

MITI FILOSOFICI E MIRAGGI STORIOGRAFICI

CARLO BORGHERO*

Abstract: The author addresses the nature and functions of some historiographical categories, showing their problematic application to philosophical currents and historical periodizations. By considering some cases of study in the history of modern philosophy, it is shown how the excessive expansion of such categories has made them useless as working tools, and has generated and nurtured philosophical mythologies and historiographical legends. Nonetheless, such mythologies and legends constitute an important field of investigation for historians of philosophy.

Keywords: Modern philosophy; historiographical categories; philosophical myths; historiographical legends.

English title: *Philosophical Myths and Historiographical Mirages*

1. Una questione di ontologia

Per dare un certo tono alla discussione sulla storiografia filosofica si potrebbe incominciare da una questione filosoficamente ‘pesante’: qual è la natura ontologica delle categorie storiografiche? Ovvero, che tipo di oggetti sono? Proviamo a elencare oggetti diversi, ma tutti attinenti, per esempio, alla filosofia moderna: cosa mettiamo dunque nel periodo compreso tra il Rinascimento e Kant? Ci saranno sicuramente nomi individuali di personaggi reali, quelli almeno che consideriamo ‘filosofi’ (Ficino, Pomponazzi, Montaigne, Descartes, Malebranche, Spinoza, Locke, Newton, Leibniz, Wolff, Voltaire, Diderot ecc.), ma anche termini generali con i quali indichiamo correnti filosofiche (platonismo, aristotelismo, scetticismo, libertinismo erudito, cartesianismo, razionali-

* Relazione presentata al Convegno «Presente e futuro, metodi e problemi della storiografia filosofica», Parma, 13-14 novembre 2019.

simo, spinozismo, empirismo, illuminismo radicale ecc.) oppure fasi differenti della modernità, almeno limitatamente a ciò che interessa uno storico della filosofia (Rinascimento, età classica, crisi della coscienza europea, rivoluzione scientifica, illuminismo ecc.).

Se ci pensiamo un attimo, ci appare evidente che la denotazione appropriata del termine rispetto alla cosa si indebolisce quando passiamo dall'elenco degli autori a quello delle correnti filosofiche e ancor più a quello delle periodizzazioni sottili. Cartesio è quella persona lì, nata nel 1596 e morta nel 1650, che ha scritto le *Meditationes* e altre opere a tutti note. Ma le cose si fanno più complicate se prendiamo in considerazione le altre due classi di oggetti. Dunque la prima classe di termini (i nomi dei filosofi) ci è di poco aiuto per illuminarci sulla natura delle categorie e sul loro funzionamento nella storia della filosofia, mentre sembra più utile per i nostri scopi ragionare su alcuni degli oggetti appartenenti alle altre due classi. Intendiamoci: sappiamo tutti che i testi degli autori di cui ricostruiamo e narriamo le dottrine non parlano da soli e richiedono un tasso variabile di intervento da parte dello storico che voglia descriverli e interpretarli, ovviamente previa la ricostruzione della genuinità del testo, dei suoi rapporti con altri testi della tradizione filosofica, nonché di quelli con contesti ravvicinati e sfondi lontani. E sappiamo anche che il corpo delle dottrine di un autore, e a volte persino ogni singolo testo, ha una sua storia che spesso è stato difficile ricostruire. In rapporto a questi fattori, per così dire 'interni' alla storia dell'autore, e a numerose altre condizioni 'esterne', relative al 'carattere' delle diverse epoche, l'immagine dell'autore ha subito variazioni assai notevoli, anche presso il pubblico dei fruitori della filosofia, un numero ristretto ma pur sempre più ampio di quello degli specialisti addetti ai lavori. Quanti diversi Descartes ha conosciuto la cultura francese, pur convenendo tutti gli interpreti che in buona misura, come scris-

se André Glucksmann, «Descartes c'est la France»?¹ Qui voglio semplicemente dire che nel caso delle persone dei filosofi e dei testi da loro scritti il riferimento alle letture che ne faranno altri filosofi, e all'uso di categorie storiografiche da parte degli interpreti, appare più indiretto, anche se sono consapevole della necessità di un esame approfondito della questione, che però vanificherebbe la possibilità di dire in questa sede qualcosa che possa essere seppur provvisoriamente conclusivo rispetto al nostro tema. Meglio dunque volgersi a considerare la natura e le funzioni delle categorie messe in campo dallo storico della filosofia, misurarne l'efficacia esplicativa, segnalarne alcuni effetti distorsivi e mettere in luce l'intreccio (verrebbe da dire la circolarità) tra le essenze (o i fantasmi) della filosofia e le categorie (o i miraggi) della storiografia.

2. Lanterne magiche

Naturalmente si possono trovare numerosi precedenti di questa discussione lungo tutto l'arco della storia della filosofia, tuttavia voglio qui ricordare che a sollevare di recente dubbi consistenti sulla realtà ontologica delle categorie impiegate nella storiografia filosofica è stato un noto studioso francese specialista della prima età moderna, Alain Mothu. In un breve testo pubblicato in internet nel 2010 questi si lasciava andare a una considerazione polemica riguardo al *realismo platonico* delle categorie storiografiche, che finiscono col descrivere cose inesistenti o che lo storico della filosofia fa fatica a trovare. L'osservazione di Mothu traeva spunto da una discussione intorno al libertinismo erudito. Una studiosa aveva pubblicato nel 1989 un libro nel quale contestava in buona sostanza la corrispondenza tra le immagini del libertinismo elaborate dall'apologetica, soprattutto cattolica, e l'esistenza reale di dottrine corri-

1 Cfr. GLUCKSMANN 1987.

spondenti a quelle immagini. Qualcosa di più di un dubbio da parte dell'autrice, perché la sua tesi era che il libertinismo non fosse mai esistito realmente ma fosse soltanto un miraggio degli apologisti, a cui gli studiosi hanno aderito senza sottoporlo a un esame adeguato². Da qui il commento di Mothu sulla potenza di questi oggetti ideali, che pretendono di avere una corrispondenza col reale mentre si rivelano essere soltanto *enti platonici*³.

Senza entrare in una discussione scolastica sulla realtà degli *universali* applicata alle categorie storiografiche, mi permetto di osservare che il problema di come riconoscere i tratti del libertinismo era stato già affrontato da René Pintard, il quale, com'è noto, aveva dato l'impulso decisivo a questi studi con la fondamentale monografia del 1943 sul *Libertinage érudit*⁴. Tracciando nel 1980 un bilancio delle ricerche sul tema, Pintard aveva giustificato con ironia il proprio ruolo di «inquisitore» delle coscienze, dicendo che per poter parlare del libertinismo bisognava costringere gli autori (o, più correttamente i testi degli autori) a confessare la professione di libertinismo che ciascuno di essi aveva negato in pubblico⁵. Una prospettiva di indagine non molto distante dalla «lettura tra le righe» teorizzata da Leo Strauss nel 1941 come l'unica capace di aggirare il problema dell'autocensura cui erano costretti gli autori, sulla quale si è discusso molto anche in anni a noi più vicini⁶. In verità il problema non riguarda soltanto i libertini, ma tutte quelle dottrine e correnti il cui nome è frutto di una *eterodenominazione*, ossia è stato dato dagli avversari con un palese intento polemico e censorio. Era cioè il frutto di una condanna che aveva ripercussioni gravi sul costume e sulle relazioni sociali nonché sui

