

# PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume XV – Issue 3 – 2023

ISSN 2036-4989

## ARTICLES

- Juan Luis Vives on Study Notebooks: Education, Language and Epistemic Value  
*Valentina Lepri*..... 61
- The Secret Letters of Gasparo Contarini to Trifon Gabriele  
*Marco Sgarbi*..... 68

## REVIEWS

- Heiner Mühlmann, *La natura delle culture: bozza di una teoria genetica della cultura*, a cura di Gianluca Bonaiuti; con una postfazione di Gianluca Bonaiuti e Antonio Lucci (Milano-Udine: Mimesis, 2023).  
*Veronica Cesco*..... 77
- Pietro Del Soldà, *Sulle ali degli amici. Una filosofia dell'incontro*. (Venezia: Marsilio editori, 2020).  
*Alice Romano*..... 79
- Jeanette Winterson, *12 bytes. Come siamo arrivati in qui, dove potremmo finire in futuro*, (Milano: Mondadori, 2023).  
*Pietro Bonelli*..... 80
- Rossella Fabbrichesi, *Il primo libro di filosofia teoretica* (Torino: Einaudi, 2023).  
*Marco Ferretti*..... 83
- Maurizio Bettini, *Chi ha paura dei Greci e dei Romani? Dialogo e cancel culture* (Torino: Einaudi, 2023).  
*Martina Fortunati*..... 85
- Lucio Cortella, *L'ethos del riconoscimento* (Roma-Bari, Laterza, 2023).  
*Swamy Donè*..... 86
- Christian Onof, *The Problem of Free Will and Naturalism* (London: Bloomsbury, 2024).  
*Fabiana Grazioli*..... 87



PHILOSOPHICAL READINGS  
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

*Philosophical Readings*, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

**EDITOR**

Marco Sgarbi  
Università Ca' Foscari Venezia

**ASSOCIATE EDITOR**

Eva Del Soldato  
University of Pennsylvania

**CHIEF ASSISTANT EDITOR**

Matteo Cosci  
Università Ca' Foscari Venezia

**ASSISTANT EDITOR**

Valerio Rocco Lozano  
Universidad Autónoma de Madrid

**REVIEW EDITOR**

Laura Anna Macor  
Università degli Studi di Verona

**EDITORIAL BOARD**

Alessio Cotugno, Università Ca' Foscari Venezia  
Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin  
Paolo Maffezoli, Università di Torino  
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University

Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen  
Alberto Vanzo, University of Warwick  
Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma  
Antonio Vernacotola, Università di Padova

**EDITORIAL ADVISORY BOARD**

Francesco Berto, University of St Andrews  
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg  
Laura Boella, Università Statale di Milano  
Elio Franzini, Università Statale di Milano  
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano  
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino  
Seung-Kee Lee, Drew University

Sandro Mancini, Università di Palermo  
Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano  
Pier Marrone, Università di Trieste  
Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano  
Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale  
Riccardo Pozzo, Università degli Studi di Verona  
José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

---

# Juan Luis Vives on Study Notebooks: Education, Language and Epistemic Value

Valentina Lepri

---

**Abstract:** This paper outlines Juan Luis Vives' (1493–1540) instructions for the creation and management of a study notebook, contained in his *De ratione studii puerilis Epistolae duae* (1524) and *De disciplinis* (1531). It aims to show that this set of rules went beyond educational purposes, since it was consistent with Vives' conception of knowledge, and in particular with the characteristics that he attributed to language. Recent studies have rightly pointed out that his ideas about knowledge and language were in line with the anti-scholastic trend of the time, which sought to move philosophical reflection from the abstract and metaphysical to the concrete and empirical. The paper argues that Vives' reflections on notebooks and note-taking were part of the same project, since his notebook was the main ground for organizing the empirical level of knowledge.

**Keywords:** Juan Luis Vives, Notebooks, Education, Knowledge, Language

## 1. Introduction

In the twenty books that make up the treatise *De Disciplinis*, Juan Luis Vives (1493–1540) devoted much space to the strategies young people can adopt to learn. He described the acquisition of knowledge as a complex student-led performance, of which he considered the different types of action that comprised it. Vives evaluated the pros and cons of each of them, the senses that were involved in each case, and after careful review he also decreed which one was best. Among the various activities that students could avail themselves of, Vives recommends one above all: “Let them be convinced that nothing conduces more truly to wide learning than to write much and often, and to use up a great deal of paper and ink.”<sup>1</sup> In the subsequent pages of the treatise, he therefore offered specific instructions on how to obtain and retain new knowledge through the use of one's own notebooks, that is, how to implement that “much and often” that he declared essential.

The description of a personal document of notes is a topic to which Vives devoted considerable attention. His reflections encompassed many aspects of the relationship between learning and writing, and his recommendations addressed both boys and girls. They took into consideration the age of the writer and applied several of the types of handwritten note ordering practiced at the time, sometimes combining them.

This paper will outline Vives' most important instructions for creating a study notebook, demonstrating that this set of rules went beyond educational purposes. It was consistent with a certain conception of knowledge held by the Spanish-born humanist and, in particular, with the characteristics he attributed to language. Recent studies have rightly pointed out that his ideas about knowledge and language were in line with the anti-scholastic trend of the time, which sought to move philosophical reflection from the abstract and metaphysical to the concrete and empirical.<sup>2</sup> The notebook was also part of the same purpose, understood as a canvas for experiencing and organizing the empirical level of knowledge.

Vives' instructions for the preparation of study notebooks were not an exception in the pedagogical literature of the time. On the contrary, they were part of a vast tradition that has been the subject of considerable scholarship.<sup>3</sup> Manuals advising how to create and organize one's own notebook circulated widely. Their goal was to practice learning effectively, while the moral aspect was never far away. They were also available in collections by various authors.<sup>4</sup> Studies have focused both on the theoretical instructions for annotation contained in the manuals and on the types of annotation that flourished at the time. Thanks to a large amount of available documentation, it has been possible, for example, to identify different types of miscellaneous notebooks and even to create valuable glossaries. In the case of study and academic notebooks, it has also been possible to identify the various stages of writing a manuscript document.<sup>5</sup>

Dealing with the characteristics of the notebook and guidance for its proper use recur in more than one of Vives' works; the following pages will focus on two such cases that were produced several years apart, providing an example of his continued interest in the subject. The first is *De ratione studii puerilis Epistolae duae*, first printed in 1524; the other is the aforementioned *De disciplinis*, his monumental work published in Antwerp in 1531.<sup>6</sup>

## 2. Vives' multiple notebooks

*De ratione studii* consists of two letters addressed to a boy and a girl, respectively. One letter is addressed to Charles Mountjoy, son of influential courtier William Blount 4th Baron Mountjoy; the other letter is addressed to Princess Mary, daughter of Queen Catherine of Aragon.<sup>7</sup> It is a relatively short text, and for this reason it circulated in print along with other works. It was first pub-

lished along with other brief texts by the Spanish-born humanist, but it was also included in manuals on study method, which became popular from the 1530s onward and that collected the writings of various authors.<sup>8</sup>

The instructions that Vives set forth in the two letters are aimed at young students, as Charles and Mary were about seven years old when the volume was dedicated to them.<sup>9</sup> Therefore, these were rules aimed at those who were learning to read and write and included basic information for those in the early stages of learning.<sup>10</sup> The letters are structured in titled paragraphs, and the titles allow for an overview of the different themes covered in the work, even revealing the recurrence of some of them, appearing in both of the letters. For example, there are paragraphs “Lectio,” “Memoria,” “Annotationes,” “Sermo,” and “Syntaxis” in both of them. Their order changes from one letter to the other. Also worth noting is the fact that “Lectio” appears twice in the first letter and that the paragraph “Annotationes” in the first letter is in the exordium, while in the second letter it closes it. Care must be taken, however, in establishing, through titles alone, the themes that prevail in one letter or the other, as if to indicate that there are differences between boys’ and girls’ education. For example, in the letter addressed to Charles, information about readings by authors who are also distinguished by categories according to subject matter prevails in the second part. In the letter to Mary the focus appears, however, to be Latin grammar. In truth the difference is only apparent, it is mainly in the titles not in the general content.<sup>11</sup>

Ways to develop one’s own notebook is a theme that appears in various parts of the text, but it is the paragraphs that recur in both the instructions to Charles and Mary entitled “Memoria” and “Annotationes” that contain the most extensive treatment.

As a general premise, and the first aspect worthy of attention, it is necessary to keep in mind that the notebook described by Vives in his works is multifaceted. This is evident in his suggestion that the physical characteristics of the notebook should vary according to the notes it contains. In other words, as its internal structure changes, the external form also changes, giving rise, in the case of *De ratione studii*, to three different types of notebooks Vives dwelled upon at different times.

The first of these notebooks is suggested to Mary by providing essential instructions for creating it: “Prepare for yourself a little booklet of blank paper in which you will write those little sentences in your own hand which you will send to memory.”<sup>12</sup> Vives explains later that that notebook is to become for the young princess her own manual, or dagger, playing on the double meaning of the term *enchiridion* as Erasmus of Rotterdam had already done with his *Enchiridion militis christiani*.<sup>13</sup> However, it becomes clear that the internal arrangement of this personal document is far from the commonplace book system popular at the time. The annotations concern only short sentences, “sententioles,” and do not follow any organizing principle. The model appears similar to the medieval florilegia with the goal of exercising writing on the one hand and supporting memory on the other. It is a notebook that is shaped like a container that is perpetually being updated, allowing ongoing exercise of the mind through writing, which is the act through which mnemon-

ic skills can be activated (“memoriae mandatura est”). For example, Vives explained to Princess Mary that the things that we write ourselves with our own hand persist better in memory than those written by others.<sup>14</sup>

Again, in his instructions addressed to Charles, Vives dwelled on the relationship between memory and knowledge, observing that without the former, one cannot have any knowledge as any effort to acquire it becomes futile. Recalling the myth of the Danaids whom Zeus had condemned to carry and pour water into a barrel with a pierced bottom for eternity, he remarked that knowledge without memory is like water introduced into a pierced jar “pertusum dolium”<sup>15</sup> that inevitably loses its contents. For this reason, he urged the student that a concept or simply a word he wanted to memorize should always be taken out of context and noted down in order to remember it and reuse it in the future.

The second type of notebook is also offered to Princess Mary, but in this case the document has a larger format than the previous one: “Let the learner also keep with her a somewhat larger notebook in which she personally notes down the useful words for everyday life, rare or elegant, found as she goes along in the authors she reads, and also the witty and pleasing sentences or those that are serious or acute, which may constitute an example for her life.”<sup>16</sup>

Here the larger notebook format corresponds to a more varied content than in the previous notebook. Vives, however, does not speak of “capita” or “loci” that identify topics, but rather of types of words and phrases. That is, the categories that structure this kind of notebook refer to vocabulary and grammar and do not aim to provide descriptive elements of reality as is the case with a phrasebook or a commonplace book.<sup>17</sup> The clustering process of its contents is guided by two criteria, one based on the principle of general usefulness for the enhancement of knowledge, the other on the pursuit of personal gratification and delight.

This very type of notebook is also described in another Vives’s work the *Introductio ad sapientia*.<sup>18</sup> The text consists of a collection of precepts of various themes and lengths, among which we read: “You will keep a little book of paper where you will note down whether you have read or heard something pleasant, something elegant, something wise, or something refined, something rare, something useful for everyday speech, which you keep ready at hand if the situation calls for.”<sup>19</sup>

Some instructions already present in the *De ratione studii*, such as those regarding the importance of exercising writing, are also found in Vives’ *Introductio ad sapientia* (1524), for example, in the precept number 176 “Write, transcribe, rewrite frequently, and annotate”. The whole book is arranged in precepts grouped into thematic chapters that basically provide examples for developing the notebook itself, i.e., they are “model” contents with topics ranging from moral rulings, education, to the care of the body and relationships with others. One could assume a conjoint reading of the *De ratione studii* and the *Introductio ad sapientia* in which the former text presented guidelines for learning and using a notebook, while the latter put pre-selected and ordered materials at hand to begin composing one’s own notes.

Coming back to *De ratione studii*, there is still one last

notebook described by Vives that is recommended in this case to Charles. From a physical point of view, it is a “book of pure paper of right measure” (“librum chartæ puræ justæ magnitudinis”), i.e., it is not specified as to its format, or what qualifies such right measure, or, in particular, whether its dimensions are larger or smaller than the previous two. The main recommendation is to organize the notebook,

which you will divide into certain places and as nests, in one of them you will note the words used for daily use, both of soul and body, our actions, games, clothes, times, dwellings, and food; in another rare information, and in another wittily, and in another skillfully pronounced; in another sayings and formulas of speech, or which few understand, or which are often used; in another maxims; in another holidays; in another witty sayings; in another the difficult passages of writers, and all such other things as shall be seen by you or your teacher; and thus you shall have carefully recorded and arranged all these things, so that you know not only the book: you should read, reread, memorize, and commit to memory, so that the actions contained in the writings will be no less in your bosom than in the book, and they will come to you as often as you need them.<sup>20</sup>

The sectional structure of the notebook just described is more elaborate than that of the two notebooks previously proposed to Princess Mary. However, even in this case the “headings” do not stand for topics but continue to be titles for ordering types of expressions, as in the patterns observed earlier.

In the final part of the passage, moreover, the exhortation to take deep ownership of the contents of one’s notebook makes use of a reference to the learner’s corporeality. The paper document is no longer just one’s personal manual of knowledge, as its contents are broken down into actions that migrate from the notebook to its creator. As seen with regard to the use of the hand, the involvement of the body in the learning process would, according to Vives, facilitate memory.<sup>21</sup> In the last type of notebook presented by Vives, there is also a kind of backward journey from the document to the person in which the learner accepts the annotated actions in his or her chest and completely appropriates them, making them part of himself or herself.

### 3. Senses and writing practice

The advice to take notes and have one’s own notebook returns in Vives’ mature work, the aforementioned *De disciplinis*, where we also see a considerable broadening of the theme. The treatise is divided into three sections delimiting different subject areas: the 7-book *De causis corruptarum artium*, which contains a critique of the decadence of the disciplines of study; the 5-book *De tradendis disciplinis*, which illustrates a reformative and pedagogical project; and finally the 3-book *De artibus*, which brings together a series of texts on linguistic, grammatical, rhetorical, and dialectical topics.

Reflections on types of annotations are concentrated in the second section, *De tradendis disciplinis*, and are introduced by some observations regarding the relationship between the senses and learning: “I only call that knowledge” Vives pointed out “which we receive when

the senses are properly brought to observe things and in a methodical way, to which clear reason leads us on.”<sup>22</sup> Among the senses, the Spanish-born humanist then focused on hearing, emphasizing its importance in the cognitive process: “hearing is the medium of learning,” noting that “those living beings who lack the power of listening are not capable of learning.”<sup>23</sup>

Aristotle’s *Metaphysics* was clearly echoed in his words. In the first book, one reads that living beings who cannot hear sounds, for example the bee, are unable to learn, while those which, in addition to memory, also have hearing may learn.<sup>24</sup> If the Greek philosopher placed the sense of sight alongside the sense of hearing, as sight allows one to acquire more new knowledge than the other senses, Vives developed the topic of the sense of hearing by introducing the subject of writing practice. It represented a tool through which the student could practice hearing, as he first listened to his teachers and then wrote down what they had said in his own book of notes.

As already observed in *De ratione studii*, more than one model of notebook also appears in *De tradendis disciplinis*, and these are again examples in which types of notebooks are distinguished in different sizes according to their contents and organization. The first of these seems to reproduce only in more detail the third type of notebook already described in the letter to Charles in his handbook on the method of study:

let each boy have an empty paper book divided into several parts to receive all that falls from his teacher’s lips, since this is not less valuable to him than precious stones. In one division let him put down separate and single words. In another proper ways of speaking and turns of speech, which are in daily use; and again, rare expressions, or such as are not generally known and explained. In a separate division, let him make history notes; in another notes of anecdotes; in another, clever expressions, and weighty judgments; in another, witty and acute sayings; in another, proverbs; in other divisions, names of well-known men of high birth, famous towns, animals, plants, and strange stones. In another part, explanations of difficult passages in the author. In another, doubtful passages, which are still unsolved. These beginnings seem simple and bare, but later he will clothe and ornament them.<sup>25</sup>

While the divisions and cases echo the description of the notebook recommended for Charles, and hearing maintains a key role in the transit of knowledge from the teacher’s “lips” to the notebook, differences also appear. In this case, there are no instructions to divide the document into sections because the notebook appears already structured and ready for use. In the final part, moreover, it is urged to note down even what one does not understand, as there will be an opportunity to return in time to all the notes made to introduce additions and changes. Two different pieces of information are thus introduced. The first is that even what appears inscrutable and too complex still needs to be put into an organized structure. The second is that the notebook is an open text, the drafting of which includes preliminary and subsequent stages to that of writing through listening. In Vives’ view, it was a transitional notebook, that is, a preparatory document for making a new, more articulated version into which the contents of the first would flow. The humanist was not slow to introduce a more evolved version of the notebook, pre-

senting a second model that also had a larger format than the previous one:

The boy should also have a larger book in which he can put all the notes expounded and developed at length by the teacher, also what he reads for himself in the best writers, or the sayings which he observes used by others; and just as he has certain divisions and headings in his note-books, so let him make indexes of these places for himself and distinguish them by headings in order to know what he shall enter into each division.<sup>26</sup>

Once again, the size of the notebook corresponds to a peculiar arrangement within it that appears the most elaborate compared to all the notebooks previously described by the author in *De ratione studii* and *De tradendis disciplinis*. In addition to the sense of hearing, here the sense of sight is also added, enabling the student to carry out a series of focused readings. The various contents of this notebook could in fact be ideally separated into the two macro areas from which the subject draws knowledge, namely, what he hears and what he reads. In both cases, the teacher's lecture and the books, it is still always the student who chooses what to note down by deciding from time to time the importance of a given piece of information and then its placement in the notebook. After all, Vives left room for self-study and had already dwelled on its importance in *De ratione studii*. As much as the work was addressed to two very young students, he urged Charles to be first and foremost a teacher to himself: "beware that in a short time you may be a great instructor to yourself, and from that first class of good men, who know everything through their own faculties."<sup>27</sup>

As noted, at the beginning of the first book of *De tradendis disciplinis*, Vives stated that the senses coupled with a "methodical way" were the means of acquiring knowledge. In the description of the last type of notebook, it was made clear that the characteristics of that way would lead to it, that is, organizing the contents grasped by the senses into *capita*.

Because of the variety of knowledge Vives' student was tasked with collecting, the document was reminiscent of the *Noctes Atticae* by the Roman writer and jurist Aulus Gellius, which brought together literary, philosophical, legal, and antiquarian annotations. If, however, Gellius claimed that he put the material together in no particular order—and that the disorder would indeed increase his reader's curiosity—in Vives' notebook that fragmentation was countered. Indeed, in both types of notebooks described in *De tradendis disciplinis*, the use of indexes was recommended. And in the last notebook described in the treatise, Vives suggests using *loci* to organize a wide variety of notes and even transcriptions of works or parts of works, which characterized miscellaneous manuscripts.

In other words, Vives considered all of the various types of manuscript notes of the time and combined them with each other, but also attempted to establish an internal organization. As will be seen in the next section, it is not far-fetched to speculate that some of the tools of rhetoric and dialectic may have influenced his instructions for organizing the notes in the notebooks described in *De tradendis disciplinis*. More generally, looking at Vives' notebooks as a whole, they seem to reflect some of the most salient aspects of his positions on the nature of language and the knowability of reality.

#### 4. Note-taking, language, and reality

The material feature that first jumps out at us about Vives' notebooks is the link that is established between the content of the document and its dimensions. During the sixteenth century, the publishing world had begun to associate specific corresponding book formats with literary genres. In the case of his notebook, however, the format did not correspond to a given literary genre but rather the complexity of the content, thus materially distinguishing different orders of knowledge. Put differently, the document would correspond to one's space of action as one selects, organizes, and ultimately diversifies one's knowledge. The broader or more complex the subject, the greater the space needed to accommodate it.

Along with the complexity of the varied information and structure it contains, Vives' notebook also appears linked to the stages of the individual's education. Indeed, it turns out to be shaped by the abilities and needs of its creator, moving from being a stimulus for memory in childhood to becoming a refined product of writing and an extension of intelligence in maturity. Charles and Mary, as still children, will have a notebook where they jot down first simple words, then sentences and short speeches in a crescendo of complexity. Its function as a more or less orderly archive to support memory is not of secondary importance. If in *De ratione studii* knowledge without memory was described as water in a perforated jar, in *De tradendis disciplinis* the link between memory and knowledge is stated again. Here memory is defined as consisting of two actions: "quick comprehension and faithful retention; we quickly comprehend what we understand, we retain what we have often and carefully confided to our memory. Both are helped by arrangement of facts, so that we can even recall what has passed away."<sup>28</sup>

Providing order to the information in the process of its comprehension and memorization plays a key role, and this is achieved by following Vives' instructions for the internal organization of notebooks. The image that eventually arises is that of a document that is a malleable tool capable of adapting and reflecting the various stages of human learning.

If the notebook changes according to the complexity of its content and the maturity of its creator or user, then it is possible to identify consistencies between the characteristics of these documents and Vives' reflection on the relationship between language and the stages of human life. Moreover, looking at his multifaceted notebooks from a broader perspective also highlights their similarity to Vives' idea of reality, which is equally multifaceted.

