

cent” peoples can be ascribed international agency and personhood. “All three authors seem to claim, relying on Kant, that the liberal states are *morally superior* and should thus enjoy rights that non-liberal states do not enjoy.” (p. 167) While the “liberal exclusionary” position might have other theoretical pillars, it seems problematic from a Kantian perspective. To show this, the author undertakes the analysis of interpretations of Kant’s moral personality of the state and finds support for a more generous understanding of moral states that expands the status to all but failed states, thus including the “despotic” states. The basis for this wider reading is chiefly provided by Kant’s explicit principle of non-intervention and his idea of the importance of development towards republican constitution as a sign of a state’s moral personality.

Sorin Baiasu continues the discussion of Kantian international relations with ‘Kant’s Guarantee for Perpetual Peace: A Reinterpretation and Defence’. Kant uses the notion of “guarantee” in *RL* and *ZeF* to denote the nature’s will to override human reluctance to pursue the highest political good of perpetual peace. Baiasu points out four requirements that this guarantee has to meet in order to be coherent: it cannot transcend the cognitive limits set in the first *Critique*, it cannot be equated to a postulate of practical reason, it cannot depend on individual’s decisions, and “it should have an epistemic status that provides some motivating force in addition to the normative force of the associated moral duty.” (p. 193) Baiasu analyzes some of the recent attempts to explain Kant’s guarantee and their not meeting all of the four requirements. The requirements are met, he believes, if we treat the problem of guarantee along the lines of Kant’s argument in ‘On Having Opinions, Knowing and Believing’ of the first *Critique* (A820/B848-A831/B859). This allows the guarantee to act as an object of doctrinal belief. This solution rests on a strong notion of purposive nature that has an independent “will” in addition to “force” – a notion that introduces yet another set of theoretical complications.

In Kant’s writings the topic of punishment is far more prominent than that of forgiveness. Paula Satne’s ‘Forgiveness and Punishment in Kant’s Moral System’ aims at examining the Kantian balance between the two concepts. Contrary to the view that Kant’s system of morals provides no place for forgiveness, Satne offers a more charitable reading that finds forgiveness to be a “wide duty of virtue which is conditional on repentance.” (p. 202) It is possible to speak of a *maxim of forgiveness* as a duty to have a forgiving character, although not of a perfect duty to forgive specific offenders. Satne’s account relies on Kant’s theory of rational agency from the *Groundwork*, his theory of evil from the *Religion*, and his moral metaphysics, thus providing several arguments to support the claim. The author offers to expand Kant’s account of the states that have to be overcome by forgiveness to include not only hatred and vindictiveness, but also more general emotions like anger and resentment. This enhancement, while seemingly not contradicting anything Kant wrote, offers a more detailed treatment of forgiveness.

Kant is usually not the first authority when it comes to issues of marriage. In ‘A Universal Estate: On Kant and Marriage Equality’ Jordan Pascoe assesses Kant position

in historic debates related to marriage and its treatment in Prussian Civil Code of 1794. Kant’s opinion found expression in his lectures on moral philosophy and then found its way into the *Doctrine of Right*. Kant is seen as occupying middle ground in the debate between those who, like Fichte, awarded marriage a natural status and those who, like Hippel, treated it as a primarily juridical institution. Central to Kant’s discussion is the idea of possession of another individual as a natural object for purposes of happiness and finding a proper juridical form to cultivate this relation. Pascoe relates the 18-century debates to current discussions of same-sex marriage to show that Kant’s position predates arguments by those seeking to extend the right to marry. Correspondingly, those current contenders who stand for reforming the very notion of marriage would find little support in Kant’s thought.

Kant’s Doctrine of Right in the Twenty-first Century seems most inviting to two kinds of audiences. To those immersed in current social and political issues it offers a path to one of the most technical systems of thought, in which support for – or criticism of – one’s position can reach metaphysical depths beyond ordinary arguments. And to those devoting most of their attention to the history of philosophy, and particularly to Kant’s works, it might serve as a link or a clue to hot problems of the day. The book is successful in joining the two intellectual enterprises and setting them in motion towards each other.

Vadim Chaly

Immanuel Kant Baltic Federal University

DOI: 10.5281/zenodo.3903554

Donato Verardi, *La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento. La magia naturale di Giovan Battista Della Porta*, (Firenze: Firenze University Press, 2018).