2 Cfr. GODARD DE DONVILLE 1989.

3 Cfr. MOTHU 2010, § 3.

4 Cfr. PINTARD 1943.

5 Cfr. PINTARD 1980, 136.

6 Ora in STRAUSS 1988, 36. Per la discussione della proposta di Strauss cfr. SKINNER 1969; e MORI 2021.

rapporti col potere religioso e politico. Non erano esattamente tempi di libertà di pensiero e di stampa, perciò è comprensibile che gli accusati intendessero sottrarsi agli effetti di questa minacciosa condanna evitando di autoproclamarsi *libertini* e negando con forza l'accusa. Si tratta dunque di una vicenda che non riguarda soltanto i *libertini*, ma che ha molte analogie con quella di altri pensatori dissidenti e radicali, siano essi *scettici*, *deisti*, *atei* ecc. Come nel caso dei *libertini* nessuno si proclamava tale, se non in pochi casi e con molte limitazioni (frutto di convinzioni sincere o di una sapiente strategia difensiva ora poco importa) miranti a presentare lo scetticismo come propizio al salto nella fede, il deismo come conforme alla sostanza della religione evangelica, l'ateismo come scusabile in virtù della moralità dell'*ateo virtuoso* nei suoi comportamenti pratici. Sicché anche l'immagine dello scettico, del deista e dell'ateo era per lo più costruita a partire dai materiali polemici degli apologeti contemporanei. Un caso molto simile si è ripresentato nelle discussioni storiografiche recenti a proposito della denominazione di *spinozista* sulla quale è stata in massima parte costruita la più potente e fortunata delle recenti categorie storiografiche, quella di *illuminismo radicale*.

Su questi temi sono tornato più volte, anche in anni recenti, e perciò non mi fermo qui⁷. Ma per quel che riguarda la categoria di *libertinismo erudito* mi piace ricordare gli interventi che Tullio Gregory ha fatto ripetutamente sulla questione, sia per correggere l'assimilazione dello storico a un inquisitore delle coscienze, sia per confutare la tesi che i *libertini* siano creazioni dell'apologetica. La risposta di Gregory a Pintard aveva la forza delle cose semplici, in quanto richiamava allo studio delle diverse tradizioni filosofiche e all'esame critico dei testi dei *libertini* per trovare le tracce delle dottrine che gli apologeti li accusavano di professare⁸. In altre parole per ricostruire la *biblio-*

7 Mi permetto di rinviare a BORGHERO 2017.

8 Si veda in particolare GREGORY 1981, e GREGORY 2000.

teca dei libertini. Un compito impegnativo che richiedeva la grande erudizione di un maestro come Gregory, il quale peraltro indicava agli storici la strada da percorrere, senza concessioni a suggestioni inquisitoriali che possono spostare il lavoro dello storico della filosofia al piano inclinato di una deriva psicologica, o tanto meno al gusto dissacrante di *épater la galerie* per conquistare spazi editoriali e cattedre universitarie.

Non ho mai chiesto a Gregory cosa pensasse della realtà ontologica delle categorie storiografiche, ma credo che l'avrei trovato d'accordo sul fatto che queste sono costruzioni intellettuali, concetti funzionali ossia nozioni operative che vengono create per abbracciare e descrivere un insieme di dottrine aventi caratteristiche comuni, coglierne *l'aria di famiglia*, come usa dire. Per questo scopo vengono costruite le categorie storiografiche ed esse funzionano per tutto il tempo in cui adempiono il compito per cui sono state create, cioè finché sono costrutti concettuali ancora validi e utilizzabili da chi se ne serve per descrivere le vicende della filosofia. Ma quando questa funzione viene meno le categorie si trasformano in *lanterne magiche* che danno vita a un suggestivo ma irrealte teatro di ombre.

Preso la sua rivincita su chi aveva ridotto il *libertinage* a un *flatus vocis*, oggi la storiografia filosofica sembra alimentare una nuova fase di studi sul libertinismo, che potremmo definire *iperrealistica*: si vede libertinismo dappertutto e in differenti periodi della filosofia moderna o, meglio, si individua un'unica età libertina che va ininterrottamente dalle ultime propaggini del Rinascimento al pieno dei Lumi, col risultato innanzitutto di fare cadere alcune categorie un tempo assai apprezzate e ora in crisi perché incapaci di giustificare la propria utilità, ma anche di metterne in discussione o modificarne altre tuttora vive e operanti. Ciò che più importa per il nostro discorso è che questa revisione passa sopra differenze notevoli e difficilmente amministrabili.

li all'interno della sola *koiné* libertina. Sotto un unico nome si nascondono realtà assai differenti tra loro. I libertini di Pintard erano degli sconfitti, la retroguardia delle truppe aristoteliche del Rinascimento destinata a essere sopraffatta dalla scienza moderna e dal razionalismo cartesiano che ne esprimeva i fondamenti filosofici. Cosicché il cartesianismo era stato presentato da alcuni teologi contemporanei (Marin Mersenne) e da storici delle idee (Robert Lenoble) come la nuova frontiera dell'apologetica moderna, e l'evidenza dell'interpretazione meccanicistica della realtà era stata opposta al coacervo di dottrine aristoteliche, e non solo, che si esprimevano in un radicalismo indistinto. Un «luogo geometrico della confusione» l'aveva definito Lenoble⁹. I libertini cui pensa la storiografia più recente sono invece i battistrada di una nuova modernità, sottratta alla scienza moderna e alle sue potenzialità apologetiche. E ciò sia che essi opponessero il materialismo filosofico degli antichi al trionfante teismo dei moderni (che si facevano forti dell'appoggio della nuova scienza della natura), sia che agissero in maniera sotterranea durante la stessa rivoluzione scientifica per aggirarla o per radicalizzare lo scontro coi *christian philosophers* esaltando le potenzialità eterodosse di un discorso filosofico alimentato da dottrine metafisiche, restie a essere inquadrare negli schemi matematici e nelle procedure sperimentali del sapere scientifico moderno. Un radicalismo che, attraverso la connessione con gli studi sulla letteratura clandestina, prolunga il libertinismo nell'età dei Lumi e anche dopo¹⁰.

