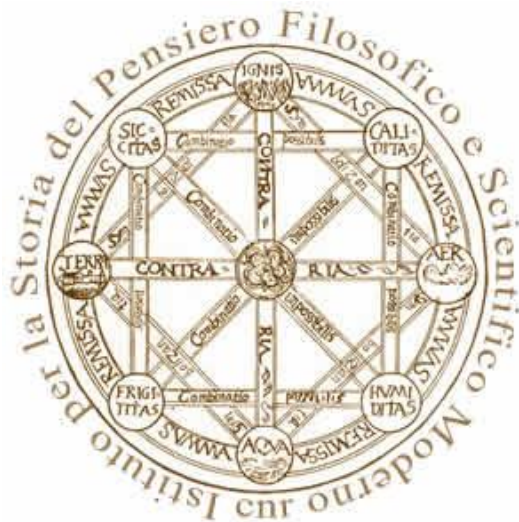


Cristina Santinelli

**Nicolas Malebranche nelle *Lecture per
la storia della filosofia moderna* (1860)
di Ausonio Franchi**



Laboratorio dell'ISPF, XIV, 2017

DOI: 10.12862/Lab17SNC
[Online First]

1. *Una iniziativa di promozione culturale*

Nel 1926 la Casa Editrice milanese Athena pubblica, all'interno della collana «Piccola biblioteca di coltura filosofica», una monografia di 122 pagine in 16° consacrata – così recita la *Premessa dell'Editore* – al «grande filosofo francese» Malebranche.

La casa editrice Athena era stata fondata il 1° ottobre del 1914 da Cesare Enrico Aroldi¹, già collaboratore della Sonzogno, e la collana, in particolare, aveva visto la luce dieci anni dopo, nel gennaio del 1924, nell'intento, esplicitato in seconda di copertina, «di aprire ed indicare le vie del Pensiero, alle persone di buona volontà, con volumi che possano servire di avviamento e di guida alla diretta conoscenza dei Grandi pensatori». La cura dei volumi sarebbe stata affidata «a noti studiosi e docenti di filosofia, invitati a collaborare a questa vasta opera di coltura senza preconcetti di scuola, senza limitazioni di tendenze». L'ambizione della collana era quella di promuovere una buona conoscenza della filosofia «anche fuori della cerchia degli studiosi di professione», rispondendo a un'esigenza di cultura che potremmo definire “popolare”, e a tal fine era stata articolata in più serie tematiche: i singoli pensatori, le scuole, le grandi questioni (“etica e teologia”, “il sapere e la natura”, “il libero arbitrio”, ecc.).

La monografia su Malebranche appartiene alla serie “Maestri del pensiero”, che – si precisa in copertina – «accoglie volumetti destinati a dare una prima conoscenza, chiara, esauriente, obbiettiva, di quei massimi pensatori e filosofi che hanno segnato un'orma duratura e profonda nella storia del pensiero». Ospitare Malebranche in questa collana significava perciò, non solo considerarlo un «grande filosofo», ma soprattutto giudicare il suo pensiero meritevole di essere proposto a un pubblico di non specialisti e adattabile a una lettura non accademica.

¹ Cesare Enrico Aroldi (Viadana, provincia di Mantova, 1875) si era formato all'interno della cultura positivista legata al pensiero di Roberto Ardigò. Aderì presto alla massoneria e il 23 novembre 1904 era già gran maestro della loggia milanese “La ragione”. Collaborò con la casa editrice Sonzogno, per la quale curò testi e traduzioni, occupandosi della collana “Biblioteca del popolo”. Quando fondò, con altri soci, la casa editrice Athena, nei suoi progetti c'era la traduzione delle opere di Nietzsche, per la quale intrattenne un lungo rapporto epistolare con la sorella del filosofo. Non riuscì tuttavia nel suo intento, perché la traduzione fu realizzata da Angelo Treves per Monanni (ex Casa Editrice Sociale). Aroldi collaborò alla rivista mensile «Varietas», con articoli di carattere religioso e filosofico-sociale, fu autore di saggi filosofici, politici e di diritto, tra i quali il più noto e diffuso è stato *L'essenza dell'anarchismo*. Dal 1930 al 1942 risulta “controllato” dalla questura di Mantova come “persona pericolosa” e il suo nome compare in data 15 settembre 1940 nell'elenco degli internati nel campo di concentramento abruzzese di Istonio Marina (attivo tra il 1940 e il 1943): «Aroldi Cesare Enrico fu Guglielmo, di anni 65, libraio, italiano». L'internamento avvenne a seguito di una circolare del 1° giugno 1940 emessa a pochi giorni dall'entrata in guerra dell'Italia, per motivi di «pubblica sicurezza» («Appena dichiarato lo stato di guerra, dovranno essere arrestate e tradotte in carcere le persone pericolosissime sia italiane che straniere di qualsiasi razza, capaci di turbare l'ordine pubblico e commettere sabotaggi o attentati, nonché le persone italiane e straniere segnalate dai centri di controspionaggio, per l'immediato internamento»), in realtà per neutralizzare gli oppositori del regime (C. Di Sante, *I campi di concentramento in Abruzzo*, in Id. (a cura di), *I campi di concentramento in Italia. Dall'internamento alla deportazione (1940-1945)*, Milano, Franco Angeli, 2001). Sulle circostanze della morte di Aroldi mancano notizie.