In *De tradendis disciplinis*, language is defined in two ways. It is the means for the aggregation of individuals, that is, it has a social dimension because it "bound them to move as closely as possible among one another in an indivisible, perpetual society."<sup>29</sup> At the same time, language is a tool that enables the transit of information from inside to outside and from outside to inside the subject. More specifically, the language is used both to express what is going on inside the mind and to provide the mind with some knowledge of the surrounding environment.<sup>30</sup> In both uses, however, social and epistemic, Vives warned that language had not always been the same. It went through stages of development corresponding to the

history of man on earth, moving from simple sign systems of communication to increasingly complex structures. Initially, the man who was aware of having “tender body, exposed as it was to injury from the weather and the sun”<sup>31</sup> was completely committed to his own survival and possessed only elementary language. The language corresponding to this stage of human history on earth consisted of single words and nouns concatenated with each other; there were no syncategorematic words (such as “all,” “if,” “and,” “unless,” “only,” and “except”), and there was also a lack of terminology for grammatical and logical categories.<sup>32</sup> As survival concerns began to diminish, phrases and idioms were gradually added to language as well.<sup>33</sup>

Language grew in complexity as

man’s mind, freed from anxiety for the needs of the present, began to live again, and to contemplate leisurely, as it were, this theatre, in which man was placed by God [...]. Curiosity led him forward, and when he thought he had made a discovery, he felt great joy as if from a victory. That pleasure was constantly increasing, since some things seemed to follow from the finding of others, just as when the beginning of a thread is secured, it is found to be connected with another set of things quite different from those which were being examined. Then, in showing his inventions as if they were children born from himself, he derived pleasure by no means small in imparting them to others.<sup>34</sup>

Language makes it possible to describe things that are contained in reality, but it has also gone through different stages of complexity, depending on the conditions of man’s life on earth. First, a simple language consisting only of words, and then gradually more and more complex. As seen, the notebook described by Vives also is employed to grasp and fix the reality that the subject experiences and, like language, goes through different stages of complexity that correspond to the evolutionary stages of man. Corresponding to these stages are different types of notebooks, ranging from the simplest and most elementary, such as the first two recommended to Princess Mary, where “words for everyday life” are noted, to increasingly complex structures. It is clear that, rather than describing reality as they observed it, the children of *De ratione studii* were advised to collect words and phrases mostly based on their reading of authors and the lessons of their teachers. In his works, Vives often emphasizes observation, but it would be a stretch to read this general kind of empiricism even into his fairly general instructions that focus on reading, listening to the teacher, and exercising. What is relevant here is the parallel that can be drawn between language development and notebook types.

In Vives’ advanced version of the notebook presented in *De tradendis disciplinis*, however, what the subject observes and learns from different sources and with the use of different senses is recorded. In it, words and phrases were eventually ordered with *loci*, which served as labels that facilitated the transition from reality to the mind. Vives was thus echoing reflections around the value of the sermocinal arts conducted by ancient thinkers such as Cicero, Quintilian, and Boethius and by contemporaries such as Rudolph Agricola.

For Vives, labels were thematic, relating to a variety of topics and deriving from consideration of what things had in common with one another.<sup>35</sup> By identifying simi-

larities between things, they could thus be grouped into categories. In other words, *topics* related what was known to what was not, guiding both human argumentative and cognitive activity. That is, they were the basis of a useful method not only for organizing any kind of discourse and analyzing texts, but also providing a grid for knowledge management.

Vives’ labels were also not embedded in a hierarchy of universals, as had been the case in the scholastic school of thought. They would somehow reside in individual things and be grounded in reality alone, as things were grouped into classes based on what humans could observe about them with their senses, that is, empirically. The starting point, as noted above, was the repeated observation of reality in the Aristotelian mode, but it was stripped of all transcendence and metaphysical abstraction. This gave rise to a kind of “horizontal ontology” as effectively defined by Lodi Nauta<sup>36</sup>

The use of *loci* as tools for organizing knowledge was consistent with the general trend of the time and of anti-scholastic calls for moving philosophical thinking away from the abstract and general toward the concrete and singular. Vives shared with humanists like Lorenzo Valla, Mario Nizolio, and the aforementioned Agricola a critique of philosophical abstraction that went along with a critique of linguistic abstraction.<sup>37</sup>

While some, such as Valla and Erasmus, had pitted the tools of philology against the formalism of scholastic logic, Vives had made a different choice, one that also left its mark on the instructions for organizing the notebooks in *De tradendis disciplinis*. He followed in the footsteps of Agricola, who had first developed a scheme of rhetorically derived *loci* in his *De inventione dialecticae*.<sup>38</sup> To Agricola’s scheme, Vives added a description of how to apply it in a concrete way through the use of a notebook, which also offered the possibility of managing and organizing a gradually increasing volume of knowledge. In the works of the Spanish-born humanist, the limits of human knowledge, based on his senses and devoid of abstractions, is a recurring theme that helped build an image of the thinker marked by epistemological pessimism and skepticism. Also contributing to this image was the author’s focus on the study of knowledge of the probable in his reform of the disciplines, which was accompanied by the exposition of the picture of nature and its intimate structure: “The first precept in the contemplation and discussion of nature, is that since we cannot gain any certain knowledge from it, we must not indulge ourselves too much in examining and inquiring into those things which we can never attain.”<sup>39</sup>

A moderate skepticism also served Vives as a *destruens* tool to polemicize with the scholasticism, which considered logical syllogism the only way to achieve human knowledge; instead, the *pars construens* of his thought was entrusted with important instructions for organizing and preserving one’s knowledge, such as those for arranging a notebook. By constantly returning to the theme of the notebook with its various notes and formats, the philosopher was outlining a method for constructing one’s own knowledge, the only possible one, while at the same time reaffirming his polemic against the language of scholasticism, which was considered insufficient to describe the variety inherent in reality. Recover-

ing the original function of words as an expression of realities was the goal behind his recommendations, clearly expressed from the very first pages of *De tradendis disciplinis*: “Whatever is in the arts” Vives warned, referring to the different branches of knowledge “was in nature first, just as pearls are in shells, or gems in the sand, but because the dull eyes of many men passed them by without notice, they were pointed out by men, more alert, and the latter were called discoverers.”<sup>40</sup>

The inventors evoked in the passage were not epic or extraordinary figures, but simply those who were able to detect what was hidden and give order to knowledge through the reworking of what they experience:

We award also the same honour to those who have collected rules from experiences, e.g. Hippocrates, who, as is related by M. Varro, collected the rules of medicine which were found in the Temple of Aesculapius and from them made formulae, and in fact formed a conception of the art. But those who bring together scattered facts and make clear what is confused, and explain the involved, and bring light and clearness to what is obscure, have also obtained the name of discoverers.<sup>41</sup>

The inventors such as Hippocrates collected and ordered in their own annotations what was discovered by their senses or those of others, and “this material, collected by men of great and distinguished intellect, constituted the branches of knowledge”.<sup>42</sup>

## 5. Conclusion

The educational sphere and the epistemic sphere seem to proceed hand in hand in Vives’ thought, as his instruction in note-taking reflects a specific vision of reality. In line with this vision, the Spanish humanist described knowledge management in its practical dimension, attributing a key role to the use of the notebook. That is, he showed that cognitive experience is exquisitely empirical and that it was realized by the individual who can “bring together scattered facts and make clear what is confused.” If the encyclopedic approach to reality was supported by the senses, sorting into *loci* eventually allowed the mind to discover the reality that was described and preserved in physical documents, the notebooks.

As mentioned at the beginning of this article, the early modern instructions for the composition of study notebooks and the transition from different types of notebooks have been the subject of careful study. Research interest was stimulated by the abundance of recommendations available in the treatises and manuals of the time and based on theoretical, taxonomic and administrative principles.<sup>43</sup> Practices and methods of various kinds have often been related to documentary sources, and several stimulating case studies produced between the 16th century and the first half of the 17th have emerged in archives.

In the notebooks described by Vives, there appears to be a comprehensive record of the types of annotations, such as *florilegia*, commonplace collections, and miscellanea. This includes both disappearing and emerging methods of note-taking. More intriguing, however, is the possibility of observing this range of cases in relation to Vives’s view of reality and language.

A few decades later, thinkers such as Francis Bacon and John Locke would carefully consider the use of notebooks through the eyes of the epistemologist, aiming to include them in their method of organizing knowledge.<sup>44</sup> In early modern Europe, Vives’ instructions on notebooks can be seen as an early attempt in the same direction, highlighting a line of humanistic empiricism with broad temporal boundaries that would include Vives himself. While in fact the major expressions of this line are certainly Bacon’s reflections, taken up and developed by Locke, Vives’ analysis of notebooks could be placed at the very beginning of the same tradition of thought.

## Notes

<sup>1</sup> Juan Luis Vives, *Opera omnia*, ed. by G. Mayans y Siscár, 8 vols. (Valencia: Monfort, 1782–90), reprinted London: Gregg Press, 1964), III, 3. Henceforth abbreviated as *Opera omnia*. Unless otherwise stated all quotations from *De Disciplinis* are to *On Education. A translation of the De tradendis disciplinis of Juan Luis Vives*, Foster Watson (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1913) 108. Henceforth abbreviated as *On education*. On Vives see C. Fantazzi, ed., *A Companion to Juan Luis Vives* (Leiden: Brill, 2008); L. Casini, “Juan Luis Vives”, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford, CA, 2021).

<sup>2</sup> Within this trend there were obviously many differences. See Alan Perreiah, *Renaissance Truths: Humanism, Scholasticism and the Search for the Perfect Language* (Farnham: Ashgate, 2014), in particular chapters 4 e 5 and Lodi Nauta, “De-essentializing the World: Valla, Agricola, Vives, and Nizolio on Universals and Topics”, in A. Frazier and P. Nold (eds.), *Essays in Renaissance Thought and Letters: In Honor of John Monfasani* (Leiden: Brill, 2015), 196–215.

<sup>3</sup> See Ann Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Jacob Soll, “From Note-Taking to Data Banks: Personal and Institutional Information Management in Early Modern Europe”, *Intellectual History Review*, 20, 3 (2010), 355–75; Richard Yeo, *Notebooks, English Virtuosi, and Early Modern Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014); Alberto Cevoloni (ed.), *Forgetting Machines: Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe* (Leiden: Brill, 2016).

<sup>4</sup> Prominent among them were the names of Erasmus of Rotterdam and Philip Melancthon. See Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, especially chapters 5 and 6; Valentina Lepri, “Note-Taking with Method: Remarks on the Theories of Knowledge in Early Modern *De ratione studii* Manuals”, in Valentina Lepri (ed.), *Knowledge Shaping. Student Note-taking Practices in Early Modernity* (Berlin: De Gruyter, 2023), 9–28.

<sup>5</sup> In this research area, it has been made clear, for example, that the drafting of a notebook could vary from two types up to six, as in the case of notes produced in Jesuit circles. See Ann M. Blair, “Student Manuscripts and the Textbook”, in Emidio Campi, Simone de Angelis, Anja-Silvia Goeing, and Anthony Grafton (eds.), *Scholarly Knowledge: Textbooks in Early Modern Europe* (Geneva: Droz, 2008), 39–73: 39–40, Ann M. Blair, “The Rise of Note-Taking in Early Modern Europe”, *Intellectual History Review*, 20 (2010), 303–16; Paul Nelles, “Libros de papel, libri bianchi, libri papyracei. Note-Taking Techniques and the Role of Student Notebooks in the Early Jesuit Colleges”, *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 76 (2007), 75–112: 85.

<sup>6</sup> Juan Luis Vives, *De disciplinis libri XX* (Antwerp: Michael Hillenius Hoochstratanus, 1531). References to the use of the notebook can also be found in Vives’ *Introductio ad sapientia* (1524) and *De ratione dicendi* (1533). For the former, see footnote 14, for the latter see Juan Luis Vives, *De ratione dicendi*, ed. by David Walker (Leiden: Brill, 2018), 118, 33.

<sup>7</sup> The composition of *De ratione studii* corresponds to the beginning of the author’s stay in England (1523–1528?) where he was able to attend the royal court, teach at Corpus Christi College, Oxford, and come into contact with prominent figures in the English cultural milieu of the time, such as Thomas More.

<sup>8</sup> See *supra* footnote 4.



- <sup>9</sup> Charles Mountjoy and Princess Mary were both born in 1516. In 1527, Vives became the latter's tutor.
- <sup>10</sup> Since one of the two letters, Vives' *Satellitium animi* and another work by Vives, *De Institutione Feminae Christianae* (written in 1523), dealt with women's education, they have been the subject of a number of studies. See Juan Luis Vives, *The Education of a Christian Woman: A Sixteenth-Century Manual*, ed. by Charles Fantazzi (Chicago: University of Chicago Press, 2007); Gloria Kaufman, "Juan Luis Vives on the Education of Women", *Signs*, 3/4 (Summer, 1978), 891–6, Anthony Douglas Cousins, "Humanism, Female Education, and Myth: Erasmus, Vives, and More's 'To Candidus'", *Journal of the History of Ideas*, 65, No. 2 (Apr., 2004), 213–30.
- <sup>11</sup> Within the paragraphs, as additional an example, suggestions related to grammar to the young nobleman are of equal measure to those to the princess, as those of authors and readings also dot the letter to the young princess. In both ideal libraries for the two students, there are also both ancient and coeval works. These become examples for understanding and practicing communication skills and the use of "sermo" and "syntaxis," that is, for the application of grammar to writing in its various genres.
- <sup>12</sup> My translation. "Conficiat sibi libellum ex vacua charta, in quo sua manu conscribat sententias, quas memoriae mandatura est, eritque ei vice cuiusdam enchiridii." *Opera omnia*, 1782, 266.
- <sup>13</sup> Vives' circle included Erasmus of Rotterdam, and a number of letters between the two humanists testify to this. In one of them dated March 18, 1527, Vives informed Erasmus that his *Enchiridion militis christiani* had been translated into Spanish and read with interest. See Alexander Dalzell (trans.), Charles G. Nauert (ed.), "The Correspondence of Erasmus: Letters 1658–1801 (1526–27)", in *The Collected Works of Erasmus* (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 2003), 12, 482–485: 483 (letter 1792).
- <sup>14</sup> "Magis haerent memoriae quae nos ipsi manu nostra scripsimus, quam quae alii" (Vives 1782, 258). Similarly, Erasmus in his *De copia* had described the use of the hand as a tool that supports memory (Erasmus 1971, 118–9, Erasmus 1978, 671). The common source for both humanists, however, was Quintilian's *De institutio oratoriae*: "Non est inutile iis quae difficiliter haereant aliquas adponere notas, quarum recordatio commoneat at quasi excitet memoriam," Quintilian, *The Orator's Education*, Loeb Classical Library, V, Book 11, 2, 72–73.
- <sup>15</sup> *Opera omnia*, 1782, 271. In Ovid., *Metamorphoses*, 4, 463.
- <sup>16</sup> "Habeat librum vacuum majusculum, in quem manu sua con jiciat tum verba, si qua, inter legendum graves auctores, inciderunt vel utilia usui quotidiano, vel rara, vel elegantia; tum loquendi formulas argutas, venustas, lepidas, eruditas; tum sen tentias graves, facetas, acutas, urbanas, falsas; et historias ex qui bus exemplum vitae suae possit petere". *Opera omnia*, 1782, 268. The passage is found in the "Annotations" paragraph addressed to Princess Mary.
- <sup>17</sup> Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, 134–7.
- <sup>18</sup> The work was compiled, like the *De ratione studii*, during Vives' stay in England. *Introductio ad sapientia* is dedicated to Mary Tudor, sister of Henry VIII, and published by Dirk Martens in 1524 along with Vives' *Satellitium animi sive symbola*.
- <sup>19</sup> My translation from *Introductio ad sapientia*. Koen Vermeir, "Education and the Cultivation of the Early Modern Self: Cultura Animi as Self-Care in Juan Luis Vives", *Early Science and Medicine*, 28/1 (2023), 63–94.
- <sup>20</sup> "Compones tibi librum chartae purae justae magnitudinis, quem in certos locos ac velut nidos partieris: in uno eorum annotabis vocabula usus quotidiani, velut animi, corporis, actionum nostrarum, ludorum, vestium, temporum, habitaculorum, ciborum: in altero vocabula rara, exquisita: in alio idiomata et formulas loquendi, vel quas pauci intelligunt, vel quibus crebro est utendum dum: in alio sententias: in alio festive, in alio argute dicta: in alio proverbialia: in alio scriptorum difficiles locos, et quae alia tibi aut institutorum tuo videbuntur: sicque haec omnia habebis annotata et digesta, ne solus sciat liber: tibi legenda, relegenda, memoriae mandanda atque infigenda sunt, ut non minus scripta gestes in pectore, quam in libro: et occurrant, quoties erit opus." *Opera omnia*, 1782, 272. These instructions were addressed to Charles in the "Annotations" paragraph.
- <sup>21</sup> Another example of the body's influence on the memorization process can be seen in Vives' recurrent recommendations for healthy living. "What one learns just before one goes to sleep is far more vividly reproduced in the morning than what one learns at any other time, provided one has gone to bed, neither oppressed by drinking, or by eating to excess, nor weary and exhausted for want of food" *Opera omnia*, I, 3, *On education*, 109.
- <sup>22</sup> *Opera omnia*, I, 2, *On education*, 22.
- <sup>23</sup> *Opera omnia*, I, 3, *On education*, 107.
- <sup>24</sup> Meth. I, 1 980a–b.
- <sup>25</sup> *Opera omnia*, III, 3, *On education*, 108.
- <sup>26</sup> *Ibid.*
- <sup>27</sup> "tu annitere ut brevi tempore ipse tibi magnus sis monitor, et ex primo illo bonorum genere, per se qui omnia norunt," *Opera omnia*, 1782, 280.
- <sup>28</sup> *Opera omnia*, III, 3, *On education*, 109.
- <sup>29</sup> *On education*, I, 1, 14.
- <sup>30</sup> See Lodi Nauta, "The Order of Knowing: Juan Luis Vives on Language, Thought, and the Topics", *Journal of the History of Ideas*, 76, 3 (2015), 325–34: 330–4; Valerio Del Nero, *Linguaggio e filosofia in Vives. L'organizzazione del sapere nel «De disciplinis» (1531)*, (Padua: CLUEB, 1991) and more in general Richard Waswo, "The Reaction of Juan Luis Vives To Valla's Philosophy Of Language", *Bibliothèque d'Humanisme Et Renaissance*, 42, 3 (1980), 595–609 and *Language and Meaning in the Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1987).
- <sup>31</sup> *On education*, I, 1, 12.
- <sup>32</sup> For these Vives used the traditional naming of secondary words (secundaria) or word words (nominum nomina).
- <sup>33</sup> On the words that are employed to express what has been thought by the mind, see Nauta, "The Order of Knowing," 330.
- <sup>34</sup> *On education*, I, 1, 16.
- <sup>35</sup> For instance, quality, substance, action, cause and effect—on this, see Nauta, "The Order of Knowing", 338.
- <sup>36</sup> See Nauta, "The Order of Knowing", 344. To Lodi Nauta, we owe the most in-depth analysis on Vives' thinking with regard to the ordering of knowledge.
- <sup>37</sup> See Lodi Nauta, "The Critique of Scholastic Language in Renaissance Humanism and Early Modern Philosophy", in Cecilia Muratori and Gianni Paganini (eds.), *Early Modern Philosophers, and the Renaissance Legacy* (Switzerland: Springer International Publishing, 2016), 59–79 and more in general Erika Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).
- <sup>38</sup> In Agricola's view, the production of knowledge is a two-step process. The first is to arrange the headings (capita) taken from rhetorical topics, used to identify arguments and arrange them in the discourse. The second is a reading in which two systems will be in place. In the first one, the words used in a given text are analyzed in relation to other terms that the author could have chosen; in the second one, the topical invention is applied to the key words of a given topic. See Peter Mack, *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, Leiden and New York: Brill, 127. Agricola was echoed in the works of Vives and especially in *De tradendis disciplinis*, where Quintilian for the ancients and Agricola for the contemporaries were referred to as models of style and language (Mack, *Renaissance Argument*, 304–306 and 314–315).
- <sup>39</sup> *On education*, IV, 1, 166. The features of Vives' skepticism have been the subject of thorough analysis, identifying in it both elements of anti-intellectualism in controversy with Aristotelianism and academic skepticism. See José A. Fernández Santamaría, *Juan Luis Vives: Escepticismo y prudencia en el Renacimiento* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990); José A. Fernández Santamaría, *The Theater of Man: J. L. Vives on Society* (Philadelphia, PA: Transactions of the American Philosophical Society, 1998); Lorenzo Casini, 'Self-Knowledge, Scepticism and the Quest for a New Method: Juan Luis Vives on Cognition and the Impossibility of Perfect Knowledge', in Gianni Paganini and José R. Maia Neto (eds), *Renaissance Scepticisms* (Dordrecht: Springer, 2009), 33–60.
- <sup>40</sup> *On education*, I, 2, 20.
- <sup>41</sup> *Ibid.*
- <sup>42</sup> *Ibid.*
- <sup>43</sup> Soll, "From Note-Taking to Data Banks: Personal and Institutional Information Management in Early Modern Europe", *Intellectual History Review*, 20,3 (2010), 355–75; Yeo, *Notebooks, English Virtuosi, and Early Modern Science*; Cevolini (ed.), *Forgetting Machines: Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe*.
- <sup>44</sup> See Richard Yeo, "Between Memory and Paperbooks: Baconianism and Natural History in Seventeenth-Century England", *History of Science*, 45 (2007), 1–46; *Notebooks, English Virtuosi, and Early Modern Science*, 86–87; "Thinking with Excerpts. John Locke (1632–1704) and his Note-Books", *Berichte zur Wissenschafts-Geschichte*, 43, 2 (2020), 180–202; Michael Stolberg, "John Locke's „New Method of Making Common-Place-Books: Tradition, Innovation and Epistemic Effects," *Early Science and Medicine* 19 (2014), 448–70.

---

# The Secret Letters of Gasparo Contarini to Trifon Gabriele\*

Marco Sgarbi

---

**Abstract:** Gasparo Contarini (1483-1542) was born into one of the wealthiest and most powerful families in the Venetian Republic, and rose to become one of the most prominent intellectuals of the first half of the Cinquecento. His philosophical work is mainly known for the dispute with his teacher Pietro Pomponazzi on the immortality of the soul. His vast philosophical oeuvre has gone practically unnoticed. It is my intention here to examine certain features of Contarini's thought that might serve to illustrate his intellectual sophistication as well as his views on the immortality of the soul. My focus will be on three letters that Contarini sent to Trifon Gabriele (1470-1549), who was known as the "new Socrates" because he left no written documents. The correspondence between these two "titans" of Venetian culture in the Cinquecento is of the utmost interest not only because of the calibre of the writers themselves, but also because Contarini urges Gabriele not to divulge their letters. The fact that Contarini calls for secrecy for these letters, however, is a matter of interest: what do they contain? Was there anything that might compromise Contarini in a context of extreme Counter-Reformation tension?