9 LENOBLE 1943, 5.

10 Non è possibile dare conto qui, neppure sommariamente, della imponente produzione scientifica degli ultimi decenni sul libertinismo e sulla letteratura filosofica clandestina, alla quale si deve un apporto significativo al cambiamento dei quadri storiografici della filosofia moderna. Questi studi hanno da tempo loro riviste specialistiche («La Lettre clandestine» fondata nel 1992 da Olivier Bloch e Antony McKenna, e dal 2013, col passaggio all'editore Classiques Garnier, diretta da Pierre-François Moreau e Maria Susana Seguin) nonché collane editoriali dedicate («Libre pensée et littérature clandestine», diretta da Antony McKenna presso l'editore Honoré Champion). Per un orientamento di massima mi limito a indicare: CAVAILLÉ 2007, PAGANINI 2008, BIANCHI 2016. Tra i contributi più recenti cfr. i volumi: BAHIER-PORTE, MOREAU, REGUIG 2017 (con bibliografia degli

È questo un buon esempio di come la medesima categoria storiografica, costruita per individuare i caratteri di una specifica corrente filosofica, almeno grosso modo sufficientemente delineata, possa essere dilatata fino a perdere la sua efficacia euristica. Forse tutti i radicali erano «libertini» per gli apologisti: il termine aveva avuto una sua fortuna nelle dispute filosofiche e religiose della prima modernità e poteva essere usato non solo da Mersenne e da Garasse ma anche, più di un secolo dopo, da Houtteville e Bergier perché i loro lettori erano stati educati a considerare le dottrine così denominate pericolose per la fede. Ciò accadeva anche perché questi lettori, incoraggiati dall'approssimazione voluta e strumentale degli apologisti, non si curavano (o erano privi degli strumenti per farlo) di distinguere tra l'oroscopo delle religioni, il machiavellismo, il relativismo scettico di Montaigne, la dottrina dei preadamiti, il naturalismo di Naudé, l'esegesi testamentaria di Hobbes e di Spinoza, la battaglia di Voltaire contro l'*Infâme*, il pensiero visionario che animava la metafisica della natura di Diderot. Ma lo storico della filosofia deve credere a tutti i fantasmi dell'apologetica anche quando non hanno corrispondenza coi testi?

Prendiamo un esempio diverso che ci permette di introdurre il discorso sull'altra classe di categorie storiografiche, quelle relative alla periodizzazione. Per questo scopo ci è utile la fortunata nozione di «crisi della coscienza europea» introdotta nel linguaggio storiografico da Paul Hazard nel lontano 1935¹¹. Il libro di Hazard aveva avuto un impatto notevole nella periodizzazione della filosofia moderna, rafforzando gli effetti prodotti dagli studi sul

scritti di Antony McKenna); PAGANINI, JACOB, LAURSEN 2020; SACERDOTI 2020. Ma si vedano anche gli articoli di Gianluca Mori sull'attribuzione del *Theophrastus redivivus* a Guy Patin (*Preprint* pubblicati in rete da aprile a luglio 2020, anticipazioni di una monografia sull'argomento): MORI (aprile 2020); MORI (maggio 2020); MORI (giugno 2020); MORI (luglio 2020).

11 Cfr. HAZARD 1935.

libertinismo. Questi avevano indebolito la solidità di quella che nel mondo francese veniva definita *âge classique*, prolungando fin dentro il Seicento la presenza delle «retroguardie del Rinascimento» di cui aveva parlato Pintard. Restava però una lunga stagione, sviluppatasi nel segno del razionalismo cartesiano e delle metafisiche dell'ordine, che dal Seicento si prolungava nel Settecento e lo riassorbiva in un'unica «età cartesiana». Qualcosa di simile faceva da noi Croce quando, in conformità con l'insegnamento di Hegel, affermava che l'Illuminismo era viziato da una forma di razionalismo astratto sostanzialmente «cartesiano». Hazard rompeva l'unità cartesianocentrica della filosofia sei-settecentesca e separava in maniera radicale la filosofia classica del Seicento dalla cultura filosofica dell'Illuminismo, introducendo tra le due una lunga fase di inquietudine degli spiriti, appunto la «crisi della coscienza europea», che avrebbe caratterizzato la transizione della cultura europea dal Seicento al Settecento, occupando l'intero periodo che va dal 1680 al 1715. La proposta di Hazard ha sollevato obiezioni serie, sia perché privilegiava fattori di natura psicologica sia perché avanzava una periodizzazione francoentrica. Sono obiezioni note, sulle quali non intendo ritornare. Quel che mi preme mettere in luce qui è che lo schema storiografico proposto da Hazard è stato largamente accolto e ha dominato per un lungo periodo la storia della filosofia e la storia intellettuale europea del Sei-Settecento, almeno fino alle discussioni recenti sull'Illuminismo radicale. Intendo quello teorizzato da Israel e non la versione di Margaret Jacob che, almeno nella sua prima formulazione, rafforzava la periodizzazione proposta da Hazard¹². Occorrerà infatti aspettare il fondamentale saggio pubblicato da Paul Vernière nel 1985 per avere una demolizione radicale della categoria di «crisi della coscienza europea» costruita cinquant'anni prima¹³.

12 Cfr. ISRAEL 2001; JACOB 1981.

13 Cfr. VERNIÈRE 1985.

Ma intanto cos'era successo? Se Hazard aveva anticipato la fine dell'«età classica», gli studi sul *libertinage érudit* ne avevano ritardato l'inizio. Erano due tendenze assai insidiose per gli schemi tradizionali della storiografia filosofica, delle quali prendeva atto nel 1970 Gerard Schneider, dichiarando che la lunga «età classica», inizialmente identificata con l'intera filosofia seicentesca (se non addirittura con il suo 'prolungamento' in quasi tutto il Settecento) era stata fortemente ridimensionata e doveva ormai considerarsi ridotta ai due decenni centrali del Seicento (1640-1660)¹⁴. Questa duplice tendenza fu confermata dagli studi successivi. Introducendo l'edizione francese di una raccolta di saggi di Tullio Gregory, pubblicata trent'anni dopo, Jean-Robert Armogathe parlerà esplicitamente di una «prima crisi della coscienza europea» che precedeva di un secolo quella individuata da Hazard, venendo a coprire il periodo che va dal 1580 al 1620¹⁵. Contemporaneamente da noi Giuseppe Ricuperati, lo storico che più si è dedicato alla ricostruzione di quell'età e ha fatto un grande uso della categoria di Hazard, preoccupato di difendere il ruolo dei *freethinkers*, a suo avviso sottovalutato da Vernière, proponeva di anticipare di un decennio l'inizio dell'età della «crisi della coscienza europea» per farlo coincidere con la pubblicazione del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza (1670)¹⁶.

La battaglia contro l'età classica cartesiana non veniva ingaggiata soltanto sulle frontiere dei suoi limiti cronologici, perché l'attacco veniva mosso direttamente contro il centro, mettendo in discussione non tanto le metafisiche cartesiane quanto piuttosto il fondamento filosofico che il cartesianismo aveva fornito alla scienza meccanicistica moderna. Lo stesso accade per il newtonianismo. Si sono moltiplicate le letture 'sociologiche' della scienza

14 Cfr. SCHNEIDER 1974, 14-15.

15 Cfr. ARMOGATHE 2000, 1-2.

16 Cfr. RICUPERATI 1999.

newtoniana, poco attente ai suoi contenuti conoscitivi e alla sua innovazione epistemologica, che passano in secondo piano rispetto alle compromissioni metafisiche dell'«ideologia newtoniana»¹⁷. Con l'effetto di costruire un'immagine della cultura sei-settecentesca che ha rimosso la rivoluzione scientifica, riducendola a un ruolo marginale rispetto alle filosofie della crisi che si sono succedute nel corso della filosofia moderna. Una mai interrotta crisi della coscienza europea ha finito per sostituire il nucleo duro del razionalismo cartesiano e della scienza meccanicistica. Sotto questo punto di vista, più che per la plausibilità della sua proposta storiografica, risulta interessante la ridefinizione della «crisi della coscienza europea» fatta da Margareth Jacob nel 1986, appena un anno dopo la demolizione radicale del paradigma di Hazard fatta da Paul Vernière: ora la studiosa statunitense dà una lettura prevalentemente politica della «crisi», che viene a coincidere con la lotta all'assolutismo, dilatandosi fino a coprire l'intero periodo che va dalla prima Rivoluzione inglese a quella francese del 1789¹⁸. Da costruito concettuale che intendeva spiegare la rapida trasformazione del mondo moderno, l'età della crisi della coscienza europea diventava così la connotazione principale, se non esclusiva, di un secolo e mezzo delle vicende politiche e intellettuali della storia europea.

