vecchi Paolo Maria, 1006
 Vegetti Mario, 186, 497
 Vegezio Publio Flavio Renato, 186
 Veggente di Patmos, 75, 154
 Vellutello Alessandro, 542
 Venerdi, 96
 Venere, 502, 565, 867
 Veneri Toni, 668
 Ventura Avanzinelli Milka, 119
 Ventura Piero, 163
 Venturelli Vittorio, 605, 610-1
 Venturi Franco, 310, 469
 Venuti Lawrence, 1216
 Veranzio Fausto, 628
 Verga Marcello, 148, 163-4
 Vergara Camila, 205

- Vergerio Pier Paolo, 435, 533, 1137
 Vermeer Jan, 1193
 Verne Jules, 1262
 Vernia Nicoletto, 265
 Vernier Jean-Marie, 33
 Veronese Paolo, cfr. *Paolo Veronese*
 Verri Alessandro, 238, 465
 Verri Pietro, 238, 465
 Vesalio Andrea (Andreas van Wesel),
 501
 Vespucci Agostino, 287
 Vespucci Amerigo, 76, 826, 1041-2,
 1190, 1197, 1235
 Vettori Francesco, 329
 Vezzosi Elisabetta, 165
 Vico Giambattista, 100-2, 254-6, 281,
 349, 392-3, 413, 465, 570-1, 579,
 619, 737-8, 809, 937-9, 1097
 Vignetta, 535
 Villani Giovanni, 251-2, 844
 Villari Pasquale, 76
 Villari Rosario, 284, 686, 690
 Villemandy Pierre de, 1135
 Vingerhoets Ad, 915
 Vinnen Arnold, 200
 Vinta Belisario, 1227
 Viola Francesco, 172
 Virgilio Marone Publio, 624, 802, 826,
 830, 868, 995, 1249
 Viroli Maurizio, 204-5
 Visentin Stefano, 879, 881, 1139
 Vitale Errico, 695
 Vitellione (Erazmus Ciolek Witelo),
 1012-3
 Vitoria Francisco de, 347, 424-5, 1044
 Vitruvio Marco Pollione, 25, 626, 1017-
 8, 1179
 Vittorino da Feltre (Vittorino de'
 Rambaldoni), 325
 Vives Juan Luis, 567
 Vivoli Carlo, 164
 Voegelin Eric, 100
 Voetius (Gijsbert Voet), 55, 1117
 Vogel Klaus A., 1189-90, 1192, 1194,
 1197
 Volante Raffaele, 196
 Volmar Marcus, 81
 Volney Constantin-François de Chas-
 sebœuf, comte de, 30, 1000, 1024,
 1026
 Volpilhac-Auger Catherine, 975
 Voltaire, Arouet François-Marie detto,
 79, 88, 142, 145, 148, 156-7, 222,
 229, 236, 258-9, 310-11, 464, 466-
 7, 516, 546, 620, 636-7, 726, 776,
 943, 992, 1000, 1022-3, 1030, 1034,
 1049-51, 1133, 1135-6, 1140, 1161,
 1206, 1259, 1262
 Vorgrimler Herbert, 539
 Voss Gerhard Johann (o Vossius), 808,
 811, 1135
 Vovelle Michel, 992
 Vredeman de Vries Johann, 419
 Wagner Richard, 398
 Wahrman Dror, 1077
 Walde Alois, 373
 Waldron Jeremy, 593
 Waldseemüller Martin, 669, 1016, 1193
 Walker Daniel Pickering, 539, 546
 Wallace William A., 266
 Walsham Alexandra, 686
 Warburg Aby, 270, 801, 809
 Warburton William, 1000
 Ward Richard, 643, 655
 Warde Paul, 26
 Weber Max, 519, 1131, 1136
 Webster John, 656-7
 Weeks Andrew, 646
 Weil Gérard E., 124, 225
 Weill Georges, 126
 Weir Todd H., 1130
 Weishaupt Adam, 1001
 Welch Evelyn, 617
 Wellhausen Julius, 229-30
 Welu James A., 1193

- Werner Ernst, 74
 Werner Johann, 675
 Whiston William, 78, 155
 Widmanstädter Johann Albrecht (o
 Widmanstadt), 128
 Wieland Christoph Martin, 1001
 Wiese Bernd, 1194
 Wilkinson Robert J., 124-5, 127-8
 Willaime Jean-Paul, 1132
 Williams George Huntston, 890
 Williams Raymond, 21, 23
 Williams Roger, 1202
 Willis Peter, 422
 Wilson Nigel G., 353
 Wind Edgar, 504
 Winstanley Gerrard, 546
 Wirszubski Chaim, 117, 120-1, 127
 Witt Johan de, 1203
 Wittgenstein Ludwig J., 752
 Wittkower Rudolf, 407
 Wolf Friedrich A., 353, 360
 Wolfenstein Martha, 31
 Wolff Christian, 86, 172, 237, 465
 Wölfflin Heinrich, 382-3
 Wolzogen Johannes L., 1139
 Wood Neal, 974
 Woodward David, 665-6, 672
 Wootton David, 514
 Worden Blair, 1298
 Wortley Montagu Mary, 191, 1218

 Yagél Avrahám, 117, 126-7
 Yamane David, 1131
 Yarnall Judith, 768
 Yates Frances Amelia, 130, 735, 1185
 Yorick, 683
 Young Edward, 392
 Young Michael, 741, 751-2, 755, 758-61

 Zabarella Francesco, 431
 Zabarella Giacomo (o Jacopo), 265,
 1036
 Zaccaria, profeta, 253
 Zagorin Perez, 287
 Zagrean Radu, 1299
 Zahn-Harnack Agnes von, 34
 Zaltieri Bolognino, 808
 Zambelli Paola, 123, 292
 Zamponi Stefano, 356
 Zanchi Girolamo, 34
 Zanco Elena, 404
 Zanini Adelino, 886
 Zanzi Luigi, 967
 Zara Antonio, 28
 Zarka Yves-Charles, 519
 Zatelli Ida, 119
 Zatti Sergio, 821, 826
 Zedelmaier Helmut, 597-8
 Zedler Johann H., 309, 599, 602
 Zefiriele, angelo, 126
 Zenone di Elea, 558, 894, 1270
 Zerubavel Eviatar, 339
 Zetzl James E. G., 353
 Zeus, 562, 765, 807
 Zevi Bruno, 376
 Zgoll Christian, 765
 Zilberstein Anya, 29
 Zilsel Edgar, 389
 Zimara Marcantonio, 61, 264
 Zimbardo Philip, 23
 Zissos Andrew, 774
 Zonghetti Claudia, 1222
 Zoroastro, 119, 403
 Zorzi Francesco, 123, 125-9
 Zucal Silvano, 33
 Zuccari Federico, 138
 Zumthor Paul, 666, 672
 Zwinger Theodor, 1252