**Keywords:** Aristotelianism, mind, will, understanding, intellect, Gasparo Contarini, Trifon Gabriele

## 1. Introduction

Gasparo Contarini (Venice, 16 October 1483 - Bologna, 24 August 1542) was born into one of the wealthiest and most powerful families in the Venetian Republic, and rose to become one of the most prominent intellectuals of the first half of the Cinquecento. When still only twelve years old, he was sent to San Marco school of humanities,<sup>1</sup> which at that time had among its teachers the likes of Marc'Antonio Coccio, known as Sabellico (1436-1505), and Giorgio Valla (†1500). It was here that he struck up a relationship with Aldo Manuzio and the circle of intellectuals connected to his printing house, including names such as Giovanni Battista Egnazio and Marco Musuro. Upon the death in January 1500 of his teacher, Giorgio Valla, Contarini started attending lessons in logic with Antonio Giustinian and Lorenzo Bragadin at the School of Rialto.<sup>2</sup> In

1501 he transferred to the University of Padua to complete his education, and there studied Greek rhetoric with Marco Musuro, whom he had met in Venice, Latin with Giovanni Calfurnio, mathematics and astronomy with Benedetto Tiriaca, and natural philosophy with Alessandro Achillini and, more importantly, Pietro Pomponazzi. In 1535, he was appointed cardinal by Pope Paul III, and in 1541 he took part in the Council of Ratisbon, representing the moderate reformists in the cardinals' college in talks with Lutheran delegates. Given the nature of these facts of Contarini's life, his religious views and activities as a diplomat have come under close historical scrutiny;<sup>3</sup> far less, if anything, has been done to reconstruct his philosophical views, and it is only thanks to the efforts of Andrea Robiglio over the past two years that Contarini's complex personality as a philosopher has come to light.

His philosophical work is tied closely to that of his teacher, Pomponazzi, and the question of the immortality of the soul, a theme that has come under the spotlight in studies by Enrico Peruzzi and Pietro Bassiano Rossi.<sup>4</sup> His vast philosophical *oeuvre*, however, which is available for consultation in the *Opera Omnia* published in Paris in 1571, has gone practically unnoticed until recently.<sup>5</sup>

It is my intention here to examine certain features of Contarini's thought that might serve to illustrate his intellectual sophistication as well as his views on the immortality of the soul. My aim is not to examine the *Opera Omnia*, however, despite their need for a great deal more study; my focus will be rather on three practically unknown letters that Contarini sent to Trifon Gabriele (San Polo di Piave, 20 November 1470 - Venice, 20 October 1549) in the early 1530s.<sup>6</sup> Gabriele was one of the most prominent figures in Venetian culture in the first half of the sixteenth century who profoundly influenced the development of intellectuals and philosophers such as Antonio Brocardo, Bernardino Daniello, Giason De Nores, Vettor Soranzo, Sperone Speroni, Bernardo Tasso, and Agostino Valier, to name but a handful of the most renowned. He was known as the "new Socrates" because he left no written documents.<sup>7</sup>

The correspondence between these two "titans" of Venetian culture in the Cinquecento is of the utmost interest not only because of the calibre of the writers

themselves, but also because Contarini urges Gabriele not to divulge their letters:

I warmly exhort you that you may indulge me in this particular request of mine. In other words, that you do not divulge these letters of mine in the same way as my earlier correspondence. It will be enough to give them to four, or even fewer, of your and our closest and truest friends.<sup>8</sup>

Contarini implies that the content of his earlier correspondence was divulged without his consent, most likely falling into the hands of individuals who might use it against him in a particularly dangerous juncture in the religious life of the West. Hence his injunction to keep the letters secret, at most allowing them to circulate among a trusted group of friends. What these previously divulged letters were, why their divulgence annoyed Contarini, and who the people were who came to know about their content is impossible to determine. The fact that Contarini calls for secrecy for these letters, however, is a matter of interest: what do they contain? Was there anything that might compromise Contarini in a context of extreme Counter-Reformation tension? What is certain is that the three extant letters addressed to Gabriele were never published by Contarini during his lifetime, and only came to light after his death.

A first letter, which has no date but from its contents may be traced back to Christmas Eve 1530, hinges upon the distinction between mind and intellect. It was published in Venice by Aldo Manuzio in his 1544 collection, *Delle lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellenti ingegni*.<sup>9</sup> The other two letters were published in 1558 by Lorenzo Torrentino in the collection *Quattro lettere di monsig. Gasparo Contarini*.<sup>10</sup> The first, dated 10 January 1531, deals with the difference between intellect and will, whereas the second, dated 13 December 1532, examines the division of sciences and moral virtues. This collection also contains the more well known epistle to Vittoria Colonna of 13 November 1536 on the theme of free will, which has been closely studied by Antonino Poppi,<sup>11</sup> and a letter to Galeazzo Florimonte on the usefulness of the Council, erroneously attributed to Contarini.<sup>12</sup>

These three letters appear to constitute a unified doctrinal corpus on the question of the intellect and the will, as if Contarini were concerned with explaining to Gabriele this particular aspect of his thought. Moreover, all three were written in vernacular without a corresponding Latin text, unlike the letter on free will, for instance, whose Latin version was published in its Latin version in the *Opera omnia*.

## 2. Letter 1. On the difference between mind and intellect

As mentioned, the first letter was written towards the end of 1530 and turns upon the significance of two basic concepts in Aristotelian psychology, namely

“mind” and “intellect”. In Contarini, both concepts have a wide breadth of meaning and are often confused as a result, giving rise to interpretations that in fact conflict with Aristotle’s thought. The idea of human mind, angelic mind and divine mind is open to ambiguity, as is that of human intellect, angelic intellect and divine intellect. But Contarini also shows that in Aristotle the term “intellect” may refer not only to the faculty or potential of the soul, but also to the habit thanks to which the first principles of science are apprehended, in other words something innate in the physiological structure of the soul and something that is acquired over time.<sup>13</sup> For Contarini it is therefore necessary to limit the range of application of these two concepts to avoid dangerous misinterpretations of Aristotle’s psychology that may lead to heretical positions.

Contarini adopts a quintessentially humanistic approach to Aristotle’s text, examining every instance in which Aristotelian concepts are discussed. Rather than reconstructing the actual thought of Aristotle, however, his purpose is to apprehend the rational truth that transcends all authority.

“*Mente*”, he writes, derives from the Latin *mens*, and refers to the operation of the soul that is known in Latin as *comminiscentia*, which corresponds to the Greek *διάνοια*.<sup>14</sup> “*Intelletto*” also derives from the Latin, *intellectus*, which properly denotes the power by means of which we understand, and corresponds to the Greek *νοεῖν*.<sup>15</sup> Unlike the Latins, according to Contarini, the Greeks have always paid close attention to philosophical terminology, distinguishing between the faculty or the operation of the understanding, properly called *νοεῖν*, and its principle, namely the substance that supports the operation, properly called *νοῦς*. The operation of *νοεῖν* properly designates the activity of understanding, while *νοῦς* in some sense characterises the substance, and *διάνοια* defines an operation of the soul that is different from *νοεῖν*.

Contarini sees the difference between mind and intellect in the differing operations of *διάνοια* and *νοῦς*, a distinction, however, that is not always clear. Mediaeval, Arab and Latin commentators produced elaborate phenomenologies of the various intellects, presenting subtle distinctions between the various functions of the human soul. There were material and immaterial intellects, for instance, possible and agent intellects, intellects *in potentia* and *in actualitate*, a passive (or passible) intellect, a common intellect, an adept intellect, an acquired intellect, a speculative intellect, to name but a few of the designations that occur in the Aristotelian commentaries.

Hence establishing a clear distinction between mind and intellect, that is between their Greek correspondents *διάνοια* and *νοῦς*, was understandably challenging for Contarini. In order to explain their difference, he starts by tackling the question of *νοῦς*, or the intellect as substance. His choice of approach is determined by the principle that “*operari sequitur esse*”, according to which the operation can only be clearly known by first establishing its being. Since in this case the opera-

tions are not clear, it is best to start with an ontological rather than a functionalist analysis. Here, too, the starting point is Aristotle, in particular the eighth book of the *Historia Animalium*,<sup>16</sup> where nature is said to order and conjoin all beings, from the lowest to the highest, in a manner that is gradual, continuous and almost imperceptible:

In the great majority of animals there are traces of psychical qualities which are more markedly differentiated in the case of human beings. For just as we pointed out resemblances in the physical organs, so in a number of animals we observe gentleness or fierceness, mildness or cross temper, courage or timidity, fear or confidence, high spirit or low cunning, and, with regard to *intelligence*, something equivalent to sagacity. Some of these qualities in man, as compared with the corresponding qualities in animals, differ only quantitatively [...] other qualities in man are represented by analogous qualities: for instance, just as in man we find knowledge, wisdom, and sagacity, so in certain animals there exists some other natural capacity akin to these. The truth of this statement will be the more clearly apprehended if we have regard to the phenomena of childhood; for in children may be observed the traces and seeds of what will one day be settled habits, though psychologically a child hardly differs for the time being from an animal; so that one is quite justified in saying that, as regards man and animals, certain psychical qualities are identical with one another, whilst others resemble, and others are analogous to, each other. Nature proceeds little by little from things lifeless to animal life in such a way that it is impossible to determine the exact line of demarcation, nor on which side thereof an intermediate form should lie.<sup>17</sup>

Aristotle here makes no direct mention of νοῦς, referring instead to a general capacity to intend (τὴν διάνοιαν συνέσεως), a kind of intelligence (σύνεσις). In the *Nicomachean Ethics* VI.11, Aristotle distinguishes between intelligence (σύνεσις) and intellect (νοῦς). Intelligence in his view is not science (επιστήμη), ‘for intelligence is not concerned with the things that exist eternally and cannot be affected, nor with all and any of the things that come into existence, but only with the things about which one may feel doubt and deliberate.’<sup>18</sup> This does not entail a correspondence between intelligence and practical wisdom (φρόνησις), since the latter is imperative (φρόνησις ἐπιτακτική) while the former is critical (σύνεσις κριτική). There does appear to be a correspondence between intelligence (σύνεσις) and a certain form of perspicacity (εὐσυνεσία), however, because σύνεσις is the capacity to judge the subject under consideration morally. Placing intelligence squarely within the realm of ethics Aristotle marks a radical departure from Plato, who viewed intelligence as the capacity to understand on the basis of previously acquired science.<sup>19</sup> So by equating νοῦς and σύνεσις Contarini appears to have espoused a position that is more Platonic than Aristotelian, or at least to have found a way of reconciling these two divergent views. This becomes especially clear when Contarini seeks to determine the real ‘ontological’ position of the intellect within the great chain of being. His approach is reminiscent of Themistian exegesis, which often led to a convergence of Aristotelian and Platonic positions. According to Contarini, the

entire chain of being can be viewed as a movement from the material to the immaterial, from that which is farthest from God to that which is closest, a conception, in other words, which expresses a latent Neo-Platonism, evident also in the Scholastics, according to which also the higher beings, namely those closest to God, exhibit substances that are more corporeal and substances that are in fact more non-corporeal.<sup>20</sup> Between these two types of being Aristotle places a middle term, identified by Contarini as the human intellect, which although not in itself corporeal can nonetheless come into contact with the corporeal substances.

As mentioned, the intellect for Contarini is an entirely non-corporeal substance corresponding to the capacity to judge the truth of things intuitively, without discursive reasoning. Proximate to the intellect there is the highest part of the human soul, the mind. The mind cannot know immediately and intuitively, but only through great effort by means of reasonings of a primarily syllogistic nature. Moreover, the understanding of the mind is frequently imperfect because its knowledge is mediated through the senses. Nonetheless, Contarini attributes to the mind the noble task of uncovering the causes of things, which explains why it is called *comminiscentia*, from the Latin verb *comminiscor* (discover or invent). The mind in Contarini is therefore that part of the soul which is connected with and acts through the body, whereas the intellect is entirely separate from the body and acts through it only accidentally.

Matters become increasingly complex as the distinctions multiply, however. By way of example, Contarini describes a situation with an educated man and an illiterate boy who start reading a book:

If you take a boy and a man who is already educated, this educated man, if presented with a book, without thinking twice about it, will read it, understand it and describe it. The little boy is capable of neither reading nor understanding it without first combining the letters, and then the syllables, exerting great effort and making frequent mistakes because of the imperfection that is in him. If more advanced and able to read, but still needing to learn grammar, still he will not understand it without, as we say, constructing it, and first discovering the main verb with its names [...] hence from the order extracting the sentiment. Thus, my lord, the nature of the discourse of the human mind; which proceeds and constructs in sensible things, and from them understanding truths imperfectly, and this is the Latin verb *comminisci*, and the power which is the principle of this operation is the Mind. That of the educated man is intellect, and is similar to the incorporeal intellects.<sup>21</sup>

The educated man will be able to read the book immediately, while the boy will have to laboriously connect all the letters, syllables and words, knowing what is written only imperfectly. Unlike the boy, the educated man has already developed the faculty called “*intelligentia*”, which is said to correspond to Aristotle’s νοεῖν. By characterizing the intellect of the educated man in this manner, Contarini appears to be suggesting that the “*intelligentia*”, or the faculty that is capable of immediate understanding, in fact corresponds to Aris-

tote's νοῦς, or the intellect that comprehends principles. This particular type of intellect is what makes man similar to incorporeal intellects.

But there is more. Contarini adds to the complexity of the understanding of these distinctions by asserting that the part of the human mind, that intelligible light, which allows us to understand things, is properly called agent intellect, and it is thanks to this that the mind learns and knows. Hence an intellect is seemingly a component of the mind, and the separation between the two is far from clear. Equally unclear is the distinction between agent intellect, which allows us to understand things, and intellect as a habit that apprehends first principles. Could there be a correlation between the two?

Contarini must therefore provide an account of the relationship between mind and agent intellect, which, as we have seen, must be other than a corporeal substance.

The problem is to understand whether this agent intellect is substance in respect of the mind, or whether it is merely an accident. If a substance, then it is not properly speaking a substance that is typical of men, but must be collocated within the domain of superior intellects – as Contarini points out, the first intellect for Alexander of Aphrodisias, the last for Avicenna.<sup>22</sup> If on the other hand it is an accident, it is nothing more than a reflection of the superior intellects in our mind, in the same way, he adds, as the light in the air derives from the light of the sun. Contarini opts for neither one nor the other, saying that he is certain only that the intellect is the habit by means of which the mind knows the first principles of science immediately. Hence the agent, or rather active intellect to some extent correlates to the habitual intellect. Intellect as a habit of the mind, or part of it, knows immediately, whereas the mind in itself knows only discursively. This mind, by means of its habit, which is the intellect, may know the principles, but only ‘with the intelligible light of the active intellect’.<sup>23</sup> We can therefore say that the agent intellect is both separate intellect, and therefore substance, and intellect within the mind of man, as a habit, being that which allows understanding of things. In this sense, it derives from superior intellects. It is essentially separate from the mind, hence it is properly called agent intellect, but it is operatively conjoined to it when it allows the cognition of things, and in this sense it is termed intellect as habit. There is no actual difference between the two, except for the fact that the intellect is agent when it allows things to be known immediately, whereas it is habit when it is considered a disposition of the mind that is capable of knowing immediately. Insofar as it is capable of immediately knowing the first principles and causes, the intellect that pertains to the mind can know that which is divine, eternal and immutable, in other words those very same principles and causes that are the basis of all knowledge. And this is why the human intellect that knows divine things can become itself divine, because the intellect, especially

what Aristotle calls potential intellect, can become its own objects.<sup>24</sup>

This dual conception of the agent intellect is of the utmost importance because it constitutes the theoretical groundwork for Contarini's conception of the immortality of the soul. The intellect of man is partly a “derivation” of the higher intellects in the human mind, almost a secondary reflection of the actual separate agent intellect. In the subsequent letter on the distinction between intellect and will, Contarini appears to identify this separate agent intellect wherein all principles reside that may then be apprehended immediately by the human intellect as habit, with God:

Alternatively we say that truth is in God, and that God is true, and truth is in our intellect, and the intellect is true. Except that the divine intellect has the same truth with regard to all nature, and all other things that are beneath him, as the maker's intellect has with regard to artificial things, made by him.<sup>25</sup>

Insofar as it enlightens the human mind, or soul, the agent intellect constitutes that which is properly called the human intellect that knows the principles of science. This human intellect is immortal and incorporeal because it is a reflection of the agent intellect, which is equally incorporeal and immortal. Hence when the body of man dies, it is properly speaking only his mind, that is that discursive faculty that is capable of discovering the truth and the causes of things, that dies with it, not the immediately knowing intellect. This intellection without the corporeal and material element affords the human soul a certain immaterial substance from which the immortality of the soul in general may be deduced. In order to explain the transition from the immateriality of the intellect's operation to the immateriality of the intellect, and hence its immortality and the immortality of the soul in general, Contarini resorts to arguments derived from Themistius.

Underlying the Aristotelian interpretation of Themistius is the correspondence between Aristotle's form and Plato's idea. There is according to Themistius a hierarchically ordered chain of forms constituting the various degrees of being, each of which is perfection and act of the last and potential of the next. This chain ascends from inanimate bodies to men, in relation to whom the agent intellect, which is at the top of the scale, is the form of all previous forms. Unlike in Alexander of Aphrodisias, the agent intellect in Themistius cannot be God, because if the agent intellect is the form of previous forms, and the form is always the essence of a thing, the agent intellect can only be the true essence of man.<sup>26</sup> It is moreover unique, because otherwise there could be no knowledge and communication,<sup>27</sup> but its uniqueness does not prevent it from being multiplied in men, just like light, which is unique but is perceived by many different visual powers.<sup>28</sup> The same example is used in Contarini, as we have seen, and it is a typical Platonic concept of the one that communicates to the many, being at once both transcendent and immanent. Thus Contarini resolves the question of the

immortality of the soul while salvaging the unity and unicity of the person without falling into some kind of Averroist trap whereby immortality was an attribute only of potential and active intellects, unique to the human species, or a kind of Alexandrism in which immortality was denied altogether and the human soul was completely separate from the divine intellect.

### 3. Letter 2. On the difference between intellect and will

Having established the difference between mind and intellect, Contarini then turns to the difference between intellect and will. Widely debated during the Middle Ages, the topic went through something of a comeback towards the end of the Quattrocento with Florentine Neoplatonism and a renewed interest in questions pertaining to Thomism and Scotism.<sup>29</sup> As Trifon Gabriele formulates it in his letter to Contarini:

As it occurs that, God being true and good, we attain him more through will than through intellect, so that which is true is the object of the intellect, just as that which is good is the object of the will.<sup>30</sup>

The answer, according to Contarini, consists in demonstrating how on the one hand through the intellect we attain divine truth, and how on the other we attain divine goodness through the will. But first we must clarify what is meant by “happiness” and “divine fruition”.

Generally speaking, Contarini believes that the truth of things depends on the truth that is in the intellect of God, since God himself is the first truth. Hence the truth consists simply in the correspondence of a thing with the existing idea of the divine intellect. Human truth, however, is something else entirely. It is not the adaptation of the thing to the idea that is in God, but the compliance of our intellect to the known thing. This truth is validated by the agent intellect that illuminates and clarifies the forms, which are impressed upon the intellect like seals in wax, in the same way as light makes bodies visible. Thus may the human intellect grasp the divine truth, which in Contarini is the measure of truth for the knowledge of divine things. And as the goodness and perfection of God is reflected in these natural things, in the act of understanding them in their truth, which comes from God because God is the origin of all things, we partly understand God himself, and in this manner, albeit indirectly, we attain knowledge of him. The fact of knowing God only indirectly is a matter of some importance for Contarini, because through the intellect man does not know him intuitively and within himself, by means of *scientia*, but only through things he himself has generated.<sup>31</sup>

Opposite the intellect there is the human will. Contarini demonstrates it by asserting that God is good, not as a matter of convenience, but in an absolute sense. The goodness of all things springs from divine goodness because God generates all things. The object of

the human will, however, is not the goodness of the things generated by God, because otherwise, and here Contarini echoes the third book of Aristotle’s *De Anima*,<sup>32</sup> it would be nothing other than a sensible appetite moving passively in the presence of the object and its reception.

The human will does not act in this way, but is driven by the impulse towards and desire for its object when the object is absent, and by the enjoyment of its possession once the object has been attained. A human being can achieve happiness thanks to this drive towards the desired object.

Contarini rejects the notion that perfect happiness consists in the knowledge of God by means of the intellect, because, as we have seen, this is possible only through created objects, which a man can stop and indulge himself with, thereby satisfying only his sensible appetite. Perfect happiness must lead to the immediate understanding of God, without medium, something that appears not to be entirely possible through the human intellect. Neither is Contarini persuaded by the view that happiness consists in the operation of the will with which one loves God. Rather he points to third more correct way of understanding human happiness:

which is that being, nature, truth, which our souls are entwined with more than with any other thing outside of ourselves, conjoins and becomes one with the being, the truth and the goodness of God, almost becoming absent to itself and transforming into it.<sup>33</sup>

For Contarini this idea derives from what Pseudo-Dionysius the Aeropagite writes in his *De Divinis Nominibus*, which is based on the doctrines expounded in the second chapter of Paul’s *First Letter to the Corinthians*,<sup>34</sup> an interesting and by no means marginal reference. Yet the careful reader is bound to note that Contarini is in fact suggesting a form of *copulatio* between the human soul and God, especially after reading the letter on the difference between mind and intellect. This contact, this transmutation of the human soul into God, would appear to be an appropriate description of the transition of the intellect from potential to actual, or the moment of contact between the possible intellect and the agent intellect, that is to say when the light of God allows the transformation of potential intelligibles into actual intelligibles. If this were the case, however, intellectual knowledge would suffice to reach God and attain happiness, but, as we have seen, it is not so, at least not primarily.

Contarini further illustrates this union between man and God with reference to John 17:20-23:

Neither pray I for these alone, but for them also which shall believe on me through their word; That they all may be one; as thou, Father, art in me, and I in thee, that they also may be one in us: that the world may believe that thou hast sent me. And the glory which thou gavest me I have given them; that they may be one, even as we are one: I in them, and thou in me, that they may be made perfect in one; and that the world may know that thou hast sent me, and hast loved them, as thou hast loved me.