Naturalmente dobbiamo essere grati alle ricerche che hanno movimentato il panorama della filosofia seicentesca e trasformato l'età monolitica del razionalismo cartesiano in un panorama mosso e culturalmente interessante, mettendo in luce la pluralità delle filosofie sei-settecentesche e le origini per così dire 'impure' della scienza meccanicistica, mostrando le relazioni che, da Galileo a Descartes, da Boyle a Newton, essa aveva intrattenuto con presupposti filosofici e religiosi. Tuttavia è innegabile che l'enfasi sulle correnti libertine e clandestine abbia influenzato anche la valutazione del ruolo periodiz-

17 Cfr. soprattutto i lavori di Margaret C. Jacob: JACOB 1976, JACOB 1991.

18 Cfr. JACOB 1986.

zante della stessa rivoluzione scientifica e ci abbia consegnato un Seicento liberato dal dominio esclusivo delle filosofie dell'ordine ma anche privato della sua più importante acquisizione intellettuale, la rivoluzione scientifica. Nelle trame ridisegnate dalla storiografia attenta alle correnti eterodosse e radicali, che gode di una grande fortuna editoriale, il naturalismo del Rinascimento viene a riconnettersi con le metafisiche naturalistiche del Settecento, considerate come una sua eredità variamente interpretata da parte di Toland, Diderot o d'Holbach. Le battaglie in campo aperto degli illuministi vengono ridotte a una funzione sostanzialmente conservatrice e ad esse vengono contrapposti e giudicati con favore i disegni 'rivoluzionari', ma clandestini e marginali, di eruditi, eterodossi religiosi, panteisti, rosacroci e massoni.

Queste narrazioni hanno documentato l'ampia presenza nelle biblioteche private degli scritti clandestini e la loro circolazione negli ambienti dotti e, per più di un verso, sono una delle acquisizioni più importanti degli studi sull'età moderna. Talvolta, però, alcune di esse sembrano perdere il senso della differenza tra la circolazione degli scritti clandestini, per quanto diffusa pur sempre limitata anche per quanto riguarda i testi più noti e importanti, e il numero sterminato delle edizioni degli scritti dei maestri dell'«illuminismo conservatore», nonché della distinzione, anch'essa tutt'altro che marginale, tra coloro i quali, con doppiezza appunto 'libertina', hanno professato privatamente dottrine radicali all'ombra di un potere dal quale erano tollerati e persino 'coccolati', e chi, pur godendo di amicizie e protezioni, ha sfidato apertamente il potere politico e religioso, la censura, il carcere. Questa singolare indifferenza nei confronti della diffusione storica delle dottrine e dei loro effetti intellettuali e politici sembra caratterizzare la ripetuta opposizione tra il *Radical Enlightenment* e il *Conservative Enlightenment* (una sorta di ossimoro creato dalla polemica storiografica). Eppure proprio dagli studi sulla lettera-

tura libertina e clandestina emerge l'invito a tracciare con cautela cesure nette tra 'conservatori' e 'radicali', giacché nel panorama articolato della cultura sei-settecentesca che essi ci hanno restituito non sono rari i casi in cui le due culture si mescolano e anche i 'conservatori' si alimentano di letture radicali e clandestine e non solo per prenderne le distanze. È un dato acquisito da tempo per Voltaire, ma il discorso vale anche per Rousseau¹⁹.

Invece anche all'interno del mondo 'radicale' si assiste a una forzatura, effetto della sottovalutazione di altre eredità eterodosse, anche se diverse da quella spinoziana: si pensi al cartesianismo biologico (la strada da Descartes a Diderot indicata già nel 1953 da Aram Vartanian), agli sviluppi della teoria delle passioni, al vitalismo materialistico dei medici della scuola di Montpellier, alla diffusione del tema lockiano della *thinking matter* anche sul Continente, al tentativo di portare dentro la biologia la dottrina newtoniana dell'attrazione, avviato da Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, cioè dallo scienziato che era apparso in Francia come il più ortodosso esponente della scienza newtoniana e il campione della sua affermazione, ecc. Di recente Jonathan Israel mi ha fatto l'onore di considerarmi, insieme a Giuseppe Ricuperati, un rappresentante dell'interpretazione «negativa» dell'illuminismo radicale, cioè di negarne l'esistenza a differenza di quanti si sono accontentati di rettifiche locali alla sua costruzione²⁰. Ma io non ho mai negato né l'esistenza di correnti radicali né la diffusione dello spinozismo: mi sono limitato a dubitare che il radicalismo filosofico sia interamente riconducibile a Spinoza, perché sono convinto che vi siano appunto altri radicalismi che lo spinozismo – se dobbia-

19 Su Voltaire cfr. i due fascicoli monografici dedicati al tema: *LA LETTRE CLANDESTINE* 2008; e *REVUE VOLTAIRE* 2008. Per Rousseau cfr. ora il saggio di Antony McKenna e di Gianluca Mori, che preparano l'ed. crit. delle *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connaissances de l'homme* (manoscritto filosofico clandestino composto intorno al 1715 e attribuito a Delaube): MCKENNA, MORI 2020.

20 Cfr. ISRAEL 2018.

mo stare attenti all'uso proprio delle categorie e dei termini – non assorbe né esaurisce²¹.

Nell'ultima versione della sua creatura storiografica Israel riconduce persino l'origine intellettuale della Rivoluzione francese all'«illuminismo radicale», cioè al monismo ontologico di Spinoza, con buona pace di Montesquieu, di Voltaire, di Rousseau e di Condorcet²². Sicché la principale eredità dei Lumi non sarebbe né l'elogio e la pratica di una conoscenza ancorata alla scienza sperimentale né il messaggio giuridico e politico liberale, egualitario e cosmopolita, bensì un monismo metafisico più o meno «spinozista». Basterebbe dare un'occhiata ai testi della Restaurazione ottocentesca o, se si preferisce, alle encicliche papali anche più recenti, per rendersi conto che nell'opinione degli anti-illuministi l'eredità dei Lumi e della Rivoluzione è sempre stata legata ai suoi contenuti più 'tradizionali' o, se si preferisce, 'conservatori'. C'è una sorta di simpatetica attenzione che accomuna le pur diverse letture del radicalismo, sia esso libertino, clandestino, spinozista o illuminista, sicuramente alimentata da ricerche serie e faticose, ma che sembra essere approdata a una sorta di *koiné* della cultura radicale e clandestina. Non di rado si ha l'impressione di essere in presenza di un presupposto e non di un risultato dell'impegno storiografico. Quasi ci fosse una sorta di mito filosofico della clandestinità e dell'eterodossia alla ricerca delle conferme della storia, con conseguenze non trascurabili sul piano stesso dell'impegno intellettuale che sorregge queste prospettive di indagine, giacché esse veicolano talvolta un pensiero anti-scientifico, che preferisce i percorsi delle ideologie e delle metafisiche a quelli dell'alleanza tra filosofia e scienza e sovverte la gerarchia pubblico/privato, diffuso/clandestino, nella valutazione dell'influenza dei movimenti culturali del passato.