A partire dagli anni ottanta del secolo scorso, grazie agli innovativi contributi di autori come Charles B. Schmidt e Charles Lohr¹, lo studio dell’aristotelismo rinascimentale ha goduto di grande fortuna e rinnovate attenzioni. Nel loro complesso, le nuove ricerche hanno reso il pensiero aristotelico del XVI secolo un campo di studio indispensabile e fecondo, sia al fine di approfondire il contesto in cui i tradizionali domini della conoscenza stavano mutando i loro confini, sia per valutare con il dovuto rigore i legami con saperi occulti come la magia naturale e l’astrologia, ben saldi nel periodo nei quali maturò la “rivoluzione scientifica”. Il presente volume, dedicato alla proposta del celebre mago naturale Giovan Battista Della Porta (1535-1615), si iscrive, per taluni aspetti, in questo filone di indagine, costituendo un apporto significativo alla comprensione della complessa fisionomia dell’aristotelismo all’alba dell’età moderna. Il volume si divide in tre parti. Nella prima, l’A. discute la più accreditata storiografia relativa al contributo di Della Porta ai dibattiti scientifici del XVI secolo, nella seconda prende in esame il dibattito scientifico sui “segreti della natura” così come sviluppatosi a Napoli nel Rinascimento, mentre, nella terza, analizza la magia naturale di Della Porta con particolare riguardo al problema dell’ “occulto” e del “segreto”. Gli ultimi capitoli sono dedicati allo spinoso problema del

rapporto magia-stregoneria nei difficili decenni della Controriforma. Una delle acquisizioni più interessanti del libro è senz'altro la scoperta di una versione dell'aristotelismo rinascimentale diffusa in area partenopea e dotata di una propria specificità, dove l'indagine della natura si coniuga a studi magici ed astrologici ricchi, in alcuni casi, di apporti neoplatonici ed ermetici. Peraltro, dalle minuziose analisi dell'A., emerge come l'aristotelismo si sviluppasse a Napoli in una significativa varietà di prospettive, talvolta divergenti proprio in relazione al problema inerente alla magia naturale. È ormai assodato che, pur nella mutata cornice del pensiero della prima età moderna, il paradigma aristotelico potesse giustificare teorie e pratiche attinenti alla magia, all'aritmologia ed alla cabala. Ricerche condotte pochi anni orsono hanno potuto verificare questa tesi; è il caso del lavoro di Bernd Roling intorno alla figura ed all'opera di Paolo Ricci². L'analisi di Verardi sulla magia naturale di Della Porta e sul *milieu* partenopeo in cui essa si formò rappresenta un'ulteriore dimostrazione di questa compatibilità. Mediante la descrizione dell'attività e delle opere dei principali filosofi naturali del Rinascimento partenopeo, nel resoconto acquistano la dovuta dignità profili di umanisti e studiosi finora poco o per nulla noti, ma che ebbero, all'epoca, un ruolo assai significativo. Tra di essi si impone Francesco Storella (1529-1575), professore di logica a Napoli negli anni in cui Della Porta scrive e pubblica il suo capolavoro, la *Magia naturalis* del 1558. Mettendo a frutto le acquisizioni dell'occamismo e della riforma rinascimentale della dialettica promossa da Lorenzo Valla (1405 o 1407-1457), l'aristotelico Storella (di origini salentine, ma formatosi a Padova) fornisce le basi concettuali per quella riforma della scienza che avrebbe permesso a Della Porta di fondare la propria indagine razionale sulle proprietà 'occulte', e pur naturali, dei segreti della natura (Cfr. pp. 31-45). L'ampia ricognizione del rinascimento culturale della Napoli cinquecentesca conduce l'A. a esaminare anche il dibattito inerente all'astrologia. In tale contesto, dopo la decisiva critica delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), la scienza degli astri appare contraddistinta da un significativo ritorno alle teorie del *princeps astrologorum* Claudio Tolomeo. Negli studi astrologici del rinascimento partenopeo, si impongono le opere di Giovanni Pontano (1429-1503) e di Giovanni Abioso da Bagnolo (fine XV sec.-inizi del XVI sec.), grandi interpreti, insieme a Girolamo Cardano (1501-1576), del lascito del 'vero' Tolomeo. Grazie a una ricerca di prima mano sui testi e le loro fonti, l'A. mostra come le proposte di tali filosofi-astrologi partecipino alla complessa delineazione del concetto di *influxus*, centrale nella successiva razionalizzazione dei segreti della natura proposta da Della Porta. Capacità ed effetti delle influenze celesti vengono esaminati scrupolosamente, secondo un approccio che risente dei conseguimenti del sapere ottico e matematico, sovente contrapposto da questi autori alle spiegazioni 'superstitiose' di negromanti e demonologi. Sempre per quanto concerne il versante astrologico, una figura di grande interesse indagata nel volume è quella dell'astrologo Matteo Tafuri (1492-1584), grande frequentatore del circolo intellettuale dei fratelli Della Porta, nonché profondo conoscitore dell'astrologia tolemaica. Tafuri, pur escludendo una visione fatalista dell'astrologia, descrive un cosmo in

