

Per rispondere alla questione se la risurrezione riguarderà anche gli esseri che non hanno potuto raggiungere lo stadio evolutivo (onto- o filo-genetico) di persone, Lohfink gioca tutte le sue carte teoriche sul concetto di *partecipazione* (pp. 223-228). Ma la riflessione rimane in superficie, pur dischiudendo utili intuizioni, come la seguente. Gli istanti di vita trascorsi da ogni risorto verrebbero ricapitolati e custoditi non come una statica permanenza in «paradiso», ma come un progressivo, perpetuo addentrarsi in Dio, guadagnando una comunione interpersonale fra i redenti, che li abilita a un dono reciproco, perpetuo e beato. Solo così la creazione intera sarà portata dentro la vita del Dio trionfante (p. 229).

PAOLO MARINO CATTORINI

FABRIZIO LOMONACO, *Il "commercio" delle idee. Contributi allo studio dei periodici europei di Sei-Settecento*, FrancoAngeli, Milano 2021. Un volume di pp. 154.

Con questo volume, dedicato al genere letterario del periodico *savant*, una delle invenzioni più felici del secolo di Luigi XVI, Fabrizio Lomonaco propone all'attenzione degli storici della cultura la questione di come sia stato possibile «estendere la comunicazione culturale al vasto pubblico di lettori della *République des Lettres*», comunicazione culturale che spesso era vera e propria «source des connoissances» (come scrisse Leibniz a Larroque il 31 luglio 1691) e che abbracciava tutti i campi del sapere di allora: «dalla storia dell'antichità e della filologia antica alla teologia e alla filosofia, dalla giurisprudenza alla politica e alla geografia, ma senza trascurare novità nell'ambito delle scienze meccaniche, fisiche, biologiche e matematiche» (p. 7). Un secolo più tardi, nel 1795, l'erudito tedesco Joachim von Schwarzkopf osservava che «sarebbe una conseguenza errata se dallo scarso valore delle notizie che abbiamo riguardo alle gazzette si volesse dedurre che la loro utilità, tanto grande da non poter essere descritta, è stata finora misconosciuta [...] In realtà, la loro utilità è così evidente, così universale che qualunque descrizione sarebbe imperfetta e il tentativo stesso di descriverla sarebbe quasi offensivo per il ragionevole pubblico. Senza gazzette, come senza nozioni di geografia, l'uomo sarebbe come una talpa che intontita si agita nella sua zolla di terra» (cit. in E. TORTAROLO, *La storiografia tedesca e la stampa periodica settecentesca*, «Società e storia» 23 [1984], p. 333).

Come giusto, Lomonaco considera una lunga lista di organi, che riporto con l'indicazione dell'anno di fondazione: «Journal des Sçavants» (1665), «Philosophical Transactions» (1665), «Giornale de' Letterati» (1668), «Acta eruditorum» (1682), «Bibliothèque universelle et historique» (1686), «Nouvelles de la République des Lettres» (1684), «Galleria di Minerva» (1696), «Bibliothèque choisie» (1703), «Bibliothèque ancienne et moderne» (1714), «Bibliothèque raisonnée» (1728). Lo sforzo del filosofo prestato alla filologia, spiega Lomonaco nell'introduzione, non va certamente nella direzione del «vizio di filologismo» o dell'espressione di una «storia monumentale», bensì nella direzione di cogliere la «*inattuale* vita del *logos* in tutte le sue *parole*», parole che devono essere «sempre riconoscibili come una forma di vita», anche quando, e le opere del filosofo-filologo Friedrich Nietzsche lo provano assai bene, «non è la tragedia a entrare armoniosamente nell'idea classica di *paideia* ma è la stessa filologia a imporre di considerare la complessità come segno irriducibile della tragedia» (pp. 11 s.). Come scrisse Giovanbattista Vico nella *Degnità X* della *Scienza Nuova* del 1730, «La *Filosofia contempla la Ragione*, onde viene la *Scienza del Vero*; la *Filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio*, onde viene la *Coscienza del Certo* [ed. a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Guida, Napoli 2004, p. 94]» (p. 27).