21 Cfr. BORGHERO 2017, 311-328.

22 Cfr. ISRAEL 2014.

3. Usi descrittivi e usi prescrittivi della storia della filosofia

Ma c'è anche un altro aspetto della discussione sulla crisi della coscienza europea e sul libertinismo che sembra opportuno mettere in luce. Si tratta del dubbio che la persistenza della categoria di «libertinismo», con i mutamenti di contenuto che essa ha subito, non sia sempre il risultato di nuove e specifiche scoperte storiografiche, dalle quali si sono generate interpretazioni innovative del significato originario del termine, ma appaia talvolta come il frutto di un'opzione filosofica relativamente indipendente dai testi. Capita che anche gli storici della filosofia abbiano i loro pregiudizi. Se, pur senza aderire all'immagine hegeliana di Descartes-Colombo scopritore di nuove terre filosofiche, lo storico della filosofia subisce il fascino del primato del cartesianismo nel pensiero moderno, è abbastanza prevedibile che la modernità dell'interprete tenderà a coincidere con la rottura cartesiana degli schemi della tradizione aristotelico-scolastica e che i libertini verranno considerati espressione di una retroguardia destinata a essere sconfitta, per quanto dotta e interessante. Se invece nel corso dei suoi studi sulla modernità lo storico delle idee ha maturato la convinzione della centralità della letteratura clandestina e dell'importanza del suo discorso filosofico radicale (non entriamo qui sulla pluralità delle fonti e delle opzioni di questi scritti), è presumibile che a farne le spese saranno Locke, Newton, Voltaire, d'Alembert, Condorcet e tutti gli esponenti di quello che viene chiamato «illuminismo conservatore».

Gli esempi possono moltiplicarsi agevolmente e attraversano l'intera storia della filosofia. Per restare nell'ambito delle mie competenze, prendiamo il caso di Locke, che ci permette di rendere omaggio a un altro maestro recentemente scomparso, Carlo A. Viano. Nei suoi studi sul filosofo inglese, dalla monografia del 1960 ai contributi sull'individualismo e sulla teoria della

tolleranza del 2005²³, Viano ha messo a nudo lo scarto esistente tra i testi e le leggende, storiografiche e ideologiche, costruite su di essi. Tra queste c'era il mito di Locke «padre del liberalismo» e teorico della «Gloriosa Rivoluzione» del 1688, costruito alla fine dell'Ottocento dalla rassicurante saga *whig*. Alla prova dei testi, e ricollocato nel contesto delle sue vicende intellettuali e politiche, questa immagine a tinte forti si stingeva: gli inediti giovanili, finalmente disponibili, mostravano un'originaria propensione filo-assolutista; il legame con un personaggio ambiguo come Shaftesbury restituiva un Locke radicale e persino rivoluzionario che forniva appoggio teorico e pratico all'insurrezione contro Giacomo II Stuart; il teorico 'laico' della tolleranza era costretto a convivere con un pensatore intriso di cultura religiosa, vicino ai calvinisti e ai dissenzienti. Il lavoro storiografico di Viano era partecipe di un'opera di revisione storiografica che si estendeva al mito della società liberale inglese del Settecento e delle sue forme istituzionali. Un buon risultato della storiografia, verrebbe da dire. Ma la cosa non si ferma qui, perché Viano mostrava anche che le revisioni storiografiche hanno alimentato altre «catene intellettuali» (come egli le chiamava) che hanno sostituito la «saga *whig*»: ognuna di queste aveva il suo Locke, di volta in volta centrale o periferico rispetto al tema individuato come dominante dalla prospettiva ideologica che ispirava la rilettura e sollecitava conferme dalla storiografia²⁴. Viano si è divertito a smontare questa e altre leggende della storia della filosofia, studiando gli effetti delle dottrine e, anche per questa via, indicando obiettivi e metodi per una storia critica della filosofia.

Ovviamente la questione non riguarda soltanto l'Inghilterra. L'Ottocento ha visto fiorire leggende storiografiche alimentate dai diversi nazionalismi e destinate a rafforzarli. Tra queste un posto d'onore spetta sicuramente alla

23 Cfr. in particolare VIANO 1990; VIANO 1996; VIANO 2005.

24 Cfr. VIANO 1990.

Francia di Victor Cousin, il quale era impegnato a chiudere i conti con l'eredità dei Lumi e della Rivoluzione e intenzionato a offrire una nuova speranza alla generazione dei giovani che avevano combattuto agli ordini di Napoleone. Al centro di questo progetto c'era una nuova e potente immagine di Descartes, sottratto a quella pericolosa eredità e fatto perno di una «riforma filosofica» nella quale egli conservava il ruolo di iniziatore della filosofia moderna, però di una modernità evirata dei suoi sviluppi settecenteschi e ricondotta, via la filosofia scozzese del senso comune, al primato dell'interiorità, a un'analisi introspettiva che annuncia Kant. Un'operazione intelligente che accomunava Cousin agli altri *doctrinaires*, i liberali laici e moderati che ebbero in Guizot il loro rappresentante politico, e anche duratura giacché, come è stato detto²⁵, il *moment Guizot* durò fino a lambire la Terza Repubblica. Questo disegno si era affermato non senza contrasti. Infatti l'immagine di Descartes dipinta da Cousin dovette misurarsi e trionfare, anche grazie a tutti i mezzi di uno spregiudicato potere accademico, su quella di Descartes maestro di Condillac, cara a Pierre Laromiguière, come pure su quella del campione dell'ortodossia religiosa, costruita dall'abate Jacques-Antoine Émery.

D'altronde basta scorrere i volumi dedicati all'Ottocento della *Storia delle storie generali della filosofia*, iniziata da Giovanni Santinello e portata a termine da Gregorio Piaia²⁶, per trovare conferme del ruolo importante che non solo le *filosofie* ma anche le *storie della filosofia* hanno svolto nella costruzione delle identità nazionali, dai paesi anglo-sassoni a quelli neolatini all'area danubiana e russa. Ovviamente in questo panorama la rilettura degli scritti di Gioberti, Galluppi e Rosmini (che qui non possiamo neppure accennare) offrirebbe un materiale assai interessante per una riflessione sull'apporto della storia della filosofia alla costruzione dell'identità nazionale che, in mancanza