The doctrines presented in the Gospel of John appear far closer to Paul's teaching in the *Letter to the Galatians*, which is cited directly in the *De divinis nominibus*, than to the second chapter of the *First Letter to the Corinthians*. The death and love of Christ in Paul represent the union of man with the Son of God.

In God's identification with the Son, and the Son's with the whole of humanity through his own sacrifice, Contarini sees an analogy with the transmutation of the human soul into divine intellect and the attainment of perfect happiness. To view it as a form of crypto-Averroism would be misguided, however, because – it bears reiterating – happiness for Contarini is not given by the *copulatio* of two intellects, but is rather attained through the will. It is the union of the human soul as will with the goodness that leads to happiness, by which man is completely absorbed and transcends all actions, be they in relation to the intellect or the will.

This suffices to show why it is that man can reach God primarily and directly through the will, without 'so many sciences' and without 'the curiosity of the intellect'.<sup>35</sup> To start with, the intellect is passive and understands through the reception of an impression generated by the object of knowledge created by God, whereas the will acts through an impulse towards its object, which is goodness. Secondly, the will partakes of happiness much more closely than the intellect, because its object is the goodness, and the ultimate goodness is God.<sup>36</sup> The will attains a direct understanding of God, joining with him, whereas for the intellect this union is possible only indirectly, through the kinds of other objects and their impressions. This leads us to the third letter to Gabriele on the question of the order and hierarchy of the speculative sciences and moral virtues.

#### 4. Letter 3. On the speculative sciences and the moral virtues

The central concern in this third letter is to establish whether the speculative sciences are more or less noble than the virtues.<sup>37</sup> Contarini's answer makes sense only in light of his earlier comments on the intellect and the will. In order to resolve the matter, Contarini writes, he first 'reduced to memory certain passages of Aristotle', but then resorted to 'the natural light'.<sup>38</sup> As in his treatise *De Immortalitate Animae*, Contarini takes his cue from Aristotle, but then proceeds according to natural reason, that is logical arguments that are free from authority. With this topic in particular, Contarini states, one cannot rely on Plato because he made perfect virtue coincide with the intelligible idea of the good.

The solution to the key problem raised in the letter rests upon an explanation of what is virtue, how it differs from the sciences, how one virtue can be nobler than another, and whether man can always pursue the noblest and worthiest virtue of all.<sup>39</sup> As for the definition of virtue, following what he believed to be Aristotle's position in the first book of *De Caelo* and the seventh of *Physica*, not to mention the second book of

*Ethica Nicomachaea*, it is 'a perfection of potentials, from which the operations proceed [...], from which potential the good and perfect operation is obtained.'<sup>40</sup>

Contarini writes that in some cases the perfection of powers is natural, by which he means not acquired through practice. Such powers include vision, hearing, taste, etc., and they are known as natural virtues.<sup>41</sup> Another type of power, which may be sharpened and acquired through use and practice, are the inclinations and principles that nature has placed within the human soul. Such virtues are properly known as "habits".<sup>42</sup> These "habits" are what Contarini specifically designates as "sciences" and "moral virtues", following the famous distinction made by Aristotle in the *incipit* of the second book of his *Ethica Nicomachaea*.<sup>43</sup> But the sciences and moral virtues are also different from each other because they are learned in different ways, the former through discipline and speculation, the latter by means of good customs and action.

In accordance with Aristotle in the first book of the *Ethica Nicomachaea*,<sup>44</sup> Contarini considers the goodness and the excellence of each thing to be in the perfect operation, that is the perfection that is specific to the nature of that thing. The same book of Aristotle's also teaches us that excellence is happiness, which is not a virtue, but the result of a virtuous operation. This means that for Contarini it is only by operating virtuously, or perfecting one's nature, where the perfecting consists in a movement from the potential to the actual of something, that it is possible to achieve happiness. Thus, to conclude, Contarini asserts that

virtue generally is a perfection of the potentials yielding perfect and inculpable operations without defect. This perfection, when given by nature, is nothing other than the very same perfect potential. When acquired, they are habits, for which potentials are able to operate perfectly, without difficulty, even with pleasure.<sup>45</sup>

It is with good reason, therefore, that the sciences and moral virtues may be called 'habits'. In order to establish their relative degrees of nobility, it is necessary first to determine their differences.

Contarini affirms that science is not to be understood as Aristotle intended it in the sixth book of *Ethica Nicomachaea*, namely as a habit opposed to wisdom and the intellect.<sup>46</sup> Rather it is to be viewed more generally as 'a habit of the intellectual part, which is the perfection of our intellect, by means of which we understand nature and the properties of things.'<sup>47</sup> Clearly Contarini is moving away from the Aristotelian conception of "science" in the narrowest sense of the word, embracing the broader concept of a dianoetic virtue by means of which the essence of things may be known. It is a habit acquired with great effort, discipline and concentration that is guided by the natural light of the intellect. Science as habit has the specific task of fulfilling the function for which the intellect was originally intended, i.e. to know that which is intelligible. The acquired intellect is therefore that which

allows man to perfect his nature, thus in the act of understanding bringing it closer to divine nature.<sup>48</sup>

Moral virtue, on the other hand, according to Aristotle in the second book of the *Ethica Nicomachaea*,<sup>49</sup> is ‘a perfective habit of the appetitive powers [...] the operation of which is election.’<sup>50</sup> As we have seen, Contarini includes among the appetitive powers the will itself, which is ‘the appetite that by nature follows reason.’<sup>51</sup> Hence, he concludes that moral virtue is the perfection of the appetitive power geared to the operation of choosing the things we want and discarding the things we do not. This virtue is the will, and the more the will follows the guidance of reason, the better and more perfect it will be. “Reason” here, in this case in line with Plato, refers to the higher part of the soul which is neither irascible nor concupiscible,<sup>52</sup> but encourages the perfection of virtuous inclinations whether in the sciences or morality.

Having explained the relationship between science and virtue, Contarini goes on to determine which of the two is the most worthy and noble. Ultimately, this means determining whether learning and knowing are more worthy and noble than choosing and acting. In other words, Contarini, following Aristotle, wants to understand whether the theoretical dimension of speculation or the practical dimension of action is the more important. In other words, Contarini is addressing the question of the superiority of the active life as compared to the contemplative life, a central concern also for other intellectuals of the time such as Sperone Speroni and Alessandro Piccolomini.

Contarini believes that the highest order of contemplation is to know things that are eternal, superior and incorruptible, hence we can say that this operation is nobler than choosing, especially as choice pertains to matters that are human, not divine. In an absolute sense, therefore, ‘science is nobler than moral virtue.’<sup>53</sup> This becomes clear when we consider the two powers that are in play, the appetitive and intellectual: the intellect is a guide whereas the appetite appears to be guided. This view accords with what Aristotle states on several occasions, namely that speculation raises man to a higher nature, divine nature, an idea that reconciles the Aristotelian and Platonic perspectives. Contarini is quick to point out, however, that it is precisely for this reason that speculation and contemplation are convenient for man not as man, but as a being that elevates itself above its human nature towards something higher. Choice and action, on the other hand, are proper to man and the active life, and it is only man that can be prudent, just and good. Unlike science, therefore, moral virtue is specific to man as man, but science is the nobler of the two. This is a typically Aristotelian *topos* that lay at the heart of Pomponazzi’s conception of man and completely fills Contarini’s philosophy, as Rossi has rightly observed.<sup>54</sup> A civil and active life for Pomponazzi was the only one that could properly be considered human, in other words was intrinsically a part of humanity’s essence, whereas a theoretical and speculative life typical of angels and God himself was

possible only sometimes, and only for a chosen few. As Pomponazzi’s pupil, Contarini goes even further in emphasizing the practical dimension of action as proper to man against the theoretical dimension. This new focus on action naturally entailed a reassessment of the will as compared to the intellect that was absent in Pomponazzi’s writings.

Contarini posits a separation between science and moral virtue and asks which of the two is preferable, whether science without virtue or virtue without science. Note that Contarini here is speaking merely hypothetically since in his view it is always best if science and virtue support each other mutually, which is in fact the case. However, his conjecture serves to show what the true hierarchy between science and moral virtue should be.

The general premise of Contarini’s argument is based upon a simple observation. A thing may be more perfect in an absolute sense than something else, but there may be aspects in which the latter is more perfect than the former. The example he uses to clarify the argument is effective. The human being is the most perfect of all creatures, but the lion is more perfect than man in terms of strength and the eagle in terms of flight. Likewise, the will, although absolutely less perfect than the intellect, can be “more perfect” in certain aspects. More specifically, the will is that which allows an action to be executed; an important fact because speculating, knowing, and contemplating would not be possible without it. Hence the will is more fundamental than the intellect, but in no way does this mean that ‘the will is absolutely more perfect than the intellect.’<sup>55</sup> Contarini provides an elaborate example to explain the relationship between will and intellect:

We have seen Captain Doria in a fleet leading an army to perform exploits in the Peloponnese. No doubt his fleet had a helmsman, that is an admiral who took charge of the voyage and whose orders everyone obeyed for the navigation. There is no question that the absolute leader was Captain Doria, because he initiated the endeavour, and all the navigation was intended to support him in carrying out his purpose, and the Governor of the Fleet guided and moved the army according to the purpose provided to him by Captain Doria. But in terms of leading the navigation and executing it, the Governor was the head, not Captain Doria. And if the Governor had the virtue that was proper to him, namely to allow himself to be guided by the Captain and to be diligent and vigilant and so on, he would have moved the army well, leading it to its proper end. But if the Governor had lacked the virtue that was right for him, becoming rebellious through following the persuasions of others, he would have been a traitor; or through negligence and drunkenness had acted in a depraved manner and been a bad governor, he would have run the fleet on the rocks or into some other circumstance in which the operations of the Captain would have been in vain, imperfect, even pernicious to himself, the fleet and the whole army. This in my view is the relationship between the intellect and the will. The Captain is the intellect, in the operation of which there is perfect CONTEMPLATIVE HAPPINESS, above the nature of man, as Aristotle says, and also the active, in the administration of the family, the republic and oneself. The will is the admiral of the fleet, that is of all our parts, who tends towards the fulfilment of the end that is justly prescribed by just, uncorrupted reason.



Who, when in possession of its rightful virtues, that is morals, moves all potential to the proper end, and all is well.<sup>56</sup>

In sum, the intellect knows and speculates and then reaches contemplative happiness if and only if the right will operate according to the end, guided by reason. In this way, although

absolutely speaking the intellect, and consequently its virtue, is nobler than the will and its virtue, which is morality, in terms of the execution of the operation and its virtue it exceeds the intellect and its virtue, which is contemplative science.<sup>57</sup>

For these reasons Contarini is able to conclude, in line with Aristotle at the beginning of the third book of the *Topica*,<sup>58</sup> that it is not always the case that the good that is nobler and more perfect is the one that must be followed. Rather each person should choose the good that is most fitting ‘to his nature, condition, time, and taking into consideration all the other factors.’<sup>59</sup> This because, in Aristotelian terms, Contarini believes the good to be followed is that of one’s own nature, not necessarily the absolute one that might prove alien to the intimate essence of the individual. Nonetheless, almost paradoxically, in Aristotle human nature achieves realisation through contemplative activity. In *Ethica Nicomachaea* X.7, Aristotle explicitly states that happiness is an activity according to the virtue of that which is best. That which is best in the human being is the intellect, either because ‘it orders and leads and has knowledge of beautiful and divine realities, or because it is in itself the most divine thing of that which is in us.’<sup>60</sup> The intellect’s activity is thus mostly contemplative. Hence the full realisation of human nature occurs through the contemplative, not the practical or active life. Contarini is aware of this, and for this reason separates between intellect and will, science and virtue, in purely hypothetical terms, because in reality they should always be conjoined. Even so, Contarini clearly argues in favour of the practical life being characteristic of man rather than the contemplative life, thus undeniably demonstrating the influence of his teacher, Pomponazzi.

To conclude, Contarini summarises the answer to the opening question in this third letter, stating

that moral virtue is for us more eligible, albeit less perfect in an absolute sense, than science, however more perfect it may be in absolute terms. [...] Moral virtue and the active life are proper to man, while the contemplative is above man.<sup>61</sup>

Thus the superiority of the will over the intellect for Contarini is a direct consequence of human essence itself, which makes it more an active, or rather practical, than a theoretical animal.

## 5. Conclusion

Contarini’s three letters to Gabriele reveal dimensions and clarify questions that had remained unexplored in

his better-known philosophical work, the *De Immortalitate Animae*. It is sufficient to bear in mind that his primary argument in support of the immortality of the soul is the demonstration of the immateriality of the intellect and the will. The intellect is immaterial essentially because it knows either incorporeal forms or forms that, although tied to the synolon, may nonetheless be conceived separately from it. In particular, Contarini states that *intelligere sine phantasia* is possible because the phantasm is required by the intellect only when manifesting within the hylomorphic and synological structure of man, but once freed from the body the intellect is also completely free from the bonds of the imagination. Hence, according to Contarini, one need only demonstrate that a single operation happens without matter, for instance self-reflection or the apprehension of universals, to deduce the immateriality, and therefore the immortality of the intellect. But the will is even more immaterial than the intellect because it is more independent from the body, in that it does not desire a specific object like the natural appetite that moves the soul, but rather the ultimate good, which is immaterial. Moreover, the will is free, in other words it is not made necessary by matter, it can choose independently of the material restrictions that are characteristic of the sensible appetite, and is therefore immaterial.<sup>62</sup> These statements remain obscure without reference to the letters examined here, on the basis of which we can say that immortality is possible in the act of the intellection of the intelligible species, which is the moment when the human soul is enlightened by the light of God, thus becoming immortal.

These letters also offer a lucid account of the predominance in Contarini’s thinking of the active life and the will over the intellect. The theoretical foundations on which the superiority of the active life over the contemplative life is based are the same as for Pomponazzi, namely that only sometimes, and only in a mediated manner, is it given to man to live completely in speculation, whereas it is properly human “to act”.

Contarini’s conclusions, however, are diametrically opposed to Pomponazzi’s. While the Mantuan philosopher combines an inability to speculate all the time with a mortalist theory of the soul, the cardinal managed to demonstrate the absolute immateriality of one part of the human soul, namely the will,<sup>63</sup> and therefore its immortality.

Echoes of Contarini’s conception may be found in the *Dialogo della vita attiva e contemplativa* by Sperone Speroni published in 1542. Speroni imagines a meeting in 1529 in Cardinal Contarini’s home in Bologna between Cardinal Ercole Gonzaga, Luigi Priuli, Bernardo Navagero, Gianfranco Valerio, Antonio Brocardo and a guest from Padua who most likely represents the author of the dialogue. As in other works by Speroni, the author’s position is difficult to ascertain, the aim supposedly being to explore all points of view. Importantly, and not surprisingly, the dialogue opens with a discussion on the immortality of the human soul, which is, as we have seen, central to Contarini’s

characterisation of the predominance of the active over the contemplative life. Speroni's Contarini faithfully replicates the image we have of him from the letters, in other words as a supporter of the greater absolute nobility of the contemplative life compared to the active life, but also of the superiority of the active life compared to the contemplative life in respect of man:<sup>64</sup>

[...] hence the philosopher comes to be more noble than the man of virtue, and his life of contemplation noble beyond every other. Nor do I wish to believe that whatever usefulness the active life affords us, or because it is honoured by the people, you consider it more beautiful and more worthy of you: and when speaking of that which is good and useful, but not vulgar, how much better it is to enrich the intellect with the treasure of science than to have one's bags filled with material gold, so much is speculation more useful to man than action. Without it being a more honourable profession to liberate the intellect from earthly ties, so that it may pass with its wings from sphere to sphere in every place of nature and God [...] This the vulgar do not know, because they are not as aware of the immaterial power, wherefrom our mind understands, as the feelings around which mortals enact virtuous actions in the world with consummate art. [...] And for sure one who is good and does good things, he it is who does that which it is his lot to do: whereas the one who is not like that more often than not pretends to be that way out of desire to be liked, or out of fear of the magistrates and the laws of the city. But the philosopher, who without blame or danger of any kind could do otherwise, freely deals with and contemplates the reasons of things; thence until the pinnacle of his concepts, as if he were another Moses, face-to-face he sits and speaks with God.<sup>65</sup>

The contemplative life is superior to the active life, but it is not proper to man. Not to man, that is, but only to the philosopher is it given to contemplate God and the first causes. With the letters we are better able to appreciate Contarini's answer and perhaps correct the image of Contarini presented by Speroni: God for human beings, and therefore philosophers too, is never immediately attainable, but is known as a reflection in his creatures. And this without detracting from the truth of the immortality of the soul, which on the contrary is forcefully asserted with the demonstration of the total immateriality of the will.

The secret letters to Trifon Gabriele thus allow us to completely review Contarini's philosophy beyond the image presented to us traditionally of a thinker frustrated in his life of philosophy by the burden and difficulties of his work as ambassador first, and then as cardinal.

## Notes

\* This research has been carried out more ten years ago thanks to the ERC Starting Grant 2013, n. 335949, *Aristotle in the Italian Vernacular: Rethinking Renaissance and Early-Modern Intellectual History (c. 1400–c. 1650)*. The article was expected to be published in *Philosophy in the Age of Charles V. i, Gasparo Contarini and His World*, edited by Ellen De Doncker, Tomáš Nejeschleba, Andrea Robiglio. Unfortunate vicissitudes prevented the paper being published earlier. All quotations from Aristotle are from *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Edition*, edited by Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995).

<sup>1</sup> Vittore Branca, *La sapienza civile. Studi sull'Umanesimo a Venice* (Florence: Olschki, 1997), 59–65.

<sup>2</sup> Ludovico Beccadelli, *Vita del Contarini* (Brescia: Rizzardi, 1746), f. 2r.

<sup>3</sup> On Gasparo Contarini Cf. Hubert Jedin, *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla Riforma cattolica, in La civiltà veneziana del Rinascimento* (Florence: Sansoni, 1958), 103–124; Félix Gilbert, 'Cristianesimo, umanesimo e la bolla Apostolici Regiminis del 1513', *Rivista storica italiana*, 79 (1967), 976–990; Félix Gilbert, 'The Date of the Composition of Contrarini's and Giannotti's Books on Venice', *Studies in the Renaissance*, 14 (1967), 172–184; Marvin W. Anderson, *Biblical Humanism and Roman Catholic Reform: (1501–1542) Contarini, Pole and Giberti*, *Concordia Theological Monthly*, 39 (1968), 686–707; William J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation* (Berkeley: University of California Press, 1969), 144–153; Félix Gilbert, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini, in Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in memory of E. H. Harbison*, edited by T.K. Rabb and J. B. Seigel (Princeton: Princeton University Press, 1969), 90–116; James B. Ross, 'Gasparo Contarini and his Friends', *Studies in the Renaissance*, 17 (1970), 192–232; Giuseppe Alberigo, 'Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo', *Studi veneziani*, 16 (1974), 117–225; D. Cantimori, *Umanesimo e religione nel Rinascimento* (Turin: Einaudi, 1975), 247–258; Gigliola Fragnito, *Memoria individuale e costruzione biografica. Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito* (Urbino: Argalia, 1979); Gigliola Fragnito, *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto* (Venice: Arsenal, 1988); *Gaspare Contarini e il suo tempo* (Venice: Studium Cattolico Veneziano, 1988); Gigliola Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità* (Florence: Olschki, 1988); Antonino Poppi, *Il libero arbitrio nella lettera del Contarini a Vittoria Colonna*, in *Concordia discorsi. Studi su Nicolò Cusano e l'Umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, edited by G. Piaia (Padua: Antenore, 1993), 529–541; Elisabeth G. Gleason, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, And Reform* (Berkeley: University of California Press, 1993); Gigliola Fragnito, *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma* (Bologna: il Mulino, 2011).

<sup>4</sup> See Enrico Peruzzi, 'Gli allievi di Pomponazzi: Girolamo Fracastoro e Gasparo Contarini', in *Pietro Pomponazzi: tradizione e dissenso*, edited by M. Sgarbi (Florence: Olschki, 2010), 349–364; Pietro B. Rossi, 'Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti: Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini (†1542)', in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, a cura di L. Bianchi (Turnhout: Brepols, 2011), 317–395; Enrico Peruzzi, *Natura e destino dell'anima umana: le critiche di Gasparo Contarini al "De immortalitate animae" di Pietro Pomponazzi*, in *Fenomeno, trascendenza, verità. Scritti in onore di Gianfranco Bosio*, edited by F.L. Marcolungo (Padova: il Poligrafo, 2012), 169–183. On this topic cf. Giovanni Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* (Turin: SEI, 1963), 279–297.

<sup>5</sup> See Luca Burzelli, *La natura e Aristotele insegnano. Studio sulla filosofia di Gasparo Contarini* (Venice: IVSLA, 2022).

<sup>6</sup> Cf. Marco Sgarbi, 'Il Socrate veneziano: Trifon Gabriele. Tre scritti filosofici', *Historia philosophica*, 13 (2105), 11–31.

<sup>7</sup> Cf. Sperone Speroni, *Opere* (Padua: Forcellini, 1740), II, 345; Agostino Valier, *De recta philosophandi ratione libri duo* (Verona: Dalle Donne, 1577), 67; Agostino Valier, *Memoriale a Luigi Contarini* (Venice: Curti, 1803), 11.

<sup>8</sup> Gasparo Contarini, *Quattro lettere* (Florence: Torrentino, 1558), 9–10.

<sup>9</sup> Cf. *Delle lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellenti ingegni* (Venice: Manuzio, 1544), 76v–79v. Quotations are from *Lettere di XIII. huomini illustri* (Venice: Porcacchi, 1584), 209r–211v.

<sup>10</sup> Cf. Contarini, *Quattro lettere*, 9–40.

<sup>11</sup> Cf. A Latin version of this letter exists in the *Opera omnia* (Paris: Nivelli, 1571), 597–603.

<sup>12</sup> Cf. Gigliola Fragnito, *Contarini, Gasparo*, in *Dizionario biografico degli Italiani* (Rome: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1983), 172–192. On these letters see now Marco Sgarbi, 'Le lettere volgari sul libero arbitrio e la predestinazione di Gasparo Contarini', *Rivista di letteratura religiosa italiana*, 3 (2020), 37–50 and Luca Burzelli, 'Una causalità auto-limitata. Note su libero arbitrio e predestinazione secondo Gasparo Contarini', *Rinascimento*, 62 (2022), 257–276.