cui gli astri si identificano con i *daemones*, finendo addirittura per chiamare in causa nei suoi pronostici l'allora proibitissima *Clavicula minor* di Salomone. Si tratta di un elemento che complica di molto lo scenario in cui viene a maturare la proposta peripatetica di Della Porta e grazie al quale l'A. può mostrare le differenti sensibilità che pure poterono influire, a più livelli, sul filosofo campano (cfr. pp. 56-59). L'immagine che l'A. fornisce di Della Porta è certamente quella di un pensatore influenzato dall'aristotelismo partenopeo, ma non per questo appiattita su di esso. L'A. mostra come Della Porta si apra alle istanze dell'albertismo rinascimentale, alla luce del quale egli rilegge la lezione di quello che sembra essere il maestro occulto di Della Porta, Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1535). Da Agrippa, infatti, Della Porta sembra mutuare una serie di elementi filosoficamente pregnante, ma che egli rilegge alla luce di una sensibilità "albertina" essenzialmente estranea agli interessi demonici e cerimoniali che avevano contraddistinto, invece, la proposta del mago di Nettesheim (cfr. pp. 22-27). Al di là di facili schematismi che, da un lato, relegano Della Porta al ruolo di scialbo ripetitore di Agrippa e, dall'altro, lo confinano in quello di mero scopritore dei principi astrologici adatti a regolare le virtù occulte, emerge il ritratto di un profondo investigatore dei *secreta* naturali, attento per lo più al carattere "empirico" delle sue ricerche, tanto da privilegiare l'indagine degli effetti. Ciò che interessa Della Porta è *in primis* «il piano degli effetti della sostanza naturale, constatati nel corso dell'indagine scientifica e giustificati, in seconda battuta, tramite la ricerca razionale delle loro "cause prossime" e "sufficienti"» (p. 150). In equilibrio tra la giustificazione logica dei *secreta* e loro comprensione empirica, il mago naturale conduce le sue indagini procedendo dall'esperienza. La magia naturale rappresenta, perciò, un dominio di indagine nel quale ogni elemento *extra naturam* ed ogni *secretum* è sottoposto ad un radicale processo di naturalizzazione. Ciò vale anche per i segreti più "scabrosi", notoriamente ricondotti nell'alveo della stregoneria (cfr. pp. 123-138). A delineare ancora più chiaramente metodi ed oggetti della filosofia naturale di Della Porta interviene l'originale classificazione proposta dall'A., il quale dimostra come, per il filosofo campano, i *secreta* siano essenzialmente di tre tipi: 1) i «segreti» le cui virtù occulte sono regolate dalle leggi astrologiche che governano la «natura»: come, per esempio, l'attrazione del magnete sul ferro; 2) i «segreti» le cui virtù sono da ricondurre all'abilità «tecnica» dell'uomo nel manipolare gli elementi naturali. È questo il caso della testa parlante di Alberto Magno, le cui virtù sono solo impropriamente definibili «occulte», in quanto perfettamente spiegabili tramite un meccanismo che si serve dei quattro elementi (nel caso specifico, dell'aria); 3) i «segreti» nei quali la produzione delle virtù occulte necessita della contributo della «natura», con le sue leggi astrologiche, e della «tecnica» umana. (cfr. p. 149). Tale tripartizione è indubbiamente un contributo assai innovativo al dibattito relativo ai segreti della natura nella prima età moderna, in quanto evidenzia come l'attenzione di Della Porta non si limiti ai *secreta* spiegabili tramite gli influssi celesti. Il secondo genere di *secreta* nulla, infatti, ha a che fare con le virtù occulte di stelle e pianeti, e costituisce invece un significativo esito dello "sperimentalismo" di cui Della Porta si fa promotore nella sua Accademia dei

Segreti (cfr. p. 14). Il fenomeno della testa parlante di Alberto Magno, caso esemplare dei «segreti della tecnica», viene ricondotto, per l'appunto, a meccanismi del tutto naturali, messi in atto dall'abilità del mago naturale. Così il mago dellaportiano, infaticabile scrutatore della natura per mezzo dell'esperienza, si rivela per molti aspetti simile alla nuova figura del filosofo empirico che si affermerà durante il XVII secolo, differenziandosene, tuttavia, per un atteggiamento ancipite: se, infatti, da un lato le sue ricerche si volgono con sicura convinzione al piano degli effetti, dall'altro, contemplanò ancora il sapere qualitativo, comune all'aristotelismo e all'astrologia.