25 Cfr. ROSANVALLON 1985.

26 SANTINELLO-PIAIA 2004.

di un Descartes o di un Locke, aveva cercato un padre della patria in Pitagora (come la Spagna lo aveva trovato in Seneca). Leggende e saghe non sono patrimonio esclusivo delle culture d'Oltralpe e nel secolo delle nazionalità si moltiplicano e cercano di fondare improbabili primati sul recupero di filosofie remote. Se il nucleo filosofico di questi tentativi appare talvolta bizzarro, l'intenzione che li anima è in realtà ricorrente in tempi anche più vicini a noi, perché da essa prende corpo una pratica *militante* della storia della filosofia che scalda i cuori anche se non soddisfa le menti. Dunque i miraggi della storiografia non sono generati esclusivamente dagli abbagli degli storici e non di rado sono il frutto di deliberate forzature ideologiche che fanno un uso strumentale della storia della filosofia e si sostengono grazie a letture selettive dei testi e a interpretazioni favolose. A trasformarle in tradizioni dà una mano la ripetizione acritica di quelle *fables convenues*. Tuttavia, come abbiamo imparato da Bayle, la ripetizione di un'opinione accettata senza esame, anche se diffusa e diventata tradizione, non è una garanzia di verità e nel calcolo probabilistico della validità delle testimonianze conta una sola volta, quella del testimone originario, e soltanto se questi era probo e competente. In questi casi siamo dunque in presenza di miti filosofici che generano miraggi storiografici. La via è diversa dal miraggio della «crisi della coscienza europea» dilatata fino a generare il mito del libertinismo *perenne*, dell'unica età libertina che si estende dal Rinascimento all'illuminismo, ma il risultato è assai simile e complica il mestiere dello storico della filosofia imponendogli un altro livello di indagine, quello che porta a dissolvere le finzioni che si frappongono tra il lettore e l'autore, aumentando a dismisura lo scarto tra l'interpretazione e i testi. Ciò impegna lo storico della filosofia a prendere sul serio quelle letture per ricostruire i tratti di un'altra storia, quella della ricezione dei testi e della loro frantumazione attraverso il prisma di interpretazioni. A buon diritto

anche questi miti e miraggi reclamano un'attenzione dedicata, perché anch'essi diventano filosofie, meno tecniche di quelle contenute nei testi da cui hanno preso le mosse, ma talvolta più fortunate.

Per certi versi si torna sempre allo stesso punto: come distinguere (e garantire) un uso *descrittivo* e *interpretativo* della storia della filosofia (che ovviamente richiede argomentazioni e la capacità di ricostruire analiticamente i congegni intellettuali, di chiarire i significati linguistici), da un suo uso *prescrittivo* e *militante*, nel quale le argomentazioni sono impiegate per fissare una *norma* e sostenere un'*ideologia*. Il problema è vecchio e non sembra che aiutino molto certe definizioni ricorrenti in queste discussioni e oggi (di nuovo) alla moda. Una di queste è quella di «*storia filosofica della filosofia*». L'espressione piace e gode di una certa fortuna perché suona bene e sembra risolvere d'incanto tutti i problemi. Ma questa illusione poggia su un'ambiguità facile da svelare: chi impiega oggi l'espressione «*storia filosofica della filosofia*» non vuole limitarsi a richiamare un'esigenza banale e che nessuno ha mai negato, vale a dire che allo storico che voglia fornire un resoconto plausibile delle dottrine filosofiche si richiedono competenze e interessi filosofici. Ma intende dire qualcosa di più: che per fare lo storico della filosofia è necessaria una filosofia. Per questa ragione si diffonde questa espressione rimuovendone l'origine kantiana, che ne rivelerebbe immediatamente il carattere non ingenuo e metterebbe a nudo come la pretesa 'neutralità' della definizione celi un modello esplicito e 'pesante' di fare storia della filosofia. Anche se è presumibile che gli odierni sostenitori della «*storia filosofica della filosofia*», che Kant fondava *a priori* sulla ragione umana²⁷, non pretendano altrettanto e non considerino la kantiana «*storia della ragion pura*», delineata nell'ultimo

27 Cfr. KANT 1900, 341 (trad. it., 157). L'origine kantiana dell'espressione «*storia filosofica della filosofia*» («*philosophische Geschichte der Philosophie*») è stata ricordata di recente da FERRARI 2019, 428-429.

capitolo della «Dottrina trascendentale del metodo» che conclude la *Critica della ragion pura*, un modello ancor oggi utilizzabile per dare un resoconto rigoroso e scientificamente fondato del succedersi delle dottrine filosofiche.

Una storia *filosofica* secondo Garin – il quale avviò la riflessione sulla storia della filosofia in Italia, dalla quale non si può prescindere in queste discussioni – era esattamente il modo in cui *non si deve fare* la storia della filosofia. Un'acquisizione degli ultimi decenni è proprio che una storia della filosofia rigorosamente intesa non può che essere, come dicevano Eugenio Garin e Pietro Piovani, una storia *storica* della filosofia. Non per caso Garin pubblicò sulla sua rivista il saggio magistrale di Jacques Roger *Per una storia storica delle scienze*²⁸. In modo più semplice e diretto Paolo Rossi soleva ripetere che la storia della filosofia è una disciplina *filosofica* per il contenuto ma *storica* per il metodo. La confusione sugli scopi della storia della filosofia nasce quando si nega quest'ultima parte, cioè che il metodo della disciplina deve essere storico. Pur nella diversità dei punti di vista, lo stesso concetto è stato ribadito da Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano nella Prefazione della *Storia della filosofia* da loro diretta per l'editore Laterza. Dove si dice che, in opposizione agli schemi potenti che hanno ispirato le storie *filosofiche* della filosofia, «quest'opera muove invece dal convincimento che le dottrine filosofiche siano “fatti” al pari di tutti gli altri, espressioni culturali non privilegiate né privilegiabili, e che nel loro insieme costituiscono una vicenda non necessariamente unitaria». Il che, ovviamente, non vuol dire né che la storia della filosofia debba ridursi alle date e ai documenti, perché questi non esauriscono il contenuto delle filosofie oggetto della storia che intende ricostruirle, né che non possa e non debba alimentare la ricerca filosofica, giacché questa può meglio sostenersi quando poggia su un fondamento solido quale può essere offerto da

28 Cfr. ROGER 1984.

dottrine adeguatamente ricostruite con gli strumenti della ricerca storica. Una storia, dunque, che si può *narrare* dando conto della pluralità delle filosofie, senza pretendere di *dedurle* a partire da presupposti filosofici assunti a priori e senza costringerne le vicende in una pretesa catena continua e unitaria di progressi nella via dello spirito o nel disvelamento dell'essere o nell'emancipazione della società. Pertanto «più che come una tradizione unitaria, la storia della filosofia si presenta agli occhi dello studioso come un complesso di tradizioni molteplici che si incontrano, si scontrano, si sovrappongono», in intrecci di volta in volta evidenti o riconoscibili grazie a congetture più o meno probabili: «non diversamente da quanto accade in altri ambiti storiografici»²⁹. È difficile trovare parole che lo dicano meglio.