<sup>13</sup> *Lettere di XIII. huomini illustri*, 209v.

<sup>14</sup> *Lettere di XIII. huomini illustri*, 209v.

<sup>15</sup> *Lettere di XIII. huomini illustri*, 209v.

<sup>16</sup> *Lettere di XIII. huomini illustri*, 210r.

<sup>17</sup> Aristotle, *Historia animalium*, VIII.1 588a 16–588b 6. Italics mine.

<sup>18</sup> Aristotle, *Ethica nicomachea*, VI.11 1143 a 4–5.

- <sup>19</sup> See also the insightful comments in the French edition edited by René Antoine Gauthier and Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque* (Louvain-Paris: Publications Universitaires, 1958), t. 1, p. 2, 527-533.
- <sup>20</sup> Incorporeal substances for Contarini are in fact the essences, the forms, in other words the essential acts of things. Cf. *Lettere di XIII. huomini illustri*, 210r.
- <sup>21</sup> *Lettere di XIII. huomini illustri*, 210v-211r.
- <sup>22</sup> See Luca Burzelli, 'Aspetti della tradizione aristotelica nel *De immortalitate animae*: Gasparo Contarini lettore di Avicenna', *Rinascimento*, 59 (2019), 365-390.
- <sup>23</sup> Cf. *Lettere di XIII. huomini illustri*, 211v.
- <sup>24</sup> Cf. Aristotle, *De anima*, III.4 429 b 6-8; 430 a 4-5.
- <sup>25</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 11.
- <sup>26</sup> Cf. Themistius, *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis* (Berlin: Reimer, 1899), 100.
- <sup>27</sup> Cf. *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis*, 104.
- <sup>28</sup> Cf. *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis*, 103.
- <sup>29</sup> See also Paul Oskar Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino* (Gloucester, Mass.: Smith, 1964), 256-288; Paul Oskar Kristeller, 'The Scholastic Background of Marsilio Ficino', in *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984), Vol. 1, 35-97; Paul Oskar Kristeller, 'Lay Traditions and Florentine Platonism', in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Vol. 1, 99-122; Paul Oskar Kristeller, 'Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism', in *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1993), Vol. 3, 39-48; Paul Oskar Kristeller, *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect, Fra Vincenzo Bandello O. and his Unpublished Treatise Addressed to Lorenzo de' Medici*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Vol. 3, 147-171; Tamara Albertini, 'Intellect and Will in Marsilio Ficino Two Correlatives of A Renaissance Concept of Mind', in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, edited by M.J. Allen – V. Rees – M. Davies, Brill, Leiden 2002, 203-225.
- <sup>30</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 10.
- <sup>31</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 12-14.
- <sup>32</sup> Cf. Aristotle, *De anima*, III.6 431 a 9-20.
- <sup>33</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 16.
- <sup>34</sup> Pseudo-Dionysius the Areopagite, *De divinis nominibus*, 693 B-696 A, 712 A.
- <sup>35</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 17.
- <sup>36</sup> Cf. Contarini, *Quattro lettere*, 18-19.
- <sup>37</sup> Cf. Contarini, *Quattro lettere*, 21.
- <sup>38</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 22.
- <sup>39</sup> Cf. Contarini, *Quattro lettere*, 23.
- <sup>40</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 24. Cf. Aristotle, *Ethica nicomachea*, II.5 1106 a 16-24. Contarini here is probably referring to *Sententia libri Ethicorum* 3.14 by Thomas Aquinas.
- <sup>41</sup> Cf. Contarini, *Quattro lettere*, 24-25.
- <sup>42</sup> Cf. Contarini, *Quattro lettere*, 25.
- <sup>43</sup> Cf. Aristotle, *Ethica nicomachea*, II.1 1103 a 14-18.
- <sup>44</sup> Cf. Aristotle, *Ethica nicomachea*, I.6 1098 a 16-17.
- <sup>45</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 27.
- <sup>46</sup> Cf. Aristotle, *Ethica nicomachea*, VI.6 1140 b 31-32.
- <sup>47</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 28.
- <sup>48</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 28.
- <sup>49</sup> Cf. Aristotle, *Ethica nicomachea*, II.6 1106 b 36-1107 a 2.
- <sup>50</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 28.
- <sup>51</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 29.
- <sup>52</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 29.
- <sup>53</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 30.
- <sup>54</sup> Cf. Rossi, *Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti: Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini (†1542)*, 327.
- <sup>55</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 33.
- <sup>56</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 33-35.
- <sup>57</sup> Contarini, *Quattro lettere*, 36.
- <sup>58</sup> Aristotle, *Topica*, III.1-2 116 a 12-116 b 26.
- <sup>59</sup> Cf. Contarini, *Quattro lettere*, 37.
- <sup>60</sup> Aristotle, *Ethica nicomachea*, X.7 1177 a 14-16.
- <sup>61</sup> Cf. Contarini, *Quattro lettere*, 38.
- <sup>62</sup> Cf. Contarini, *Opera*, 189-201. For a more detailed reconstruction, see Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, 279-297.
- <sup>63</sup> Also the intellect is immaterial for Contarini, although to a lesser degree because it may have a relationship with the corporeal in the act of knowing.
- <sup>64</sup> Cf. Antonino Poppi, 'Il prevalere della vita activa nella paideia del Cinquecento', in *Rapporti tra le Università di Padova e Bologna. Ricerche di filosofia, medicina e scienze*, a cura di L. Rossetti, (Trieste: LINT, 1988), 97-125.

---

## Reviews

---

**Heiner Mühlmann, *La natura delle culture: bozza di una teoria genetica della cultura*, a cura di Gianluca Bonaiuti; con una postfazione di Gianluca Bonaiuti e Antonio Lucci (traduzione di Matteo Caparrini e Silvia Rodeschini, Milano-Udine: Mimesis, 2023, ISBN: 9788857597676).**

In questo libro Heiner Mühlmann abbozza una teoria genetica della cultura: un'analisi che abbraccia ambiti di pertinenza biologico-scientifica che si intrecciano con un punto di vista storico-evolutivo, offrendo una lettura sociologica che guarda alla dinamica di sviluppo delle culture sotto una prospettiva scientifica, riconducendo a cause genetiche l'origine di fenomeni culturali complessi.

La mia analisi fa riferimento alla seconda edizione di questo testo, pubblicato per la prima volta nell'aprile del 1996. Anno che si colloca in un'epoca immediatamente successiva alla caduta del muro di Berlino (rappresentazione fisica dello scontro ideologico-politico che fu la Guerra Fredda) e culmina con l'attacco alle Torri Gemelle ad opera dell'organizzazione terroristica Al-Qaeda. Si tratta di un periodo di forte tensione e scontri culturali, in cui *"l'auto-elevazione metafisica delle culture"* (pg.18) – con cui tendono ad assolutizzare i loro caratteri e imporne l'adozione universale – emerge in tutta la sua potenza dirompente, costituendo la causa dei conflitti in corso.

Il risultato dell'indagine di Mühlmann è il profilarsi della cultura quale sistema polemogeno attivo (e quindi, non stabile, meramente contemplativo) *"che genera guerra e che è generato attraverso la guerra"* (pg.7), la cui evoluzione viene associata alla trasmissione dei caratteri tra generazioni a livello genetico.

*La natura delle culture* sintetizza il decorso delle stesse in un modello dal carattere ciclico e iterativo strutturato in 5 fasi: la prima fase, "Regole locali" è dedicata all'emergenza delle regole locali e globali che costituiscono le culture e la loro ereditarietà. La seconda fase riguarda la dinamica di sviluppo introdotta da un elemento di stress che provoca una messa in discussione dello *status quo* e culmina nella fase di "Rilassamento e adeguamento delle regole", che determina l'insorgenza della nuova costituzione culturale. Le fasi successive indagano la disposizione iterativa della cultura e le dinamiche genetiche che ne determinano la trasmissione. Infine, la quinta fase "Degenerazione" guarda ai fenomeni che costituiranno il punto di partenza da cui avranno origine gli elementi responsabili dell'insorgenza di una nuova dinamica di sviluppo, e quindi, di una nuova costituzione culturale.

In questo modo emerge la cultura quale sistema autopoietico che si auto-regola ed evolve per mezzo di esperienze stressali che prendono il nome di "cooperazione da stress massimale" (*"Maximal Stress Cooperation"*, MSC). Sono eventi iterativi di carattere bellico fisiologicamente

determinati che da ultimo portano ad una rivalutazione della costituzione culturale vigente, creandone una nuova.

L'autore, a questo punto, considerando la cultura come una struttura dinamica dotata di funzionamenti propri riconducibili a cause genetiche, la paragona ad un animale selvaggio dal comportamento indipendente rispetto al volere degli uomini. La sfida è di addomesticare l'animale selvaggio che è cultura, smorzando la sua spinta timotica.

La riflessione inizia con una domanda: se bisogna domesticare la cultura, e la domesticazione è sempre influente sui sistemi genetici, che cos'ha a che vedere la cultura con la genetica?

Ciò che accomuna genetica e cultura sono i meccanismi di ereditarietà, che agiscono su più livelli. La genetica del Dna riguarda le caratteristiche biologiche degli individui e la relativa trasmissione che può costituire qualità peculiari dal punto di vista culturale. Inoltre la cultura costituisce *"l'unico ambito in cui i caratteri di derivazione ontogenetica si trasmettono per via ereditaria"* (pg. 23). Invero, a differenza della genetica vera e propria che si occupa unicamente della trasmissione dei caratteri filogenetici (ovvero, quelli che pertengono all'evoluzione dell'intera specie), nella cultura un carattere appreso ontogeneticamente (individualmente) può essere trasmesso alla generazione successiva e costituire così un carattere culturalmente distintivo. Questo processo prende il nome di "genetica formale".

Ulteriore dimensione genetica a cui l'autore fa riferimento è la genetica artificiale, in cui consiste l'algoritmo genetico: uno strumento di intelligenza artificiale che ha lo scopo di risolvere problemi di ottimizzazione, il cui funzionamento ambisce ad emulare la teoria darwinistica nei termini di selezione naturale, adattamento e sopravvivenza. Dunque tali algoritmi selezioneranno le soluzioni migliori per ricombinarle tra loro e raggiungere il massimo livello di fitness ambientale.

Così posta, la prospettiva assunta dall'autore è di carattere funzionalistico, ovvero, tiene conto dell'elaborazione dell'informazione e la sua metabolizzazione in vista di una successiva risposta, che sarà poi riprodotta ed eventualmente adattata a livello evolutivo sul piano generazionale. Ciò consente di considerare, la trasmissione dei caratteri culturali e le scoperte scientifiche che ne determinano l'evoluzione come un sistema della genetica biologica molecolare. In sostanza, consente di descrivere la cultura alla stregua di un organismo biologico.

Si tratta di un punto di vista che restituisce abbastanza bene quanto avvenuto nella realtà, dato che il piano dell'evoluzione umana si è compiuto in ambito genetico solo fino ad un certo stadio, per poi confluire esclusivamente in quello culturale.

Invero, ogni passo genetico dell'ominazione, come la liberazione delle mani dalla funzione di movimento o

evoluzione genetica della laringe, ha portato a dei risultati culturali, ovvero l'impiego di certi tipi di strumenti o la nascita del linguaggio, per poi giungere dopo vari passaggi all'uso del fuoco, allo sviluppo dell'agricoltura e all'allevamento ("*domesticazione di animali e piante*", pg.22), ossia pratiche che influiscono direttamente sui sistemi genetici di altri esseri viventi.

Possiamo osservare che tutte le fasi dell'ominazione sono avvenute grazie alle capacità adattive degli esseri umani, che hanno potuto così evolversi e rispondere in maniera efficace agli influssi esterni.

La cultura emerge, quindi, come un processo in evoluzione, che presuppone la capacità di auto-organizzazione, ovvero quella di creare e trasmettere a livello ereditario un ordine globale, a partire da un set di regole locali.

Infatti, le diverse culture si avvalgono di moduli (o schemi) cognitivi geneticamente trasferibili che assieme ai caratteri tecnici di un popolo (ovvero l'insieme complessivo dei caratteri culturali), divengono culturalmente rilevanti solo se adottate a livello collettivo, ovvero, solo se trasmesse (si parla di 'apprendimento sociale'). Inoltre, per Mühlmann, non vi è cooperazione senza allelopatia, ovvero senza comunicazione emozionale tra gli individui cooperanti tale da retroagire sul nostro comportamento, che viene adattato a quello del vicino più prossimo. La lettura di Mühlmann è coerente sia con quanto avviene nelle società umane, sia con quelle animali. Nel caso di queste ultime, l'ordine globale avviene per effetto del rilascio di feromoni, la cui ricezione olfattiva retroagisce nel comportamento del vicino. Si manifesta così un comportamento coreografico riducibile a delle regole individuali ("locali") innate. Sulla scorta di queste regole si manifesta il comportamento coordinato degli stormi di uccelli, uno sciame di insetti o di una curva di tifosi, ma anche la formazione delle gang di un ghetto (sebbene in questi due ultimi casi l'elemento olfattivo viene meno, ma rimane la compattezza prodotta dall'allelopatia).

Il risultato è la nascita di un pseudo-soggetto collettivo, la popolazione, dotata di un'identità propria che costituisce la differenza tra insider e outsider e identifica l'immagine del mondo esterno come fattore che induce stress. La reazione stressale è un fenomeno fisiologico appartenente a tutti i mammiferi ed è il frutto della congiunta attività dell'apparato neuro-endocrino, responsabile delle secrezioni ormonali tra cui il cortisolo, l'adrenalina e la noradrenalina e l'apparato neuro-cerebrale.

Lo stress porta gli individui a prendere decisioni "di ultima istanza", che sono quelle di attacco/difesa da cui sorge la realtà storica attuale, fatta di guerre e conflitti interculturali. Essi sono il prodotto del fenomeno di "Cooperazione da stress massimale", (MSC), dove "massimale" significa "per la vita e per la morte". Lo stadio MSC produce l'energia generativa capace di mobilitare intere popolazioni, determinandone la forza e stabilità.

La fase post-bellica è anche quella del rilassamento post-stressale (dettato da un abbassamento dei livelli di cortisolo) che suscita una rivalutazione di tutte le regole avute fino a quel momento, dove quelle che hanno determinato il successo nella fase MSC occupano una posizione prioritaria. Si tratta della fase di "Rilassamento e adeguamento delle regole", una scorta di principi di comportamento comunemente accettati che crea consenso cooperativo e da cui possono sorgere nuovi valori. Ciò costitui-

sce il common sense, la cui osservanza e inosservanza fondano l'ereditarietà della cultura, ovvero la sua sopravvivenza e andamento evolutivo.

La realtà della cultura, osserva Mühlmann, "*è un sistema cognitivo che evolve geneticamente [...] Il comportamento culturale dell'individuo è una routine che si basa sull'ereditarietà*" (pg.184), la quale, in quanto tale, presuppone una trasmissione.

La stabilità di una cultura è data dalla maggiore presenza di osservanza obbligata dell'adeguamento delle regole riconducibile allo scopo della fitness adattiva, rispetto all'osservanza, definita dall'autore, "indiretta", ossia che avviene per imitazione e non come risultato immediato dell'evento MSC. Ciò può risultare talvolta contro-adattivo poiché l'imitazione risulta de-contestualizzata e adottata per ragioni sbagliate, riconducibili alla moda o al prestigio. Dunque il successo routinario del sistema d'azione provoca una degenerazione del sistema valutativo, giacché l'assenza di guerre e di pressione selettiva ha provocato l'anteporsi di regole di preferenza puramente estetiche. Questo è il processo che ha portato alla nascita della cultura estetica autoreferenziale dell'occidente, potenza dall'ineguagliabile potere tecnologico-militare.

A questo punto il modello Mühlmann preannuncerebbe l'insorgenza necessaria di una nuova dinamica polemica, strutturalmente indispensabile per l'evoluzione delle culture, quali sistemi autopoietici sottoposti alle stesse leggi e condizioni a cui sono assoggettati i sistemi naturali, che, a seguire la teoria dei sistemi dissipativi di Prigogine, necessitano di scaricare l'entropia sull'ambiente attraverso un afflusso costante di energia dall'esterno.

Ma quanto è irreversibile questo processo? Come può essere addomesticata la ferocia delle culture? È mai possibile un addomesticamento attraverso una civiltà globale, che non sia solo il frutto di un'universalizzazione coercitiva dei caratteri della cultura predominante? Sono le domande che Mühlmann si pone e ci rivolge in questo lungo saggio in cui cerca di trovare risposta, con una scrittura tagliente, sebbene a tratti ostica, ma sempre rigorosa e sostenuta dalle più nuove scoperte in campo della genetica molecolare e non solo.

Per questo motivo, consiglio la lettura di questo libro non solo a chi prova forte interesse per gli studi antropologici e filosofici, ma anche a chi è interessato a discipline prettamente scientifiche come la biologia, la fisica e la matematica, con l'avvertenza che si tratta di un libro complesso, in virtù del suo carattere multidisciplinare ed esauriente che ne determinano l'estensione e, talvolta, la possibilità di perdere il filo del discorso, se affrontato in modo superficiale.

Si tratta senza dubbio di una lettura attuale che trova riscontro nella drammaticità della realtà contemporanea, dove la cruenta delle culture sembra non lasciare spazio ad alcuna forma di umanità. La domanda sorge spontanea: verso dove stiamo andando, o meglio, da dove siamo partiti per arrivare a ciò? C'è davvero qualcosa di noi esseri umani dietro a tutta questa atrocità?

Veronica Cesco

DOI: 10.5281/zenodo.12734446

**Pietro Del Soldà, *Sulle ali degli amici. Una filosofia dell'incontro.* (Venezia: Marsilio editori, 2020, ISBN 978-88-297-1295-3)**

Il libro *Sulle ali degli amici, una filosofia dell'incontro* di Pietro Del Soldà comincia con la lapidaria confessione fatta via LinkedIn da Mark Gaisford: “Non ho amici”: un’affermazione condivisa da moltissimi utenti, i quali hanno a loro volta asserito di trovarsi nella sua medesima situazione. Gaisford non è un personaggio pubblico, non gode di particolare fama, ma l’autore sceglie proprio il suo caso per dare inizio alla propria riflessione. Il motivo risiede nel fatto che in quell’uomo d’affari inglese e nella sua ammissione, Del Soldà ritrova il senso di solitudine che ormai è radicato nelle nostre anime. La verità è che, sebbene le nostre vite siano intessute di rapporti con gli altri - basti pensare al numero di persone con cui ci interfacciamo quotidianamente - ci sentiamo sempre più soli ed effettivamente lo siamo. L’autore osserva che il consolidamento dei valori appartenenti alla “società della *performance*” in cui ci troviamo a vivere è sicuramente una delle ragioni fondamentali della nostra attuale difficoltà relazionale. Convinti che la nostra felicità dipenda solo da noi stessi, dalla costruzione di un’identità forte, ci affanniamo tanto per modellarci, perfezionarci e non ci accorgiamo che così siamo solo destinati a smarrirci, come il Narciso ovidiano, dentro lo specchio della nostra stessa immagine, che poi proprio nostra non è. Difatti, così come Narciso non può vedere realmente se stesso nello specchio d’acqua, allo stesso modo quell’identità edulcorata che ci impegniamo tanto a fortificare non corrisponde alla nostra essenza. Finché rimaniamo chiusi in noi stessi e non ci apriamo all’altro non possiamo conoscere compiutamente la nostra identità, ovvero, prendendo in prestito le parole che Franco Battiato indirizza all’oggetto d’amore, abbiamo “bisogno della presenza” degli amici per “capire meglio la nostra essenza”. Ed è proprio l’amicizia la protagonista del saggio filosofico, accessibile a tutti, di Del Soldà che, in un percorso che inizia da Socrate e si conclude con il pensiero del noto scrittore colombiano Álvaro Mutis, ci guida alla ricerca della definizione e del significato di tale relazione fondamentale, l’unica che permetta di uscire da sé per comprendere fino in fondo noi stessi e gli altri. Si tratta d’un itinerario che, come vedremo, contempla in alcuni casi salti cronologici vertiginosi i quali non sarebbero certo condivisibili qualora l’autore si proponesse di redigere una storia dell’amicizia ma che appaiono viceversa pienamente giustificabili nell’ottica d’un approccio evidentemente tematico.

L’autore sceglie di partire dai dialoghi platonici che vedono come protagonista Socrate che alla *philia* ha sempre attribuito estrema importanza: infatti, fin da ragazzo, egli ha desiderato l’amicizia più di ogni altra cosa. Socrate nel *Liside* asserisce di preferire un amico a tutto l’oro di Dario. Questa affermazione è fondamentale perché introduce una concezione antropologica alternativa rispetto a quella dominante anche nella nostra società. Se per l’uomo contemporaneo la felicità corrisponde alla massima ricchezza poiché con essa egli può soddisfare qualunque desiderio e supplire ad ogni mancanza, per Socrate la vita umana non è orientata all’accumulo, alla fagocitazione dei beni materiali, ma al raggiungimento del bene su-

premo dell’amicizia la cui funzione non è certo quella di riempire un vuoto. L’amicizia per Socrate ha dunque un valore inestimabile ed è interessante che egli la connetta alla diversità, all’alterità e non all’identità. Tale relazione, infatti, non è un semplice sentimento di affetto, ma implica uscire da noi stessi per entrare in relazione con l’altro e comprenderlo fino in fondo. Gli amici di Socrate nel *Critone* difatti non riescono a essere amici del filosofo nel senso più autentico perché, nonostante gli vogliano un bene immenso, non sono in grado di decentrarsi, penetrare fino in fondo nella sua anima e comprendere che l’amico non vuole fuggire ma è determinato a rispettare la legge della sua città, che desidera morire e non vivere. L’amicizia non conferma l’identità ma la scuote, la mette in crisi: ancora nel *Liside* Socrate afferma che l’amico non è il simile ma il diverso, ciò che di lui ci attrae sono le qualità che non possediamo, che ci sfuggono ed è solo insieme a lui che proviamo gioia e ci sentiamo liberi.