Nel primo saggio (pp. 33-82), Lomonaco indaga l'interazione degli «Acta eruditorum» con la cultura italiana, con particolare riferimento alla cultura napoletana sei-settecentesca, presente quest'ultima negli «Acta» con un gran numero di recensioni a scritti di Lucan-

tonio Porzio, Lorenzo Crasso, Fabio Capece Galeotta, Carlo Antonio De Luca, Pompeo Sarnelli, Michelangelo Fardella, Biagio Aldimari e Antonio Monforte; ed è pertanto utile affrontare la complessa questione di quali fossero i canali di comunicazione attraverso i quali ai redattori lipsiensis giunsero notizie sulle coeve pubblicazioni in lingua italiana, cosa che avvenne grazie alla mediazione di bibliotecari ed editori, senza dimenticare però la «libera circolazione delle idee fiorenti soprattutto nei circoli dotti di Napoli, considerata da Ludovico Antonio Muratori a metà del Settecento la città più libera d'Italia e ricca di *litterarum gloria* [lettera n. 5422 del 16 maggio 1747]» (pp. 69 s.).

Il secondo saggio (pp. 83-129) è dedicato invece all'interazione tra le tre *Bibliothèques* dirette da Jean Le Clerc e la Napoli di Vico. La «Bibliothèque universelle et historique» (25 voll., 1686-1693), la «Bibliothèque choisie» (28 voll., 1703-1713) e la «Bibliothèque ancienne et moderne» (29 voll., 1714-1726) furono «espressione delle esigenze di rinnovamento della cultura europea, vicine al protestantesimo liberale e agli ambienti rimostranti dell'Olanda del tempo»; si distinsero progressivamente «dalle contemporanee esperienze giornalistico-erudite in lingua francese (si pensi al “Journal des Sçavants” o alle “Nouvelles de la République des Lettres”)» per la capacità di attrarre l'attenzione su una vasto campo di interessi con l'obiettivo di presentare una «conoscenza universale e storica, capace, cioè, di coniugare il generale senza trasformarlo in generico, accentuando la situazionalità di ogni esperienza gnoseologica» (pp. 83 s.). Si affermava così «un discorso storico critico rinnovato, teso alla fondazione di una *logica* specifica della conoscenza storica, per reagire all'*impasse* provocata dall'affermazione di un'assoluta *evidenza* di tipo matematico e dalla conseguente negazione scettica di ogni forma di certezza, secondo le involuzioni logiche del cartesianesimo in cui s'era rifugiata non poca cultura olandese del secolo XVII» (p. 100). A Napoli, la celebre *libreria* di Giuseppe Valletta raccoglieva e diffondeva le *bibliothèques* di Le Clerc. Alla conservazione del *corpus* librario contribuì com'è noto Vico, che nel 1722 avviò uno scambio epistolare con Le Clerc accompagnando l'invio del *Diritto universale* (lettera n. 23 del 9 gennaio 1722, lettera n. 25 dell'8 settembre 1722, lettera n. 27 del 15 novembre 1723 e lettera n. 37 del 3 novembre 1725 in *Epistole*, a cura di M. Sanna, Morano, Napoli 1992, pp. 100 s., 102, 104-106, 115-116). Vico confessava con candore le lunghe ore passate sui volumi delle tre *bibliothèques*, e quanto lui dovesse temere del giudizio di Le Clerc «da per tutta Europa riverito», benché confidasse nella sua «somma umanità» a compatire gli errori nati, dichiara Vico, dalla sua «debolezza dell'ingegno, scarsa erudizione, e finalmente dall'avversa Fortuna, che non mai mi ha concesso un poco di agio necessario per le meditazioni [*Epistole*, pp. 100 s.]» (p. 117).

Il volume si chiude con un terzo saggio (pp. 131-154) sulla «Bibliothèque raisonnée», diretta dal giurista Jean Barbeyrac, per il ruolo che ebbe nel suscitare la *querelle* sul pirronismo storico di Pierre Bayle, che stava per incrinare quell'unità culturale che la *République des Lettres* aveva sempre vantato. Il pirronismo, affermava Barbeyrac, va confutato, «perché la teorizzata invalidità del mondo morale e storico rischia di compromettere, senza cautele, il rapporto tra conoscenza e azione» (p. 144). Lo scopo di Barbeyrac era «riconoscere alla religione cristiana il significato di un'esperienza universale, rivolta agli uomini che hanno il potere e la volontà di far uso della *ragione*» (pp. 146 s.). È dunque la «riaffermazione della religione in senso morale a mettere in luce i diritti della *coscienza umana*» (p. 149). Barbeyrac non si limitava a integrare e aggiornare l'erudizione dei precedenti compilatori. La storia e l'evoluzione del genere umano ponevano infatti interrogativi di proporzioni tali da rendere l'*esattezza dei particolari*, contro la quale aveva buon gioco il pirronismo, gratuita ovvero irrilevante. Conclude Lomonaco: «Nasceva un modello di storia che, liberato dagli intrighi e dai calcoli dell'antica ragion di Stato, si fondava sulla

fiducia nelle capacità autoregolatrici dell'uomo nel mondo che ormai bisognava cambiare invece di indagare ancora nei suoi insignificanti dettagli» (p. 154).