4. La storiografia filosofica tra confutazioni e apologie

Se queste mie considerazioni sono plausibili, occorre ammettere che non sono soltanto i miraggi storiografici a costruire e diffondere miti filosofici, ma sono anche i fantasmi dell'ideologia e i miti della filosofia a originare e alimentare i miraggi della storiografia. Non è possibile, e non sarebbe neppure utile, fissare una volta per tutte se c'è una direzione prevalente nella relazione tra i due termini: a volte non si capisce chi sia a condurre il gioco, se sia la storiografia o invece la filosofia a prenderci per mano e guidarci tra i fantasmi che popolano il nostro teatro delle ombre. Questa ambiguità sembra essere costitutiva della natura della storia della filosofia ed essere tollerabile finché i due termini della relazione non vengono estremizzati mettendo allo scoperto il fattore di distorsione. Si tratta dunque di prendere atto di un'interazione che si presenta sempre in maniera diversa e che può essere valutata soltanto ragionando sui singoli casi. Mi rendo conto che si tratta di una strada stretta, perché

²⁹ Cfr. ROSSI-VIANO 1993-1999, vol. I, VIII.

esistono ragioni culturali profonde che hanno costretto, e tuttora obbligano, la storiografia filosofica a cercarsi uno spazio autonomo tra confutazioni e apologie, che della storia della filosofia fanno un uso strumentale. Le radici di questo atteggiamento sono lontane. Se non vogliamo risalire al modo in cui Platone e Aristotele poggiavano le loro argomentazioni filosofiche sulla tradizione, e ci riferiamo a forme più moderne che hanno condizionato a lungo il modo di intendere la storia della filosofia per tutto il Novecento, basterà osservare che nel momento stesso in cui celebrava la storicità della filosofia, Hegel subordinava la storia della filosofia alla filosofia e la rappresentava come un percorso unitario e continuo di precorrimenti e superamenti verso l'unica verità, misura delle altre e termine di confronto per individuarne il progresso, dialettico o cumulativo che fosse. È questa impostazione che sta nello sfondo anche delle opposizioni arbitrarie fissate all'interno dello stesso autore – tra il vero Platone e il Platone vero, o (poco importa) tra il vero Rousseau e il Rousseau vero ecc. – di cui è piena la storia *filosofica* della filosofia. Queste discussioni esulano dalle questioni specifiche legate alla difficoltà di fissare in un'immagine stabile una realtà in movimento e difficilmente afferrabile: riguardano piuttosto l'intenzione militante e l'uso ideologico che si fa di quelle immagini. Si pensi al *moderno* dei post-moderni, una versione caricaturale che gli storici della filosofia moderna fanno fatica a riconoscere nei testi presentati come le fondamenta di quella costruzione. Ma anche indipendentemente dal loro uso strumentale, le categorie storiografiche non rivelano soltanto i problemi di tutti i termini generali che, nel dare conto dell'aria di famiglia riscontrabile negli individui che vogliono rappresentare, ne sacrificano aspetti peculiari e specifici eppure importanti per la comprensione degli autori. Esse presentano anche un tasso inevitabile di inerzia che le fa esplodere quando gli oggetti che esse dovrebbero descrivere si rivelano troppo mossi e instabili

per rientrare in quegli schemi. Le dispute storiografiche sono vivaci non meno di quelle filosofiche, ed è difficile costringere entrambe a corrispondersi reciprocamente in maniera puntuale. Nondimeno continueremo a servirci di queste categorie, per quanto precarie. Perché, a meno di non aspirare all'acribia di quel personaggio di Borges che riteneva troppo generici persino i nomi propri, in quanto incapaci di dare conto delle innumerevoli variazioni degli individui, anche il linguaggio storiografico, al pari di tutti gli altri, ha bisogno di termini generali, pena l'impossibilità della conoscenza e della comunicazione.

Uno sguardo intellettualmente spregiudicato e radicale alle leggende storiografiche, che quelle categorie hanno prodotto o veicolato, e alle mitologie filosofiche che da esse sono state originate o che le hanno sorrette e alimentate, è a mio avviso indispensabile per il lavoro dello storico della filosofia. Una solida storia della filosofia può obbligare la filosofia a ripensare le censure e le glorificazioni di cui è stata prodiga. Va da sé che anche categorie e mitologie andranno considerate come *fatti*, oggetto di una storia possibile, sia della storiografia sia delle immagini popolari delle filosofie. Per queste sfide intellettuali è necessario che lo storico abbia inventiva e coraggio, ma dovrà anche fare a meno degli eroi celebrati da filosofie interessate e da storiografie pigri, e accettare il carattere plurale, periferico, marginale e accidentale delle filosofie come una componente intrinseca della loro storia.

CARLO BORGHERO

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA*

* carlo.borghero@uniroma1.it; Dipartimento di Filosofia, Via Carlo Fea, 2, 00161 Roma RM, Italia.

BIBLIOGRAFIA

ARMOGATHE 2000 = JEAN-ROBERT ARMOGATHE, «La première crise de la conscience européenne», in TULLIO GREGORY, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF 2000, 1-10.

BAHIER-PORTE, MOREAU, REGUIG 2017 = *Liberté de conscience et arts de penser (XVI^e-XVIII^e siècle). Mélanges en l'honneur d'Antony McKenna*, sous la direction de CHRISTELLE BAHIER-PORTE, PIERRE-FRANÇOIS MOREAU ET DELPHINE REGUIG, Paris, Honoré Champion 2017.

BIANCHI 2016 = LORENZO BIANCHI, «Metamorfosi del libero pensiero dal libertinismo all'illuminismo», *Giornale critico della filosofia italiana* XCV (2016), 197-211.

BORGHERO 2017 = CARLO BORGHERO, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze, Le Lettere 2017 (rist. 2018, 1a ed. «L'Illuminismo radicale», *Storia della storiografia* XX (2016), 87-99 (dossier «Storia della filosofia» a cura di DAVIDE BONDÌ e RENATO PETTOELLO).

CAVAILLÉ 2007 = JEAN-PIERRE CAVAILLÉ, «Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^e-XVIII^e siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)», *Les Dossiers du Grihl*, 2007 (<http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/279>).

FERRARI 2019 = MASSIMO FERRARI, «Esistono rivoluzioni filosofiche?», *Rivista di filosofia* CX (2019/3) (*In ricordo di Carlo Augusto Viano*), 417-441.

GLUCKSMANN 1987 = ANDRÉ GLUCKSMANN, *Descartes c'est la France*, Paris, Flammarion 1987 (2^a ed. Paris, Librairie générale française 1989).

GODARD DE DONVILLE 1989 = LOUISE GODARD DE DONVILLE, *Les libertin des origines à 1665: un produit des apologètes*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature 1989.

GREGORY 1981 = TULLIO GREGORY, «Il libertinismo della prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca», in TULLIO GREGORY, GIANNI PAGANINI, GUIDO CANZIANI, ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, DINO PASTINE, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre - 1 novembre 1980)*, Firenze, La Nuova Italia 1981, 1-47 (Pubblicazioni del "Centro di studi del pensiero filosofico del Cin-

quecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza. Università di Milano"; trad. fr. *Les libertins dans la première moitié du XVII^e siècle*, in TULLIO GREGORY, *Genèse de la raison classique*, Paris, Puf 2000, 13-62).

GREGORY 2000 = TULLIO GREGORY, «Apologisti e libertini», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXIX (2000), 1-35.

HAZARD 1935 = PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, 3 voll., Paris Boivin 1935 (2^a ed. Paris, Fayard 1961; trad. it. di PAOLO SERINI, *La crisi della coscienza europea*, Milano, Il Saggiatore 1983, e con Introduzione di GIUSEPPE RICUPERATI, Torino, Utet 2007).

ISRAEL 2001 = JONATHAN I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press 2001.

ISRAEL 2014 = JONATHAN I. ISRAEL, *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Men to Robespierre*, Oxford and Princeton, Princeton University Press 2014 (trad. it. *La Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi 2016).