La diversità presente tra gli amici è un elemento fondamentale, essenziale dell’amicizia stessa. All’interno di tale relazione gli amici non si omologano, le loro differenze non vengono appianate ma esaltate e messe in evidenza. L’amicizia è slegata da ogni schema e da ogni rigidità, non mira al congelamento di identità fisse, chiuse ma al fiorire di identità originali che, nel fare esperienza dell’alterità, si legano conservando la propria unicità. L’amicizia è dunque intesa come “armonia dei diversi” ed è per questo che, come si apprende dal *Fedro*, essa è intimamente legata alla bellezza. Per noi, difatti, una cosa è bella proprio quando scorgiamo in essa l’armonia dei diversi che, per Socrate, è l’essenza stessa dell’amicizia. La bellezza terrena riaccende in noi il ricordo di una vita altra in cui la nostra anima alata volteggiava nel cielo in armonia con le anime degli amici. L’amicizia è bellezza, armonia, tiene viva in noi la memoria di una vita alata e, nel *Timeo*, si eleva anche a principio cosmologico. L’amicizia è infatti energia che unisce, connette le diverse parti di ogni organismo vivente e permette agli amici di comprendere a fondo la propria costituzione ontologica, essi attraverso il loro legame profondo comprendono di essere *physis* e di partecipare al fluire della natura stessa.

Il legame d’amicizia ci arricchisce enormemente, ci permette di crescere, conoscere, aprirci a noi stessi, agli altri e, in tal modo, di essere liberi. Ma tale relazione, di indubbia importanza per il singolo, potrebbe rivestire un ruolo fondamentale anche in ambito politico? Un secco *no* parrebbe essere l’ovvia risposta della contemporaneità in quanto, se la politica riguarda la sfera pubblica, l’amicizia viceversa è strettamente correlata alla dimensione intima e privata. Una risposta ben diversa è tuttavia rintracciabile nel pensiero di Aristotele, il quale offre una visione diversa dell’amicizia rispetto a quella contemporanea, una versione, appunto, più *politica*. Per Aristotele l’uomo è uno *zōon politikòn*, un animale politico che può giungere alla propria piena realizzazione solo nella *pòlis* in quanto cittadino ed è proprio l’amicizia a rivelarsi fondamentale sia per il sussistere della *pòlis*, sia per la definizione dell’essenza del cittadino. Nell’*Etica Nicomachea*, difatti, lo stagirita afferma che “è la *philia* a tenere insieme le città e i legislatori si preoccupano più di essa che della giustizia”. L’elemento che contraddistingue il vero cittadino è la sua capacità di essere un buon amico, qualità più importante perfino del rispetto delle leggi. So-

lo gli uomini buoni possono essere veri amici, ossia considerare il bene dell'amico il proprio bene ed impegnarsi attivamente per perseguirlo. Su questo vicendevole impegno degli amici a fare, in modo totalmente disinteressato, l'uno il bene dell'altro si fonda e si regge la comunità politica. Politica e amicizia sono indissolubilmente legate, l'una non può sussistere senza l'altra. Per Aristotele, infatti, ogni conoscenza ed ogni scelta puntano a un bene e la politica mira al bene pratico più elevato tra quelli realizzabili. Tale bene è la felicità che consiste nel vivere bene (*eu zên*) e nell'agire bene (*eu prâttein*). Siccome l'*eu prâttein* è possibile solo tra amici, ecco che l'amicizia si fa principio di sviluppo e ragion d'essere della *pòlis*.

Come Aristotele, anche il filosofo Michel de Montaigne ritiene che l'amicizia non rientri in nessuno schema utilitaristico e la considera un elemento fondamentale in funzione della piena realizzazione della natura umana. Diversamente da Aristotele, tuttavia, Montaigne non ha una concezione sociale, politica della *philia* ma la relega nella sfera intima, privata. Montaigne ritiene che l'amicizia sia *mélange*, mescolanza. Questo non significa che gli amici, fondendosi tra loro, smarriscano la propria identità in un'unità indifferenziata ma che, al contrario, nella loro unione emergono le differenze, gli elementi che li rendono unici. Grazie al legame d'amicizia gli amici imparano ad amare la diversità, ad essere liberi in tale relazione simmetrica e priva di qualunque forma di gerarchia e costrizione.

Il legame d'amicizia, che abbiamo visto essere così prezioso per la delineazione e la crescita dell'identità del singolo, può continuare a fiorire anche se gli amici sono lontani? O perisce nel momento in cui essi si separano? Nietzsche con la sua concezione dell'"amicizia stellare" risponde a questo dubbio all'interno della *Gaia Scienza*. Per il filosofo tedesco l'amicizia non consiste in un'assidua frequentazione, nel rimanere ancorati a terra per la paura di perdersi. Per Nietzsche l'amicizia è avere il coraggio di separarsi salpando ciascuno per la sua rotta. Una concezione che potrebbe essere fatta propria da Maqroll, il protagonista d'una raccolta di romanzi di Álvaro Mutis sul quale si concentra Del Soldà alla conclusione del suo testo. L'esistenza di Maqroll è infatti un susseguirsi infinito di partenze e di approdi che non mette mai in discussione l'indissolubilità delle relazioni amicali. Gli amici quindi restano con noi, fanno parte di noi al di là d'ogni altrove nel quale la volontà o il destino di volta in volta li collochi.

Fin dalle prime righe del suo saggio Del Soldà mette a fuoco il disagio sociale che pervade l'epoca contemporanea: le relazioni si stanno impoverendo, l'amicizia ha perso il proprio valore ed il proprio reale significato. Con quest'opera l'autore, richiamandosi al pensiero di tanti filosofi ed intellettuali che considerano l'amicizia un tesoro prezioso, ci permette di riscoprire tale relazione fondamentale e di riflettere attorno ad essa. Particolarmente apprezzabile risulta il collegamento che l'autore opera tra l'indebolirsi del legame d'amicizia ed il narcisismo e il solipsismo che caratterizzano la mentalità del nostro tempo. L'amicizia difatti non sussiste senza l'altro e l'uomo contemporaneo, così focalizzato su se stesso, chiuso nella propria identità, ritiene che investire sull'altro implichi togliere, negare qualcosa a se stesso. Del Soldà nel suo lavoro chiarisce fino in fondo l'infondatezza di questo ti-

more: l'altro non toglie niente all'io, ma anzi lo costituisce: l'identità non esiste senza l'alterità. L'autore delinea egregiamente l'essenza dell'amicizia che è bellezza, armonia dei diversi, condivisione, empatia e soprattutto legame che può realizzarsi solo nel momento in cui il singolo esce da sé, entra in relazione con l'altro realizzando pienamente se stesso. In questo saggio sull'amicizia Del Soldà ha messo in luce il ruolo dell'alterità come condizione d'esistenza dell'identità e l'essenzialità della relazione per la costituzione dell'io.

La tematica dell'autore s'innesta proficuamente all'interno d'una riflessione filosofica che va da Hegel a Cortella e le cui radici possono rinvenirsi nella *Fenomenologia dello Spirito* in cui viene descritto il processo di formazione della coscienza al termine del quale essa viene a conoscenza della sua vera natura. In quest'ottica, si consideri in particolare la concezione hegeliana secondo cui la pluralità e l'alterità sono presenti nella singolarità. Per Hegel, infatti, affinché la coscienza acquisisca consapevolezza di se stessa, è necessario il rapporto con un'altra coscienza, è necessario uscire da sé per entrare nell'altro ed essere così veramente se stesso portando dentro di sé se stesso e l'altro: "L'autocoscienza raggiunge il proprio appagamento solamente in un'altra autocoscienza".

È proprio a partire da tale assunto hegeliano che ha origine *L'ethos del riconoscimento* di Lucio Cortella, opera in cui l'autore sviluppa una teoria del riconoscimento secondo la quale l'uomo non nasce libero ma lo diventa grazie all'altro. L'individuo non può costituirsi in quanto soggetto autonomo se non è riconosciuto a sua volta dall'altro ma la condizione per cui possa essere riconosciuto risiede nella necessità che lui stesso riconosca l'altro in quanto soggetto autonomo: "il rapporto di riconoscimento o è reciproco o non è".

Come si vede, il messaggio di Del Soldà secondo cui per essere se stessi è necessario uscire dalla propria individualità ed entrare in relazione con l'altro risulta corroborato dal tema hegeliano del riconoscimento che diviene con Cortella teoria normativa. L'uomo può conoscere veramente se stesso, realizzarsi ed essere libero solo con l'altro e grazie all'altro. L'amicizia riveste quindi un ruolo fondamentale all'interno della vita umana perché, come afferma Del Soldà, "La ricerca di sé non si svolge in solitudine".

Alice Romano

DOI: 10.5281/zenodo.12734432

**Jeanette Winterson, 12 bytes. Come siamo arrivati in qui, dove potremmo finire in futuro, trad. Chiara Spallino Rocca (Milano: Mondadori, 2023, ISBN 978-88-04-76082-5)**

Il testo "12 bytes" è una raccolta di tredici saggi suddivisi in quattro capitoli della scrittrice britannica Jeanette Winterson. Questi si distaccano dai lavori precedenti dell'autrice, in larga parte romanzi, per spostarsi sulla critica legata all'ambito sociale, tecnico e filosofico dello sviluppo dell'intelligenza artificiale (IA). L'autrice elabora un percorso che inizia dalle figure, riprese più volte nei diversi saggi, di Ada Lovelace e Mary Shelley e dall'importanza

dei cambiamenti nella Prima rivoluzione industriale nel contesto anglosassone. Ada Lovelace, figlia del poeta inglese Lord Byron, rappresenta le difficoltà (nell'800 e oggi) delle donne nell'ambito accademico scientifico e il testo sottolinea l'importanza sua e del matematico Babbage nello studio di un primo e mai realizzato computer, la Macchina Analitica. Mary Shelley, con il suo celebre romanzo *Frankenstein*, testimonia invece un antecedente letterario della creazione di un'intelligenza che è altro da noi da parte dell'essere umano. L'importanza attribuita a queste due figure è che nei loro rispettivi ambiti, la matematica e la letteratura, erano riuscite a capire e immaginare meglio di molti, i punti chiave della Rivoluzione Industriale e i cambiamenti che sarebbero scaturiti da essa per l'essere umano. Il primo capitolo, chiamato appunto "Il passato", mette inoltre in luce l'introduzione di alcune pratiche che hanno cambiato lo stile di vita prima anglosassone e poi europeo come l'introduzione del telaio, delle macchine a vapore e le sue varie applicazioni, del fenomeno dell'accaparramento delle terre da parte dei privati (*enclosure*) e il rapporto causa effetto che questo ha avuto con l'inurbamento della popolazione. Il saggio che parla di questo tema, "Fabbrica con vista" (titolo che manifesta l'umorismo schietto, indovinato e divertente che accompagna il lettore per tutto il testo), si sofferma inoltre sulle condizioni di vita della classe operaia sulla situazione dei diritti delle donne nel Regno Unito in quello stesso periodo. Questi preamboli storici servono all'autrice per anticipare e rimarcare un tema che si ripropone per tutto il testo, ovvero l'attenzione che viene posta sulle ricadute culturali della tecnologia piuttosto che sulla tecnologia in sé. «Non dobbiamo avere paura della tecnologia: è l'uso che ne facciamo che conta. L'invenzione del telaio a vapore non doveva per forza creare un sistema produttivo disumano e far dilagare il degrado nelle città» (pp. 63). Nell'ultimo saggio del capitolo, l'autrice attua una spiegazione chiara della struttura tecnica del tubo a vuoto in quanto artefice dei primi segnali di trasmissione dei primi computer, dell'importanza dei *transistor* e la loro applicazione prima nelle radio degli anni 50 e poi negli smartphone odierni evidenziando «l'avanzamento esponenziale della capacità di elaborazione in un periodo così breve» (pp. 72) nella tecnologia. Contestualmente ad un paragone abbastanza sconcertante tra gli strumenti che permisero all'Apollo 11 di arrivare sulla luna e un qualunque smartphone, il quale ha una potenza di calcolo decisamente superiore a quella di cui disponeva la NASA nel 1969, Winterson sposta l'attenzione sulla questione della regolamentazione della proprietà dello spazio, associandola ad una trasposizione moderna delle stesse *enclosure* che aveva spiegato precedentemente. Continuando il processo temporale verso gli anni del nuovo millennio viene definito e approfondito il tema del Wi-Fi e della connessione internet. Rispetto a ciò, in questo saggio, l'autrice si concentra sui cosiddetti "Editors' Picks" e sul tema della personalizzazione del Web. Anche questo è un tema che si presenta in diversi capitoli e in generale gli interrogativi che vengono posti possono essere riassunti nella domanda elaborata, in questi termini, verso la conclusione del libro: «Chi decide? E chi decide chi decide?» (pp. 324). Rispetto a questo argomento, la questione tratta la monetizzazione dei dati personali degli utenti e del calcolo delle preferenze per andare a creare una serie di pub-

blicità mirate, e di "aiuti nella ricerca" sulla base appunto del tracciamento delle precedenti ricerche. Nella tesi proposta, questo sistema peggiorerà con l'avanzamento delle già esistenti assistenti personali Siri e Alexa, in quanto esse registreranno (e registrano) sempre di più ogni aspetto della vita e dell'effettivo "io" di chi le utilizza. Chiaramente questo tipo di tesi solleva innumerevoli questioni sul tema della privacy, che Winterson definisce ormai come un «atrito» verso questo sistema o come un semplice anacronismo. Un altro tema sicuramente interessante che viene sollevato in quest'ultimo saggio del capitolo è l'introduzione della connessione «internet-di-tutte-le-cose» (per esempio aspirapolvere, frigorifero, letto o automobile) e in ultima istanza la fusione, che si sta già sperimentando, di apparecchi tecnologici con gli esseri umani, per esempio con un'interfaccia cervello-computer che permetterà di controllare un computer con i pensieri. Questo specifico tema viene ripreso e approfondito in diversi saggi che compongono il testo, e nel terzo saggio del primo capitolo viene efficacemente descritto come il passaggio dal Wi-Fi al My-Wi a testimonianza della radice profondamente personalizzante e atomizzante dello sviluppo tecnologico. Nel secondo capitolo (anch'esso composto da tre saggi, come il primo e il terzo mentre il quarto capitolo ne presenta quattro) il centro del discorso è la comparazione del discorso religioso con il discorso dell'IA. Anzi, l'associazione effettiva dell'IA ad una mentalità religiosa, con la sua casta sacerdotale, i suoi credenti, i suoi miti e gli scettici. In questo capitolo inoltre l'autrice svolge una importante distinzione tra l'IA, come intelligenza artificiale debole, in grado di svolgere un compito alla volta (seppur in modo molto veloce) e l'AGI (*artificial general intelligence*), intesa come intelligenza artificiale forte, in grado di lavorare in modo più simile al cervello umano, ovvero in grado di formulare riflessioni in parallelo (una capacità riassunta nel multitasking). Una speranza dell'autrice in questi saggi che compongono il capitolo è che l'andamento futuro dell'IA si avvicini agli ideali buddisti di distacco materiale, della compassione, della responsabilità, della cooperazione e degli interrogativi sulla realtà di ciò che consideriamo reale. Un altro parametro dell'AGI che sembra essere in continuità con gli insegnamenti buddisti è il concetto della versione di noi stessi in continuo mutamento, non intesa come reincarnazione ma nel caso dell'AGI come aggiornamento di un programma, diverso da quello in precedenza ma in continuità con esso. Winterson non manca di specificare come uno dei desideri dell'essere umano, che definirei talmente antico da poterlo intendere come insito nella sua natura, sia quello di fuggire dalla necessità biologica della morte, che si lega inevitabilmente alla creazione religiosa di un mondo dopo la morte. Rispetto a questi interrogativi e al rispetto agli innumerevoli cambiamenti che si verificano nel corso dell'800, l'autrice colloca la figura del vampiro e del romanzo *Dracula* del 1897. Anche questa creazione letteraria, come il già citato *Frankenstein*, si pone come modello interrogativo sulla questione del corpo, della struttura organica con cui si nasce e con cui si muore, oltre ad essere definito dall'autrice uno dei primi testi del transumano, in ragione del potenziamento delle capacità che eccedono i limiti dell'umano che definiscono il Conte Dracula. Indifferentemente dagli sviluppi paranormali e romanzeschi, l'attenzione è posta sul fatto che



l'avanzamento della medicina ha portato un aumento drastico dell'aspettativa di vita, favorita anche dallo sviluppo delle applicazioni in campo medico della stampante 3D (per esempio in grado di sviluppare sinteticamente una ghiandola tiroidea, una trachea e una protesi della tibia). Ma ancora una volta, la fine del saggio e del capitolo spostano l'attenzione sull'utilizzo delle tecnologie e sulla necessità di un cambio di mentalità. «Se saremo ancora violenti, avidi, intolleranti, razzisti, sessisti, e per lo più, abietti, a cosa ci servirà poter aprire il garage con un dito e correre più veloce di un ghepardo?», si chiede l'autrice (pp. 160). Il terzo capitolo prende in esame il rapporto tra l'essere umano e un robot dotato di IA, e tratta di questo nuovo rapporto nel preesistente rapporto di genere tra uomo e donna. Il primo dei tre saggi indaga il rapporto tra l'uomo e le cosiddette "bambole del sesso" mettendo in luce i dettagli di questo mercato e le conseguenze della loro diffusione. Vista la serie di antecedenti storici, l'autrice sottolinea l'elemento di novità nel fatto che le bambole dotate di intelligenza artificiale siano vendute e intese come una "alternativa" alle donne e alla compagnia non solo sessuale che propongono. Uno dei problemi legati alla diffusione di queste bambole è l'inevitabile cambio di atteggiamento in un qualunque tipo di rapporto tra un uomo, che ne possiede una, e una donna. Questo modello inoltre conferma (anche se a mio parere esalta) il discorso e la concezione di oggettivizzazione della figura femminile, per non parlare della già difficile espressione di dissenso e consenso da parte delle donne che questo modello contribuisce ad annientare completamente. Ancora una volta la tesi avanzata non è la critica alla tecnologia di per sé. La questione riguarda «il sessismo retrogrado e gli stereotipi di genere» (pp. 181), oltre a sottolineare come i comportamenti programmati per queste bambole si collocano all'opposto di ciò per cui l'universo femminile ha dovuto (e deve) combattere strenuamente. Il secondo saggio invece è improntato sul rapporto pedagogico tra i bambini e gli "oggetti transizionali", i comuni peluche, nello specifico nell'eventualità in cui questi ultimi siano dei robot dotati di intelligenza artificiale. In generale tratta del rapporto di compagnia che un assistente robot può fornire in casi di solitudine, portando come esempio il recente isolamento dovuto al Covid, o la vecchiaia. Viene inoltre sottolineato in modo intelligente, come il problema della sorveglianza, del controllo o del tracciamento dati sia già al di là dell'avere un assistente robot in casa dotato di IA, in quanto questi problemi citati sono ormai dei dati di fatto e la compagnia di un cagnolino robot non modifica questo preesistente sistema. L'ultimo saggio del capitolo prende in considerazione il rapporto di genere tra uomo e donna, portando la speranza che l'IA sia una modalità di alienazione e astrazione dagli stereotipi e dai pregiudizi di genere e provenienza. È inoltre rimarcato il cosiddetto «Binarismo di Rinforzo: Natura/Educazione» definito tramite esempi di teorie pseudoscientifiche di presunta superiorità biologica maschile, e tramite il dibattito tra Mary Wollstonecraft, madre di Mary Shelley, e Rousseau sul rifiuto di quest'ultimo di applicare gli ideali di libertà della Rivoluzione anche alle donne (essenzialmente un esempio del paradosso dell'epoca contemporanea pregna di ideali di libertà di tutti, ma non per tutti). Nel primo saggio del quarto e ultimo capitolo, l'autrice continua ad analizzare il rapporto di genere e ri-

prende il discorso iniziale sulla difficoltà per le donne nell'ambito accademico soprattutto matematico. Cita figure storiche importanti nella storia delle donne nella scienza come Philippa Fawcett, il gruppo a maggioranza femminile di Bletchley Park, Stephanie Shirley e Grace Hopper. Winterson costella questi discorsi con affermazioni, episodi e addirittura esperimenti datati meno di un decennio fa di stampo palesemente maschilista da parte di giornalisti, ingegneri, fisici e ricercatori. Parlando della difficoltà delle donne nel fare carriera e nell'interessarsi alla matematica e all'informatica, l'autrice attribuisce un ruolo importante all'ambiente scolastico e alla necessità che questo venga svuotato di condizionamenti stereotipati che finiscono per pesare nella scelta di questa o quella materia di studio a seconda del genere di appartenenza. La domanda ricorrente nei vari saggi di quest'ultimo capitolo riguarda l'avanzamento tecnologico odierno, chiedendosi se esso si possa intendere come «utopia o distopia?» (pp. 272). Rimarca in molti modi infatti il dualismo, presente nella società di oggi, tra i risvolti "utopici" dell'IA e delle sue numerosissime applicazioni positive, tenendo conto dei risultati "distopici" in cui siamo già intrappolati ma che possono peggiorare in modo drastico. La tesi avanzata infatti viene articolata intorno al fatto che questi siano degli anni di cambiamento epocale per il genere umano e che la tecnologia è tuttora ad uno stato tale per cui saremmo ancora in grado di cambiarne la direzione, senza lasciare che gli esiti futuri si basino su tradizioni e mentalità del passato. A questi dubbi che sembrano irrisolvibili e totalizzanti, l'autrice propone la tesi secondo cui l'amore sia quella caratteristica che vale la pena tramandare dell'*Homo sapiens*, declinando in questa teoria la celebre locuzione cartesiana come titolo di uno dei saggi "Amo, dunque sono". Nonostante i cambiamenti certi della società che ci saranno, e quelli che ci sono stati, l'autrice propone dunque una tesi risolutiva basata sul sentimento di compassione e cooperazione che si è proposta durante il testo, ma che questi si risolvono e si ricomprendono nel sentimento dell'amore. «Quel che di noi sopravvive è l'amore».