RICCARDO POZZO

YITZHAK Y. MELAMED, *La metafisica di Spinoza. Sostanza e pensiero*, a cura di E. Costa, Mimesis, Milano - Udine 2020. Un volume di pp. 336.

Nella pletora di studi spinozisti, *La metafisica di Spinoza: sostanza e pensiero* si distingue nel presentare un'interpretazione anti-riduzionista, coerente e innovativa di Spinoza, dalle tesi audaci e affascinanti, sempre puntualmente argomentate. Il libro di Yitzhak Melamed analizza dettagliatamente le diverse interpretazioni dello spinozismo succedutesi nella storia delle idee e le loro variazioni contemporanee, proponendone a sua volta una reinterpretazione panteista: «La pura e semplice infinità divina, secondo Spinoza, conduce direttamente al panteismo» (p. 88).

Il panteismo è la concezione che identifica Dio con il mondo o la natura, solitamente intesa come la totalità dei modi o delle cose singole e concepita attraverso gli attributi del pensiero e dell'estensione. A questa interpretazione puramente mereologica, chiamata 'panteismo parti-tutto', Melamed oppone un 'panteismo sostanza-modi', che permette di considerare l'essere secondo l'unità e la molteplicità, la stasi e il mutamento, l'eternità e la durata; un essere infinito e necessario tanto nell'identità della sostanza quanto nella differenza dei modi. Pertanto, potremmo definire il panteismo sostanza-modi una concezione 'panenteistica'.

Nella prospettiva del panenteismo, la tesi secondo cui i modi sono modificazioni (*affectiones*) di Dio non va compresa in termini di causalità efficiente, come hanno fatto Bayle e Curley, bensì come una relazione di inerenza. La sostanza è il soggetto di cui i modi sono proprietà (*propria*), o per meglio dire, rispetto alla sostanza «i modi sono proprietà locali, o temporalmente specifiche, mentre gli attributi sono proprietà essenziali che non hanno alcuna relazione con il tempo» (p. 67).

Ciò è rafforzato dalla distinzione di Spinoza tra causa transitiva, dove gli effetti non ineriscono e non permangono nella causa, e causa immanente, i cui effetti ineriscono e permangono nella causa. Di conseguenza, la prima si applica ai modi finiti e avviene nel tempo, la seconda invece appartiene a Dio e non è temporale. Melamed riassume così il rapporto tra inerenza e causalità in Spinoza: «La relazione di inerenza si sovrappone a quella di causalità immanente; Dio deve infatti essere causa immanente (e non transitiva), “perché opera tutto dentro di sé, non al di fuori; nulla infatti è al di fuori di lui (KV1, 3/35)”» (p. 116). Analogamente, è possibile concepire ciò la cui essenza non implica l'esistenza, cioè una cosa singola o modo, sia secondo la sua essenza (che è eterna e causata da Dio), sia secondo la sua esistenza (che è temporale e causata almeno da un altro modo), mentre ciò la cui essenza implica necessariamente l'esistenza, cioè la sostanza o Dio, deve essere concepito solo in sé e attraverso sé. Le relazioni di inerenza, causalità e concezione, insieme alle distinzioni che esse pongono, non sono puramente epistemiche, ma hanno un fondamento metafisico. In particolare, scrive Melamed, «ognuna di queste biforcazioni si riferisce alla divisione basilare dell'ontologia spinoziana, tra sostanza e modo. Solo la sostanza esiste ed è necessaria in virtù della sua essenza, e solo la sostanza è libera a rigor di termini. I modi non sono mai (del tutto) liberi, ed esistono e sono necessitati da cause che non appartengono alla loro essenza. Nonostante i modi possano sforzarsi di essere più liberi ed indipendenti, non saranno mai sostanze» (p. 178).

Il panenteismo è inconciliabile con l'interpretazione acosmista di Hegel, che considera lo spinozismo una forma moderna di eleatismo. Più in dettaglio, nella prospettiva hegeliana «la