¹ Cfr. Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge (Mass.) & London, Harvard University Press, 1983; Charles H. Lohr, *The sixteenth-century transformation of the aristotelian natural philosophy*, in *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*, hrsg. von Eckhard Kessler, Charles H. Lohr und Walter Sparr, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1988, pp. 89-99.

² Cfr. Bernd Roling, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Rittius*, Tübingen, Niemeyer, 2007.

Marco Ghione

École Pratique des Hautes Études, Paris-Università degli Studi di Genova

DOI: 10.5281/zenodo.3903559

Marcus Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

This book provides an extensive and insightful analysis of the Dialectic of Kant's first *Critique*. Willaschek's aim is to focus on the constructive side of the Transcendental Dialectic and, besides Kant's critique of speculative metaphysics, highlight the relevance of the Rational Sources Account (RSA), that is Kant's discovery that the sources of metaphysical thinking lie in reason itself. According to Willaschek, reason's metaphysical features follow from three main issues: 1) the discursive character of human thinking – for reason proceeds from elements to synthetic cognitive claims; 2) the iterative character of rational explanation – where every inquiry concerning reason-giving can be, in principle, always reiterated (if A is because of B, the question *why* B is always legitimate); 3) the rational need for completeness – for reason's satisfaction relies on answers which do not raise further questions.

Concerning its structure, the book is divided into two main parts. While in the first (chapters 1-5) Willaschek follows the path which brings reason towards metaphysical speculation, the second part mainly deals with the constitutive steps of the Transcendental Dialectic: the (inferential) derivation of the transcendental ideas, the paralogisms and the antinomies, the ideal of pure reason. Finally, in chapter 9 Willaschek argues for a possible rejection of Transcendental Realism (TR) – which is responsible for transcendental illusion – which does not compel us to accept Kant's Transcendental Idealism (TI). Concerning the RSA, the reader is strongly recommended to carefully look at section 0.3 in the Introduction, for there Willaschek points out very clearly that the RSA consists in a single complex argument which is articulated

into four levels. The first is the transition from the Logical Maxim (LM) to the Supreme Principle (SP). While the LM “requires us to find a condition for each conditioned cognition” (p. 6), the SP states that if something conditioned is given, then the unconditioned complete series of conditions is given as well. The concept of the unconditioned is, at the second level, described in terms of the system of the transcendental ideas – where these concepts follow from natural and necessary inferences of reason. The focus of the third level is on reason's dialectical inferences, as originating from human reason itself and, therefore, being compelling to every reader of Kant's first *Critique*. The fourth and final level deals with two alternative uses of transcendental principles and ideas. While their regulative use allows for the search of unity among all empirical laws, their being taken for true representations of objects, that is constitutively, unavoidably brings reason towards transcendental illusion. This latter level seems to have a more specific methodological status, for the transition from the logical to the real use of reason and, in a complementary way, from the regulative to the constitutive use of reason's ideas and principles, represents the distinctive mark of reason's natural tendency to metaphysical speculation. One last remark: Willaschek stresses the relevance of the constructive side of the Transcendental Dialectic – namely the RSA – in order to counterbalance and mitigate the reading according to which the Dialectic would merely consist in Kant's “demolition of traditional metaphysics” (p. 9). Such an approach is very welcomed; its outcomes are undoubtedly stimulating for every Kant scholar and fruitful for contemporary epistemologists.

One of the first most relevant argumentative steps of the book is introduced at p. 46. There Willaschek – after having shown that even the ordinary employment of reason leads to metaphysical speculation – distinguishes between the LM and the SP. Willaschek refers to *KrV*, A307-8/B364 and assigns the LM to the logical use of reason (as it only deals with cognitions), while the SP belongs to the real use of reason (as dealing with objects). Some questions arise. As it is clear from Kant's statements, it is more appropriate to consider the LM as becoming the SP, and not to firmly distinguish the former from the latter. It is true that Willaschek, several pages later, clarifies that he does not mean to argue for two properly different principles but, rather, that “the transition passage must be understood on the model of sentences such as ‘A bill can become a law only by an act of legislation’, or, more generally, ‘X can become Y only by way of Z,’ where X's becoming Y just consists in Z' taking place” (p. 122). The statement is clear: the LM becomes a principle of pure reason (A308/B365) by assuming the SP. This given, one could still wonder that another interpretative option remains available. While Willaschek correctly claims that there would be two, not three, principles at stake here, one could argue for one principle which takes different shapes. First, why may it not be the case that the LM becomes the SP in virtue of the fact that, otherwise, the unconditioned reason is in search of would not be really unconditioned? As Willaschek puts it, the LM deals with cognitions, while the SP deals with objects. In moving from LM to SP, Willaschek thus states