Winterson ci ricorda che siamo ancora in tempo, propone una visione dell'IA ottimista ma non ingenua. Non si lascia abbagliare dalle meraviglie tecnologiche, ma non le tratta nemmeno con superficialità o complottismo bigotto. Anzi si schiera in diversi casi in prima linea a favore dell'IA ma, come è già stato detto, in modo consapevole e responsabile. Con un linguaggio divulgativo, con il rischio di sembrare semplicistico, non manca di cogliere il nocciolo di questioni complesse e che rende accessibili ad una vasta gamma di lettori. Per questo, per l'importanza e per il modo con cui tratta le tesi, *12 bytes* è un libro che si propone per tutti e che personalmente consiglio a tutti. Il motivo per cui questa è una lettura consigliata è dovuto alla maggiore consapevolezza che porta rispetto a molti temi e rispetto a molti dati, che ho trovato sconcertanti, come ad esempio il fatto che - parlando dei diritti informatici dei bambini e del lavoro dell'organizzazione 5Rights in merito - «durante il lockdown del 2020, nel Regno Unito (fate attenzione, solo nel Regno Unito) in un solo mese sono stati bloccati circa nove milioni di tentativi di visualizzare immagini di abusi sessuali sui minori» (pp. 92). Come detto, però, l'autrice propone una visione positiva nella quale invita il lettore, lo stimola a interro-

garsi su questioni che di primo acchito non si penserebbe di mettere in discussione, lo mette in guardia e lo aiuta a navigare nella marea di informazioni.

Pietro Bonelli

DOI: 10.5281/zenodo.1273438

**Rossella Fabbrichesi, *Il primo libro di filosofia teoretica* (Torino: Einaudi, 2023, ISBN: 8806252135).**

*Il primo libro di filosofia teoretica*, pubblicato da Einaudi, è uno degli ultimi lavori curati da Rossella Fabbrichesi, attualmente professoressa ordinaria presso l'Università degli Studi di Milano di Filosofia Teoretica e Filosofia delle Pratiche. Come afferma lei stessa, questo libro ha l'aspirazione di orientare gli studiosi e appassionati di filosofia nell'ambito teoretico che, nonostante possa risultare privo di una precisa delimitazione, costituisce la base su cui si possono reggere tutti gli altri ambiti specifici. Per dare ordine alla trattazione di un ambito così ampio – che comprende in sé *metafisica*, *ontologia*, *gnoseologia*, *fenomenologia*, *ermeneutica* e *genealogia* – la Fabbrichesi ed i suoi collaboratori hanno optato per una scansione per lemmi dei principali argomenti. Quelli che rientrano nella sezione “Metafisica” sono trattati da Andrea Parravicini, quelli che rientrano in “Ontologia e gnoseologia” da Maria Regina Brioschi, mentre quelli rientranti nella sezione “Fenomenologia” da Andrea Redaelli. Ma non v'è solo questo, infatti viene dedicato un capitolo alla filosofia stessa (pp. 3-17), volto a spiegarne l'origine, il motivo di specificità rispetto al mito, nonché uno dedicato alla “Genealogia” (di cui farò accenno alla fine). Ivi trovano risposta domande come: cosa spinge l'uomo a filosofare? si tratta di mera contemplazione o di un'attività creatrice? costituisce un sistema di saperi o piuttosto l'atto stesso di chiarificazione del linguaggio con cui si esprimono concetti? – e altre ancora. Vi sono inoltre all'interno del testo frequenti rimandi ad altre sezioni del testo, fatto che permette di cogliere quanto tutte le tematiche siano intrinsecamente intrecciate le une con le altre. D'altronde queste ultime, per essere comprese appieno e – per così dire – essere “a portata di mano” necessitano uno sguardo onnicomprensivo che abbracci l'intero ambito, sguardo che questo libro per certi versi mira ad avere e condividere con il lettore.

Si parte dalla *metafisica*, che nasce propriamente come *ontologia*, ovvero come studio dell'essere in quanto tale, e se ne traccia l'intero percorso, passando per l'Illuminismo, fino ad arrivare alla contemporaneità, con il *pensiero analitico*, la cui metafisica, nonostante il radicale mutamento rispetto a quella antica non ne abbandona le tematiche fondamentali. E tale cambiamento pertiene principalmente alle domande che vengono poste, non più riguardanti il senso del Tutto o le cause prime, ma piuttosto singoli problemi (p. 34).

Dalla quieta immobilità dell'*essere* eterno di Parmenide, che sembra negare quella trasformazione e quel differimento che caratterizzano la realtà (pp 38-39), si arriverà, attraverso diverse tappe – tra le quali il celebre “paricidio” escogitato da Platone – sino ad Aristotele, la cui introduzione dei concetti di *atto* e *potenza* costituisce il

primo tentativo di dar una spiegazione razionale al misterioso fenomeno del divenire (tema approfondito da Parravicini in una parte del libro ad esso dedicata). E così via, fino ad arrivare ad una svolta epocale. Ci si inizia ad interrogare non tanto su ciò che esiste, ma su *come* lo si conosce. Non si può più parlare di *evidenza* dell'essere se non in riferimento alla *soggettività*. Emblematici in questo caso sono l'*ego cogito* di Cartesio, l'*Io penso* di Kant, la *soggettività* trascendentale di Husserl. Come si legge nel paragrafo dedicato al “trascendentale kantiano” (p. 210), è con l'*Io penso* che *trascendentali*, dall'indicare proprietà ontologiche precise, finiscono per indicare le condizioni di possibilità della conoscenza e dell'esperienza. Riprendendo le parole della Brioschi, si smette di cercare l'essere assoluto, e si inizia ad andare alla ricerca del fondamento assoluto di ogni conoscenza oggettiva (p. 123). È proprio in questa fase del pensiero – ed in particolare con Cartesio – che emerge un dubbio che ancora oggi non si è riusciti a sciogliere: si può considerare il piano ontologico in qualche modo indipendente da quello gnoseologico o epistemico? Ad esempio un empirista come Locke affermerebbe che v'è sicuramente una qualche conformità tra cosa conosciuta e *cosa in sé*, tuttavia quest'ultima rimane inafferrabile per l'intelletto (pp. 93); il già citato Kant sembra eliminare le tracce di ambiguità che caratterizzano la posizione di quest'ultimo, separando nettamente il momento ontologico da quello epistemico (pp. 44); infine Hegel sembra non avere dubbi, sostiene infatti che già parlare di una fantomatica *cosa in sé* che prescinda dalla *coscienza* significa irrimediabilmente corrompere la sua l'autonomia rispetto alle categorie dell'intelletto (p. 102).

Ora ci si chiederà: la metafisica tratta soltanto di *cose in sé*, *universali*, *assoluti*, di Dei la cui collocazione rispetto al mondo sembra sempre variare a seconda del particolare approccio che il filosofo adotta? La filosofia, certo, è costellata da riflessioni riguardanti queste tematiche: se si cerca il *fondamento* del mondo rimanendo in esso (un fondamento quindi *immanente* al mondo), ecco che questo mondo va a coincidere con la manifestazione della natura stessa di *Dio* (Spinoza), la quale a sua volta difficilmente lascerà spazio a variabili quali il *caso*, la *contingenza*, o addirittura la *libertà*; se si va altrove alla ricerca di un *fondamento*, ecco invece che *Dio* appare come l'unico essere *necessario*, mentre la realtà potrebbe benissimo anche non esistere se Egli non l'avesse voluta (tema sempre trattato da Parravicini, in particolare nella sezione “Immanenza/trascendenza”).

Ma la metafisica – come dicevamo – significa anche molto altro. Metafisica significa appunto analisi della *necessità* o della *contingenza* delle cose che accadono: tale indagine non nasce soltanto con la modernità, ma ha le sue radici nelle risposte che già Aristotele dava di fronte alle *tesi necessitariste* megariche (pp. 76), le quali affermavano generalmente che nulla può accadere che non sia necessario. Dunque, se da un lato ci sono tesi per cui l'accadere effettivo è pure l'unico ad esser possibile, dall'altro ci sono tesi che sostengono che questo mondo non è il solo a poter essere: infatti parallelamente se ne possono trovare altri di alternativi, a loro volta ospitati per altrettanti accadimenti alternativi. Quindi da un lato il «*Deus sive natura*» spinoziano, dall'altro gli *infiniti mondi possibili* di Leibniz e di Lewis (e di Kripke, nel conte-

sto logico-modale). Ma questo dibattito tra *necessaristi* e *contingentisti* (come oggi vengono chiamati i pensatori sostenitori rispettivamente della necessità e della contingenza degli avvenimenti) non rappresenta una “storia vecchia”. Tuttora è vivo ed in particolar modo intorno alla nozione di *grounding*, la quale ha un forte legame con le *modalità*. Ci si chiede sostanzialmente se tale nozione dia adito o no a connessioni necessarie. Utilizzando lo stesso esempio del libro (pp. 83-84), se il fatto A – l’ebollizione dell’acqua a 100 gradi centigradi a livello del mare – ha come proprio *ground* alcuni altri fatti – la composizione chimica dell’acqua – allora non è possibile che questi fatti esistano, ma non siano il *ground* di A. In altre parole, in qualsiasi mondo possibile – sostengono i primi – qualsiasi cosa che abbia la struttura fisica dell’acqua, a livello del mare è necessitata a bollire alla temperatura di 100 gradi centigradi.

Al di là di tutto, arrivata ad un certo punto della riflessione, la filosofia inizia ad interrogarsi sulla sua stessa condizione di possibilità, ovvero il *linguaggio*, senza il quale ben poco potrebbe esprimere e comunicare. Si inizia ad interrogare ad esempio sul suo rapporto con lo stato di cose che vuole *rappresentare*, su quanto effettivamente influisce sulla riflessione e su quanto il suo veicolare concetti possa costituire pure un vincolo per quest’ultima. Così la filosofia si inizia a rendere conto di come sia lo stesso linguaggio a dare luogo a grandi fraintendimenti. Viene in mente Carnap quando spiega come tutti gli equivoci a cui giunge Heidegger non siano altro che il risultato di un uso logicamente scorretto del verbo «essere» (p. 31). Ad ogni modo è suggestivo notare come lo stesso linguaggio può dare adito a problemi che poi è esso stesso a mettere in luce: ponendo se stesso ad oggetto del proprio discorso, è in grado di diagnosticare gli equivoci da sé creati. Quine sostiene l’impossibilità di porre domande ontologiche indipendentemente dal linguaggio che si va utilizzando (p. 108). Si rimane infatti sempre all’interno di esso, e solo il suo uso corretto permette di *dire* la verità. Dire, appunto. Sembra che la *verità* stessa sia dipendente dal linguaggio utilizzato per esprimerla, parlare di questa implica rimanere all’interno di esso.

Alcuni sostengono che il ruolo del linguaggio sia proprio quello di rivelare ciò che è già in luce, ciò che è già *a-letheia*. La scienza del *fenomeno* – ovvero di ciò che *si dà da sé* – è nota con il nome di fenomenologia e si propone proprio questo come punto di partenza per la sua riflessione. Molti autori iniziarono la loro carriera da fenomenologi, ispirati principalmente da Husserl, alcuni di loro moriranno come tali, altri invece si troveranno a morire nelle vesti di «pastori dell’essere» – di cui il linguaggio stesso si rivela esser la «casa».

Il libro parla di tutto questo, di come gli autori si influenzino l’un con l’altro, di come i maestri creino proseguiti che tuttavia finiscono per ribellarsi e tradire i loro insegnamenti. Non si pensi solo al rapporto tra Heidegger ed il suo maestro Husserl, si pensi ad esempio anche a quello tra Platone e Parmenide, definito dal primo «maestro terribile», e al già citato parricidio che ne sarebbe conseguito. In tal caso gli effetti del tradimento hanno un’enorme eco nella tradizione filosofica successiva: questo non solo permette all’*essere* di esser finalmente concepito come composto da una *molteplicità* di enti – grazie all’introduzione d’una certa forma di «non-essere» – ma

permette anche di superare quella antitesi che sembrava irrisolvibile tra *identità* – che rimanda al concetto di essere teorizzato da Parmenide, che intende il Tutto come “monolitico” – e *differenza* – che rimanda a quello eracleiteo, i cui enti sono contraddistinti da un costante differimento rispetto a se stessi (pp. 201-203).

Ad ogni modo, se l’ontologia e la fenomenologia sembrano fissarsi rispettivamente su ciò che è e su ciò che si dà, che ne è di quelle entità paradossali che sembrano presentarsi proprio in virtù della loro assenza e che sembrano eccedere rispetto al contesto in cui si inseriscono nonostante la loro mancanza? Stiamo parlando dell’evento, del virtuale deleuziano o della «casella vuota», del «significante fluttuante» della «differenza di potenziale» di cui parla lo strutturalismo: tutti questi termini indicano quell’elemento pieno/vuoto, presente/assente che s’annida in ogni struttura o sistema e che, nonostante il suo esser privo d’un significato specifico, costituisce un rimando a tutte le altre componenti appartenenti al sistema, di cui anzi ne rende possibile il funzionamento. Ebbene, a questo tema è dedicata un’ampia sezione del libro scritta da Redaelli, non scevra di quegli stessi esempi che gli autori danno per favorire la comprensione nel lettore.

Ma non finisce qui, tutti i concetti che animano le discussioni filosofiche vengono fatti passare per il vaglio della genealogia, che indaga le radici umane dei concetti, «troppo umane» direbbe Nietzsche. Non a caso, la metafisica per quest’ultimo si spiega a partire dal timore che l’uomo prova di fronte ad un mondo in balia del *caos* ed a partire dalla fede nel fatto che vi possa essere una verità certa, ordinatrice e valida universalmente (p.27). L’incipit per ogni riflessione autentica – cioè non asservita a divinità inventate per il proprio compiacimento e per la salvaguardia di noi stessi di fronte alla vita – è il prender congedo dall’astratto cielo metafisico, è il «tornare alla terra» (p.28). Gravidato d’avvenire, il messaggio nietzschiano, oltre ad imporre un nuovo *prospettivismo* – che, come chiarisce la Fabbrichesi, sancisce l’impossibilità di un’unica prospettiva sul mondo riconducibile ad un «Io» (p. 226) – aprirà le porte alla prospettiva *ermeneutica*, la quale definisce l’esperienza innanzitutto come un fenomeno d’interpretazione. Tutto ciò risulta evidente da quanto scritto dallo stesso autore in uno dei frammenti postumi (presenti nella raccolta F. NIETZSCHE, La volontà di potenza cit., nota 481): «[il mondo] lo si può *interpretare* in altro modo: esso non ha un senso dietro di sé, ma innumerevoli sensi. “Prospettivismo”. Sono i nostri bisogni che *interpretano il mondo*; i nostri istinti, il loro pro e contro.» (pp. 183-184).

Concludendo, ritengo che l’autrice abbia rispettato il proprio dichiarato proposito, ovvero quello di scrivere un’opera che offra un primo orientamento agli studiosi ed appassionati della materia. Credo infatti che costituisca un’ottima guida che permette il non perdersi nei meandri del pensiero filosofico. Ciò è permesso dall’acuta sintesi operata dall’autrice e dai suoi collaboratori nei confronti di temi complessi o di temi resi tali dall’eccessiva grafomania del singolo autore, o al contrario dal suo scrivere enigmatico. Mi pare inoltre di gran rilievo il privilegiato riferimento a ciò che anima il dibattito contemporaneo. Ogni concetto evolve, segue un percorso, e tutto ciò che sembra essere una novità è debitore d’un pensiero che nel precederlo gli ha aperto la strada. In questo libro si traccia

questa strada, se ne colgono le diramazioni, per molti concetti-chiave. Invito quindi alla sua lettura ogni interessato: esso permette di metterci al corrente della ricchezza di quel pensiero che dall'antichità arriva sino ai nostri giorni in modo ancor più approfondito e sorprendente.

Marco Ferretti

DOI: 10.5281/zenodo.12734355

**Maurizio Bettini, *Chi ha paura dei Greci e dei Romani? Dialogo e cancel culture* (Torino: Einaudi, 2023, ISBN979-88-06-26005-7).**

In questo breve scritto Maurizio Bettini percorre le tappe di un viaggio attraverso le parole instaurando un dialogo con i lettori conducendoli in quel dibattito contemporaneo tanto acceso che riguarda il modo in cui valorizzare la cultura classica, finendo inevitabilmente col toccare il presente. I classici, visti come fondamento della cultura occidentale e ampliando, della cultura in genere, sono diventati nel mondo accademico e scolastico un elemento di cui *avere paura*, ovvero non sono più una base identitaria poiché le differenze che da essi ci allontanano sono troppo grandi. In questo modo la paura dei classici, che si concretizza nel fenomeno detto «decolonizing classics», che è a sua volta accompagnato dal movimento della «cancel culture», porta alla netta e definitiva interruzione di un dialogo: quello tra noi e il passato, ossia tra noi e la storia. Bettini partendo proprio dalla nozione di dialogo cerca di mostrare cosa la cultura classica sia, quali siano le sue colpe, di cui lo stesso movimento di «decolonizing classics» la accusa, ma va oltre a ciò indicando quale possa essere la soluzione da attuare per non farsi ostacolare dalle differenze e non fermare lo scambio dialettico. Citando direttamente Platone, in particolare la lettera VII, mostra come esso sia lo strumento che permette di far risplendere «la scintilla (*exélampse*) della saggezza (*phrónesis*)». Affinché questa scintilla si inneschi è necessaria però una buona disposizione naturale, ossia gli interlocutori devono essere pronti a mettersi in discussione e ad aprirsi all'altro. Questa condizione naturale, aperta al confronto e attenta alla sensibilità altrui voleva essere tutelata dal fenomeno del politically correct che, come riporta Bettini, si era diffuso a partire dagli Stati Uniti, dove le variegiate differenze sociali, etniche e religiose erano molto più marcate e perciò l'unico modo per intavolare un confronto dialogico era quello di evitare l'offesa altrui. Tale disposizione d'animo doveva inoltre rivolgersi al superamento della differenza, una parola difficile da pronunciare, che attraverso un'ulteriore parentesi filologica l'autore sa chiarire al lettore: *differentia* è qualcosa che divide e separa, letteralmente, «porta uno da una parte e l'altro dall'altra». Possiamo dedurre facilmente come, da una parte, le differenze siano alla base del dialogo (esso è infatti un discorso che procede attraverso agenti differenti), dall'altra parte, esse potrebbero fermare il dialogo, portando ad esaltare la propria identità singola o comune, escludendo così a priori la diversità; in quest'ottica il dialogo può proseguire solo se le differenze sono superate. Bettini esemplifica questo atteggiamento facendo riferimento a un fatto divenuto mediatico: la traduzione della

poesia di Amanda Gorman *The hill we climb*, per la quale si chiese alle case editrici straniere di scegliere una traduttrice preferibilmente donna, giovane, attivista e nera, rifiutando traduttori bianchi. Si voleva sicuramente sottolineare un problema: la scarsità di traduttori e traduttrici neri ma, facendo ciò, ci si è chiusi nella propria identità collettiva facendo acuire le differenze, fermare l'interazione comunicativa e non permettere alcuna conoscenza. A tal proposito Bettini pone una interessante provocazione: «Ritorno a Gobineau?» Infatti, l'atteggiamento assunto da Amanda e dalla sua casa editrice è un atteggiamento pericoloso perché parte dal presupposto che solo i membri di una stessa etnia possano comprendersi meglio e si arriva così a una forma di razzismo. In questo senso potrebbe esserci un ritorno a ciò che diceva Arthur Gobineau, principale teorico della distinzione delle razze, secondo il quale fra «l'intelligenza delle razze» e i rispettivi «idiomi» esisterebbe una forte e costante correlazione. Il costante richiamo alla propria identità è sopravvalutato, come ritiene l'autore, perché la nozione stessa di identità presuppone l'esclusione di chi non è identico a noi, andando in contrasto così con una nozione fondamentale nel nostro periodo storico: quella di umanità. Per rimanere fedeli all'umanità e non metterla in ombra, Bettini propone di utilizzare il termine persona, la quale è considerata una «parola di libertà» perché permette di identificare un qualcuno sulla base della funzione che svolge di volta in volta. In questo modo si potrebbe andare incontro a meno offese della sensibilità altrui e limitare l'utilizzo del politically correct. L'autore analizza infatti alcuni dei casi in cui l'utilizzo di questo strumento, nato con funzionalità positive, sia portato in casi estremi alla deriva per cui si mette in atto un «pensiero associativo» e non logico-argomentativo responsabilizzando le parole a tal punto da generare ansia sociale e pressione emotiva. Rendendo, nei casi più estremi, le parole capaci di creare la realtà e non solo di descriverla. In questo modo, invece che facilitare la comunicazione, la si rende estremamente difficile, cercando anche di eliminare quelle parole o espressioni che possano urtare il sentire comune. Questo «processo di purificazione» a livello linguistico è ritrovato, traslato, a livello sociale nel fenomeno della cancel culture che ritiene necessario eliminare tutti quegli elementi del passato incompatibili con il nostro presente; in questo modo, la cancel culture accompagna il movimento di decolonizing classics che vede i classici come un elemento, nei casi più estremi, da eliminare. La posizione di Bettini su questo è chiara: invece che cancellare si dovrebbe contestualizzare e comprendere il senso di determinati fenomeni, «capire è sempre meglio che abolire, comprendere è sempre meglio che cancellare» e ancora, «tenere vivo il passato permette soprattutto di gettare luce sul presente» (pp 64-65). Bettini non sostiene che le accuse di decolonizing classics non siano valide, però ritiene che i Greci e i Romani non si possano abolire a causa delle «stridenti differenze» esistenti, ma meglio sarebbe in virtù proprio di queste, costruire una riflessione antropologica. In quest'ottica invita a stare attenti a non cadere nella «fascinazione della sineddoche», per cui solo con una parte si definisce il tutto. Inoltre, si rivela di fatto impossibile cancellare i classici perché lo stesso movimento di decolonizing classics si serve di quegli strumenti che derivano dalla cultura antica: gli strumenti della reto-

rica e della dialettica che hanno ereditato proprio da Socrate, Platone e i loro discendenti. Anteporre un semplice *trigger warning* all'inizio di un'opera classica, renderebbe la riflessione critica più passiva e dormiente, spegnendo la curiosità e la messa in discussione personale che potrebbe scaturire dalla lettura individuale del testo. Infatti, così facendo si andrebbe ad attuare una «pedagogia della protezione morale» (p. 73), dimenticando che la lettura non è un atto passivo in cui tutto viene recepito come tale e accettato come dato di fatto. A conclusione del testo si trova un'interessante riflessione sul presente, infatti, dopo aver spiegato cosa sia la paura dei classici e come si manifesti concretamente, l'autore prova a darne una motivazione più ampia, chiedendosi perché, in definitiva, la storia venga sostituita, cambiata o addirittura cancellata, dalla morale. Bettini lancia in questo contesto una provocazione pungente: l'occhio critico sembra intravedere dietro questo fenomeno un progetto sociale più ampio, inconsapevole (o forse consapevole), che costringe l'uomo a concentrarsi sul qui e ora, lasciando che da esso sia assorbito. L'autore ricorda che un progetto simile, fortunatamente fallimentare, fu promosso anche in passato dai missionari cristiani che ritenevano il messaggio di Dio la conoscenza ultima e l'unica a essere sufficiente (come Tertulliano scrisse: «Cristo ti comanda di non cercare altro all'infuori di quanto lui stesso ha insegnato», cit. a p. 164). Le tradizioni precedenti non erano utili al progetto rivolto alla salvezza e alla redenzione del mondo. Viene intavolata così una forte analogia tra quel cristianesimo che viveva nel presente eterno dettato da Cristo e che rifuggiva la *curiositas* come nemica e la contemporaneità che, ponendo al vertice la tecnologia e la scienza nella presunzione del loro infinito accrescimento, non ha più bisogno del passato perché vive in un «poderoso presente», un punto di inizio – radicale e sradicato – per un futuro luminoso o quantomeno propagandato come tale. Ma è davvero luminoso questo futuro? È visibile? O forse, come scrive lo storico Adriano Prosperi nel suo libro *Un tempo senza storia*, «è proprio l'assenza di futuro che provoca una distorsione profonda nel senso del passato?» (cit. a p. 167, n.15). Da ricordare infatti che ad accompagnare lo sviluppo della tecnologia e della scienza vi sono grandi piaghe che affliggono il mondo: precarietà e ingiustizie economiche nonché sociali, guerre, negazioni di diritti, pandemie, mancanza di lavoro e il conseguente malessere sociale ed esistenziale. Questo presente così contorto e controverso tenta di chiudere il dialogo con il passato, privilegiando esclusivamente quello che si genera nel presente, rendendolo però, molto spesso difficile o quasi impossibile poiché regna l'identità collettiva e la differenza ne è esclusa, generando scompiglio, e non riesce ad aprirne uno con il futuro. Per questo Bettini sembra rivolgerci un'ulteriore domanda: in quale direzione ci stiamo volgendo? Un'immagine che a mio avviso descrive questa nostra situazione è la seguente: per spazzare via le tracce lasciate per la strada da cui si proviene ci si deve fermare a ogni passo, rischiando di continuare a rimanere fermi, oppure il pericolo è andare avanti a tentoni e, dimenticate le proprie orme, di tornare indietro e cadere nelle stesse buche in cui si era già caduti.