ISRAEL 2018 = JONATHAN I. ISRAEL, «Spinoza and Spinozism in the Western Enlightenment: the Latest Turns in the Controversy», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* XX, 40, (2018/2), 41-57.

JACOB 1976 = MARGARET C. JACOB, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Ithaca, Cornell University Press 1976 (2^a ed. New York, Gordon and Breach 1990; trad. it. *I newtoniani e la rivoluzione inglese, 1689-1720*, Milano, Feltrinelli 1980)

JACOB 1981 = MARGARET C. JACOB, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London, Allen and Unwin 1981 (2^a ed. Lafayette, LA, Comerstone Book 2006; trad. it. *L'Illuminismo radicale*, Bologna, Il Mulino 1983).

JACOB 1986 = MARGARET C. JACOB, «La crisi della coscienza europea», in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di NICOLA TRANFAGLIA e MASSIMO FIRPO, vol. IV/2, *La vita religiosa e la cultura*, Torino, Utet 1986, 663-691.

JACOB 1991 = MARGARET C. JACOB, *Living the Enlightenment: Freemasonry and*

Politics in Eighteenth-Century Europe, New York, Oxford University Press 1991 (trad. it. *Massoneria illuminata, politica e cultura nell'Europa del settecento*, Torino, Einaudi 1995).

KANT 1900 = IMMANUEL KANT, «Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, "Von einer philosophierenden Geschichte der Philosophie"», in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von den Königlich Preussischen [poi: Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, 1900 sgg., vol. XX Berlin, Walter de Gruyter 1942, (trad. it. di PAOLO MANGANARO, *Fogli sparsi riguardanti i progressi della metafisica*, «Di una storia filosofante della filosofia», in IMMANUEL KANT, *I progressi della metafisica*, Napoli, Bibliopolis 1977)

LA LETTRE CLANDESTINE 2008 = *La Lettre clandestine*, XVI (2008): *Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins*.

LENOBLE 1943 = ROBERT LENOBLE, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin 1943.

MCKENNA, MORI 2020 = *Une source inédite de Jean-Jacques Rousseau: les Réflexions morales et métaphysiques* (pubblicato in rete nel giugno 2020 (<https://www.academia.edu/43369895/>))

MORI (aprile 2020) = GIANLUCA MORI, *À la recherche du nouveau Théophraste: Guy Patin redivivus* (Preprint pubblicato in rete come anticipazione di una monografia sull'argomento: <https://academia.edu/resource/work/427881144>).

MORI (MAGGIO 2020) = GIANLUCA MORI, *SUR la «Peroratio operis» du Theophrastus redivivus: Guy Patin et ses sources* (Preprint pubblicato in rete come anticipazione di una monografia sull'argomento: <https://academia.edu/43119961>).

MORI (giugno 2020) = GIANLUCA MORI, *Guy Patin, l'antimoderne: Hobbes, Gassendi et Descartes dans le Theophrastus redivivus* (Preprint pubblicato in rete come anticipazione di una monografia sull'argomento: <https://academia.edu/43338920>).

MORI (luglio 2020) = GIANLUCA MORI, «*Religionem omnino esse artem politicam*». *Gabriel Naudé et les «arcana» du Theophrastus redivivus* (Preprint pubblicato in rete come anticipazione di una monografia sull'argomento: <https://academia.edu/43557044>).

MORI 2021 = GIANLUCA MORI, «Persécution et art d'écrire: Strauss, Skinner, et Pierre Bayle», in *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, a cura di LAURENT JAFFRO, BENOÎT FRYDMAN, EMMANUEL CATTIN, ALAIN PETIT, Paris, Vrin 2021, 197-219.

MOTHU 2010 = ALAIN MOTHU, «Pour en finir avec les libertins», «*Les Dossiers du Grihl*» (Les dossiers de Jean-Pierre Cavallé, *Libertinage, athéisme, irreligion. Essais et bibliographie IV. Discussions et disputes. Faut-il en finir avec les libertins?*, 9 sept. 2010: <http://dossiersgrihl.revues.org/4490>).

PAGANINI 2008 = GIANNI PAGANINI, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, Laterza 2008.

PAGANINI, JACOB, LAURSEN 2020 = *Clandestine Philosophy: New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1629-1823*, ed. by GIANNI PAGANINI, MARGARET C. JACOB, JOHN CH. LAURSEN, Toronto, University of Toronto Press 2020.

PINTARD 1943 = RENÉ PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du X(VII^e siècle*, 2 voll., Paris, Boivin 1943 (2^a ed. Genève, Slatkine 1983, rist. 2000).

PINTARD 1980 = RENÉ PINTARD, «Les problèmes de l'histoire du libertinage, notes et réflexions», *XVII^e Siècle XXXII*, (1980) (*Aspects et contours du libertinage*), 131-161.

REVUE VOLTAIRE 2008 = *Revue Voltaire*, VIII (2008): *Approches voltairiennes des manuscrits clandestins*.

RICUPERATI 1999 = GIUSEPPE RICUPERATI, «Comparatismo, storia universale, storia della civiltà. Il mutamento dei paradigmi dalla «crisi della coscienza europea» all'Illuminismo», in *Le passioni dello storico. Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, a cura di ANTONIO COCO, Catania, Edizioni del Prisma 1999, 511-580.

ROGER 1984 = JACQUES ROGER, «Per una storia storica delle scienze», *Giornale critico della filosofia italiana LXIII* (1984), 285-314.

ROSANVALLON 1985 = PIERRE ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard 1985.

ROSSI-VIANO 1993-1999 = *Storia della filosofia*, a cura di PIETRO ROSSI e CARLO A.

VIANO 6 voll., Roma-Bari, Laterza 1993-1999.

SACERDOTI 2020 = GILBERTO SACERDOTI, *Saggi libertini*, Macerata, Quodlibet 2020.

SANTINELLO-PIAIA 2004 = *Storia delle storie generali della filosofia* a cura di GIOVANNI SANTINELLO e GREGORIO PIAIA, vol. 4. *L'età hegeliana*, e vol. 5, *Il secondo Ottocento*, Roma-Padova, Editrice Antenore 2004.

SCHNEIDER 1974 = GERHARD SCHNEIDER, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1974 (1a ed. *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. Und 17. Jahrhundert*, Stuttgart, J.B. Metzler 1970).

SKINNER 1969 = QUENTIN SKINNER, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory* VIII (1969/1), 3-53;

STRAUSS 1988 = LEO STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1988 (1a ed. *Social Research* VIII/4 (1941), 488-504).

VERNIÈRE 1985 = PAUL VERNIÈRE, «Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne?», in AA. VV., *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, Jovene 1985, vol. I, 57-78.

VIANO 1990 = CARLO A. VIANO, «Chi ha paura di John Locke?», *Materiali per una storia della cultura giuridica* XX (1990/1), 1-33.

VIANO 1996 = CARLO A. VIANO, «La ragione e l'esperienza», in *Storia della filosofia*, diretta PIETRO ROSSI e da CARLO A. VIANO, vol. IV, Roma-Bari, Laterza 1996, 29-60.

VIANO 2005 = CARLO A. VIANO, «L'individualismo introvabile e la teoria lockiana della tolleranza», in *La filosofia politica di Locke*, a cura di GIULIO M. CHIODI e ROBERTO GATTI, Milano, Franco Angeli 2005, 11-31.