Martina Fortunati

DOI: 10.5281/zenodo.12734343

**Lucio Cortella, *L'ethos del riconoscimento* (Bari-Roma, Editori Laterza, 2023).**

Il volume è dedicato alla teoria del riconoscimento e alla rivendicazione di quest'ultimo come *ethos*: l'*ethos* viene inteso come la dimora dell'umano, il sostrato costitutivo che sempre lo accompagna; il riconoscimento come la relazione principale che consente la costituzione dell'essere umano. Così, partendo dall'*ethos* greco, i ventuno capitoli che costituiscono l'indagine si snodano lungo le riflessioni di alcuni autori principali, tra cui G.W.F. Hegel e A. Honneth, senza però trascurare J.G. Fichte, G.H. Mead e J. Habermas.

Il punto di avvio risiede nel problema dell'autocoscienza nella sua declinazione hegeliana, nello specifico a partire dal conflitto tra signoria e servitù, che viene combinato con il concetto relazionale di libertà proposto da Fichte fin dal *Fondamento del diritto naturale*. Questo gesto teorico e interpretativo permette di individuare nel riconoscimento ciò che è originario rispetto alla singola soggettività, e nel carattere comunicativo della natura umana, a sua volta, la condizione necessaria del riconoscimento stesso (capp. 1-9).

Il testo a questo punto introduce diversi contributi, primo tra tutti quello di Mead. Secondo Cortella, il nucleo della comunicazione coincide per Mead con il sapersi mettere nei panni dell'altro. Da qui, non solo, al pari di Hegel, si assiste alla «genesì dei significati» (p. 68), ma anche ad una pratica mimetica propria dell'essere umano. Suddetta prassi consiste nella partecipazione al mondo dell'altro, e questo porta alla formazione del "me": un sé sociale. Tuttavia, ai fini di una completa teoria del riconoscimento, non è sufficiente anticipare le intenzioni dell'altro. Per questo i limiti della teoria di Mead vengono ravvisati dall'autore nella mancanza di valorizzazione e rispetto dell'altro. A questa trattazione si aggiunga la psicologia evolutiva di Michael Tommasello, per il quale la comunicazione vocale deriva da una precedente comunicazione gestuale cooperativa. La condivisione di un linguaggio vocale arbitrario nasce dall'esigenza di collaborazione, da cui consegue anche l'intenzionalità condivisa: gli individui si concepiscono come una pluralità, un gruppo (capp. 10-11).

Un contributo e snodo centrale del volume è quello di Honneth. Cortella analizza le tre sfere del riconoscimento: la sfera primaria delle relazioni strette, come quelle familiari, grazie alle quali l'individuo acquisisce fiducia in se stesso; la sfera giuridica dei diritti degli individui, che porta alla costituzione dell'autorispetto; la sfera sociale che si sviluppa all'interno di relazioni comunitarie, dove il riconoscimento è fondato sulla stima. Honneth radica le tre modalità in un contesto storico-empirico: esse forniscono delle pre-condizioni per il formarsi del "Sé pratico". Inoltre, ad ognuna di esse corrisponde una contraria forma di misriconoscimento, da cui emerge una teoria critica della società. Nonostante ciò, l'autore del volume lamenta la mancanza di una trattazione strettamente politica, tanto da rendere necessaria l'istituzione di una quarta sfera, per l'appunto politica. Lo scopo di quest'ultima è quello di evidenziare il riconoscimento reciproco che avviene tra Stato e cittadini. Le istituzioni si pongono così come pre-condizioni etiche per la formazione dei loro cittadini (capp. 12-15).

Si ritorna solo ora a Hegel, per comprendere come dallo scontro tra “anima bella” e “individualità attiva” emerga l’importanza del linguaggio. Per poter sviluppare la conquista meramente teoretica di Hegel in un senso pratico, però, Cortella ritiene cruciale includere le riflessioni di Apel ed Habermas. Per Apel, infatti, le diverse coscienze si confrontano all’interno della comunità di argomentanti, e tra i partecipanti si istituisce una relazione morale, con lo scopo di riconoscere gli interlocutori degni di rispetto. La relazione argomentativa è quindi un «rapporto normativo» (p. 123). Facendo leva su questo concetto, Habermas teorizza – così Cortella – delle “regole dell’argomentare”, che si devono rispettare davanti ad un interlocutore per non cadere in una “contraddizione performativa”. A ciò si aggiunga, inoltre, uno sfondo etico pre-morale, ossia precedente rispetto ad una moralità costituita con l’argomentazione ed il consenso. Suddetto sfondo etico è necessario affinché i membri della comunità argomentativa possano avere l’intesa necessaria al dialogo (capp. 16-17).

La conclusione del volume perfeziona l’originalità del contributo così approntato alla teoria del riconoscimento. Ne va della dimensione pratica del riconoscimento, del suo legame genetico al desiderio dell’altro e dell’esperienza etica che ne deriva: l’obbligo di riguardo morale nei confronti dell’altro che ha riconosciuto l’Io (e che l’Io a sua volta ha riconosciuto).

Alla base della nostra soggettività c’è un *ethos* originario, fatto di relazioni, che è la dimora dell’umano. In virtù di questo, ogni soggetto riconosce nell’altro una persona morale, ossia un appartenente al genere umano. Proprio dal riconoscimento morale della persona l’essere umano è quindi obbligato al riconoscimento dell’autonomia dell’altro, nella consapevolezza che maggiore autonomia ha l’altro, maggiore autonomia ha l’io. Nondimeno, dall’autonomia dell’altro deriva anche l’ideale della sua autorealizzazione, non potendo l’altro che essere libero nelle proprie scelte.

Nella reiterazione dello scambio di riconoscimento, che mai è dato una volta per tutte, l’autonomia e l’indipendenza si consolidano e si mostrano come base della libertà. Essa è un fenomeno relazionale e comunicativo: il soggetto, in maniera solo all’apparenza paradossale, è indipendente in virtù di questa interrelazione con l’altro. Infine, si mostra come gli esseri umani si configurino come «esseri riconoscenti» (p. 149): riconoscono attivamente l’altro e sono anche riconoscenti, cioè hanno un debito di riconoscenza, nei confronti di tutti i possibili incontri che continueranno a rafforzare la loro propria identità. Da ultimo, considerando che possono darsi delle forme di misconoscimento, l’essere umano si mostra portatore di una sensibilità morale nei confronti di chi non ha goduto di un pieno riconoscimento (capp. 18-21).

Le implicazioni di queste riflessioni per l’etica applicata, nello specifico alla medicina, alla psicologia e al sociale, rendono il volume in oggetto una lettura indispensabile ben oltre i confini dell’accademia.

Swamy Donè

**Christian Onof, *The Problem of Free Will and Naturalism* (London: Bloomsbury, 2024).**

*L’hortus conclusus* di Christian Onof si dispiega con la constatazione lapidaria che il dibattito contemporaneo sul libero arbitrio non trionfa nel raggiungimento di un orizzonte condiviso. Pertanto, lo scopo dello studio *The Problem of Free Will and Naturalism* (comprensivo di un’introduzione, una prefazione e sette capitoli) consiste nell’indagare quello che viene definito come il “Problema”: la possibilità di coniugare libero arbitrio e determinismo. Il punto nodale della soluzione critica viene individuata in seno al sistema di Kant, nella misura in cui, secondo Onof, esso fa perno sul rifiuto del quadro naturalistico, il quale autoproduce requisiti paradossali, sbarrando la strada a un possibile punto di convergenza; infatti, la normatività del mondo morale e la normatività del mondo naturale confliggono ineluttabilmente tra loro. Se, in altre parole, il determinismo in filosofia, non è destinato ad annegare se stesso nel naturalismo, quale può essere la soluzione al Problema? Che posto occupa la metafisica nel dilemma? Onof maneggia la questione con ordine, costruendo l’*argumentatio* a partire da una indagine sulle varie interpretazioni al riguardo: il primo capitolo racchiude una *survey* circa le posizioni compatibiliste, premettendo l’assunto secondo il quale il misterianismo è filosoficamente insufficiente, anche se non è implausibile pensare all’ipotesi che qualcosa del libero arbitrio sfugga alla comprensione razionale. Viene dimostrato, in particolare, come i compatibilismi fino ad ora standardizzati, dal compatibilismo classico, alle *mash theories* fino ad arrivare ai *rationality accounts*, non facciano altro che respingere, più o meno esplicitamente, l’alterco fra le intuizioni di ogni essere razionale, reclamanti la fattualità del libero agire morale, che Onof chiama prospettica della prima persona, ed il determinismo (prospettica della terza persona). Tale operazione di rilancio intorno all’ipotetico tema di un nuovo compatibilismo kantiano, argomentato nel secondo capitolo, riposa su una constatazione non tangenziale: la metafisica dispone dei mezzi per rendere conto di come il libero arbitrio ed il determinismo possano coabitare, all’interno della cornice dell’idealismo trascendentale.

Tuttavia, dal punto di vista metodologico, per dimostrare quanto suggerito, il punto di partenza, per l’autore, non prende spunto dal dibattito contemporaneo, bensì, per approcciare il Problema, si lavora con quello che, metaforicamente, potrebbe essere inteso come un “prisma triangolare regolare teoretico”, quale dispositivo teoretico-critico. Secondo quest’ottica, in buona sostanza, la tesi viene costruita proiettando sul Problema il seguente solido provvisto di un profilo della volontà, uno psicologico ed uno metafisico, compenetrati organicamente tra loro. In primo luogo, il profilo psicologico rende conto di come le azioni valutabili causalmente attraverso la psicologia possano spiegare l’attribuzione di responsabilità. Il profilo della volontà, invece, è funzionale a comprendere come sia possibile rendere concettualmente comprensibili le azioni, determinate causalmente come essenti sotto il controllo del libero arbitrio. Tuttavia, è importante tenere fermo il fatto che il profilo psicologico del libero arbitrio non può essere meramente tradotto nel profilo della volontà, in quanto nel campo psicologico è sempre presente,

necessariamente, qualcosa di arbitrario. Se non si tiene conto di questo, si rimane impigliati teoreticamente nel punto cieco tematizzato dall'autore stesso, che egli chiama problema dell'*Agent Homeless*; esso consiste nel lasciare senza una spiegazione della volontà plausibile, in quanto non rende conto di come l'agente attesti le ragioni dell'azione come proprie, per cui egli si ritrova privo di una regione concettuale giustificata nella quale "abitare". Ne consegue la necessità di postulare un terzo profilo, metafisico, che ponga in connessione la teoria con la prassi e rifletta l'intero prima teoretico sul sistema dell'idealismo trascendentale, illuminando una teoria che, a sua volta, è costruita su tre pilastri: compatibilismo, libertarismo e, di nuovo, metafisica trascendentale; quest'ultima funge da anello di congiunzione tra lo strumento metodologico che possa rendere conto della tesi e la tesi stessa.

Il perno concettuale dello studio consiste nel mettere in discussione l'assunto secondo il quale tutta la causalità naturale è fuori dal controllo dell'agente. Dunque, il primo pilastro della tesi di Onof, secondo una prospettiva compatibilista, appura che la verità del determinismo è compatibile con la verità dell'intuizione dell'avere libero arbitrio. Perché è necessario ricercare una nuova prospettiva compatibilista, ma, soprattutto, perché Kant? L'autore affronta la strada dell'idealismo trascendentale intersecante il compatibilismo perché argomenti come quelli *Frankfurt-style*, che tentano di salvare il compatibilismo dal *Consequence Argument*, concepito per provare l'incompatibilità del determinismo con la responsabilità morale, falliscono, in quanto non riescono a rendere conto dell'*Homeless Agent Problem* dal punto di vista della volontà. Proseguendo, il secondo pilastro della teoria è la componente libertaria, indagata nel terzo capitolo, che funge anche da *survey* sul tema, specularmente al primo; essa è pensabile in senso compatibilista a partire dagli studi di List, cui però Onof non fa diretto riferimento in bibliografia. L'autentica originalità della tesi, tuttavia, poggia sul terzo pilastro, che ha un profilo metafisico, il quale risulta decisivo anche in questa sede, attinto a piene mani dall'idealismo critico trascendentale kantiano, in particolare con riferimento alla terza antinomia della prima critica (la spiegazione di questo viene fornita nel quarto capitolo). In altre parole, il bisogno di metafisica emerge in quanto è chiaro che trovare un posto per il libero arbitrio dell'agente solleva problemi metafisici.

Intersecando questi tre sfere, compenetranti organicamente tra loro nel delineare la tesi di Onof e illuminate dal riflesso del prisma teoretico metodologico, ne consegue che la connessione tra libertà e moralità, dalla quale emerge la possibilità della responsabilità morale nel mondo deterministico, scaturisce dalla natura stessa del libero arbitrio, in quanto capacità di agire con autonomia. Questo aspetto è centrale per comprendere la volontà, in quanto manifestante la scelta di un atteggiamento (*attitude*) nei confronti del vincolo morale definito dall'autonomia. Inoltre, l'assetto ha un'importanza anche metafisica: la scelta determina l'uso della causalità da parte dell'agente in quanto essere morale, definendo, in questo modo, ciò che un libertario contemporaneo chiamerebbe causalità agente (*agent-causality*). Inoltre, un altro importante passo che Onof compie è mostrare che solo il libero arbitrio ha spazio al di fuori del dominio temporale e che l'ado-

zione di questo idealismo si configura come necessario per questioni di plausibilità (in linea con l'attenzione da parte della compatibilità alla storia causale di un'azione, insieme all'implicazione del *Consequence Argument* e dell'*Infinite Regress Argument*). Nondimeno, nell'idealismo trascendentale, la natura puramente temporale degli atti mentali di intenzione e le implicazioni della natura della coscienza per la psicologia causale decostruiscono tutte le preoccupazioni riguardo al rischio della predeterminazione dell'azione.

Per quanto riguarda il dialogo con le linee di ricerca attuali sul tema, d'altro canto, Onof reagisce esplicitamente contro una tendenza prevalente della *scholarship* anglofona kantiana dell'ultimo mezzo secolo, che pretende di presentare un Kant che di certo si adatta perfettamente allo stile filosofico contemporaneo, ma soltanto perché (vedasi, a questo proposito, i lavori di Peter Strawson) si arriva a espungere forzatamente l'idealismo dalla filosofia critica kantiana, in qualche modo naturalizzando Kant ed arrischiando, così, un'importante forzatura. Viceversa, l'autore si rifà al pensiero di Lucy Allais e Tobias Rosefeldt per restituire la dimensione metafisica dell'idealismo trascendentale: Lucy Allais mostra come Kant sia un realista, spiegando il significato del noumeno. Inoltre, Onof fa anche diretto riferimento a Karl Ameriks: il noumeno, principale punto fobico che alza il prezzo dell'adozione di una prospettiva critico-trascendentale da parte della scienza, indignata di fronte al fatto di potersi prendere a carico l'impegno metafisico, non deve essere inteso come traditore del tribunale kantiano: il dogmatismo al tempo di Kant non deve essere confuso con il dogmatismo contemporaneo. D'altra parte, naturalizzare e denoumenizzare Kant, come suggerisce Onof, è fuorviante dal punto di vista storiografico ed interpretativo: ci sono realtà diverse da quelle naturali nel sistema kantiano, ma non è detto che gli assunti metafisici vadano a collidere con la scienza attuale del mondo naturale. Per converso, riguardo all'attuale *scholarship* kantiana, Onof fa presa su una interpretazione metafisica dell'idealismo trascendentale, assumendo che la teoria del libero arbitrio è coerente in tutti i lavori critici kantiani, trovando il punto di raccordo del compatibilismo kantiano nella terza antinomia, secondo una prospettiva '*altered-law*', mostrando il libertarismo in Kant, proponendo un nuovo concetto di libertà pratica (nel quinto capitolo), mostrando una relazione peculiare tra libertà trascendentale e *causality of reason*. Contribuisce, inoltre, anche alla riflessione sulla teoria della scelta kantiana, al concetto di *Gesinnung* e di massima, disperdendo la fobia della predeterminazione dell'azione, esplorando il senso interno kantiano, facendo leva sulla strategia kantiana di distinzione tra libero arbitrio e rapporto mente-corpo e affrontando il problema dell'*'ought implies can'*. Per quanto riguarda i contributi alla letteratura in termini di sistema teoretico, nondimeno, Onof, dopo aver suggerito il prisma teoretico precedentemente citato, esamina i meriti dell'*Argument of Manipulation* contro il compatibilismo e i controesempi secondo il *Frankfurt-style*, distingue tra due filoni di *Luck Arguments* contro il libertarismo, difende il ruolo centrale occupato dal *Consequence and Infinite Regress Argument*, chiama in causa la metafisica dell'idealismo trascendentale, pone in relazione il Problema al tempo (in particolare, nel sesto capitolo) ed, infine, nel settimo ed

ultimo capitolo costruisce la vera e propria formulazione critica di risposta al Problema.

Dal presente volume emerge, in definitiva, una messa a fuoco della constatazione che, qualora si volesse pensare la *free agency* in un mondo deterministico, il *Consequence Argument* ed il *Paradox of Self-Determination*, definiti dall' *Infinite Regress Argument*, richiedono che il *framework* naturalistico sia rimpiazzato da quello metafisico, creando un *locus* concettuale per la volontà, caratterizzato in questo modo: viene definita una causa prima che fonda una legge naturale, quindi la causalità psicologica dell'agente collega credenze e desideri ed intenzioni ed azioni che, relate tra loro, costituiscono un quadro esplicativo coerente ed autosufficiente. D'altro canto, le carenze della metafisica naturalistica, che sgorgano dal *Paradox of Observed Totalities*, chiamano in causa una mossa analoga a un *framework* metafisico, in cui la causalità naturale è un'apparenza radicata nella realtà stessa, costitutivamente. Un forte avvallo alla teoria, chiamato in causa più volte nelle argomentazioni, è il concetto kantiano di *Gesinnung*, che gioca un ruolo fondamentale in tutta la filosofia morale kantiana, specialmente in quella matura. La teoria della scelta kantiana risiede, infatti, nella volontà, e la *Gesinnung* blocca i possibili *Luck Arguments*, ma lascia aperta il *Rational Luck* e la riduzione di tutte le scelte a una soltanto (*Timeless Agency Problem*), ostacolo che, tuttavia, potrebbe essere superato ampliando questa concezione fino a definire uno scopo di unità dell'*agency* (inteso come agire morale). In secondo luogo, Onof mostra come la risposta di Kant riguardo alla teoria della libertà sia da un lato compatibilista, poiché rifiuta il *Consequence Argument*, e dall'altro libertaria nella sua risposta all' *Infinite Regress Argument*. Nondimeno, la struttura della risoluzione della terza antinomia mostra come la libertà può darsi insieme al determinismo dal punto di vista logico; quindi, l'obbiettivo posto all'inizio del volume viene raggiunto. La realtà della libertà non viene dimostrata, perché lo scopo sotteso alla risoluzione del Problema non pretende di postulare l'esistenza di una prova teoretica della possibilità della libertà: il presente lavoro non è una nostalgica torsione in direzione di un Kant standardizzato, bensì un invito a cercare nuovi complementi sulla questione del libero arbitrio, il quale si innesta in un solco di iniziative, riflessioni e rivalutazioni, attualmente più che mai cogenti, che si propongono di proseguire nell'indagine morale *con* Kant.

Fabiana Grazioli

DOI: 10.5281/zenodo.13120843