L'autore della monografia, Ausonio Franchi, costituisce dal canto suo un'anomalia rispetto al profilo del curatore delineato negli intenti della collana, non risultando un «invitato» a collaborare, né un diretto interlocutore dell'editore, perché scomparso tre decenni prima della fondazione della collana stessa, nel 1895. La pubblicazione delle sue pagine non nasce perciò da un invito, ma da una decisione dello stesso Aroldi, d'intesa col direttore della serie "I maestri del pensiero", Valentino Piccoli (1892-1938)², di avvalersi del lavoro di un autore che nella *Premessa* al volume viene definito «Maestro impareggiabile per dottrina e chiarezza di esposizione». Una considerazione per la quale di Franchi la stessa collana aveva già ospitato le monografie su *Bacone* e su *Descartes*³.

Il «profilo» – come lo stesso editore definisce le monografie – dei tre autori è in realtà una semplice e fedele ristampa, in volumetti separati, di un'opera del Franchi edita in due tomi a Milano nel 1863: le *Letture per la storia della filosofia moderna: Bacone, Descartes, Spinoza, Malebranche*⁴. Di essa, solo i capitoli su Spinoza non sono stati ripresi in forma monografica nella collana: il volumetto spinoziano, il n. 3 dei "Maestri del pensiero", era infatti già uscito, affidato alla penna di Paolo Rotta, che quando lo pubblica, nel 1923 (1925²), era professore all'Università Cattolica di Milano e «privato docente» all'Università di Pavia⁵.

È evidente innanzitutto – dall'apprezzamento premesso dall'Editore – che la fama e il favore di cui Ausonio Franchi godette in vita come studioso, ma soprattutto come docente, persistevano nel panorama culturale italiano degli anni Venti e Trenta, prima che il suo nome e la sua opera precipitassero, in tempi abbastanza rapidi, in un oblio da cui solo negli ultimi decenni lo hanno

² Valentino Piccoli (1892-1938), autore di una *Introduzione alla filosofia*, che nel 1923 inaugura la collana, scrisse di filosofia e letteratura (Tommaso, Vico, Foscolo, Leopardi, Gioberti), si occupò di arte, politica, pedagogia, fu autore di romanzi, traduttore e curatore di testi (tradusse san Bonaventura e santa Teresa d'Avila). Nel febbraio del 1914 un suo contributo su *Bergson e Sorel* comparve sulla neonata (e prossima a morire) «Utopia», la «rivista quindicinale del socialismo rivoluzionario italiano», fondata e affondata (dopo soli 10 fascicoli, usciti tra il novembre 1913 e il dicembre 1914) da Benito Mussolini prima di dare vita al «Popolo d'Italia», del quale Piccoli diverrà poi collaboratore. In qualità di revisore Piccoli curerà la prima edizione degli *Scritti e discorsi* del duce (Hoepli Editore 1934). Collaborò a diversi quotidiani («Il Piccolo» di Trieste, «Il mattino» di Napoli, «Il giornale di Sicilia»), fu caporedattore e poi direttore (dal 1923) della rassegna mensile «*I Libri del giorno*». «Ebbe rapporti personali con molti letterati del tempo, come testimoniano le dediche sui libri della sua biblioteca personale e il cospicuo epistolario» donato alla Università Cattolica di Milano (P. Senna, in «Tralecarte 1. Bollettino di informazione sugli archivi culturali della Biblioteca dell'Università cattolica di Milano», 2014, gennaio).

³ Il *Bacone* di Franchi (n. 20 della collana) uscì anch'esso nel 1926 (come il *Malebranche*, n. 24), e vide una ristampa nel 1928; sempre nel 1926 vide la luce il *Cartesio* curato da Silvio Tissi (n. 15 della collana); risulta invece pubblicato in due volumi, prima con data lacunosa negli anni '20, poi nel 1931, in seconda edizione (voll. 15 e 15bis) il *Descartes* di Franchi.

⁴ L'edizione utilizzata per le monografie è la ristampa del 1867 presso lo stesso editore milanese, i Fratelli Ferrario.

⁵ Paolo Rotta fu autore anche dei volumetti su *Aristotele* (n. 14, 1926, 1928²) e su *Berkeley* (n. 13, 1925, 1928²). Sulle sue pubblicazioni spinoziane ci permettiamo di rinviare al nostro *Ritratti spinoziani (1900-1924)*, in D. Bostrenghi - C. Santinelli (a cura di), *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 483-534.

strappato pochi studi e le commemorazioni del centenario della morte nel 1995⁶. Tuttavia l'apprezzamento per un autore scomparso da qualche lustro non poteva costituire l'unica motivazione della sua ripresa, soprattutto tenendo conto del fatto che l'operazione editoriale dell'Aroldi coinvolse autori anche molto giovani (come Santino Caramella, che nel 1923, a 21 anni, aveva pubblicato la sua monografia su *Bergson*) e che certamente non mancavano promettenti forze intellettuali cui affidare la presentazione dei grandi autori dell'età moderna. Perché, dunque, la scelta di ripubblicare pagine datate ormai una sessantina di anni?

Si potrebbero avanzare diverse ipotesi, tra cui quella del *fil rouge* della massoneria che collega il fondatore della casa editrice, Aroldi (a 29 anni eletto Gran Maestro della loggia milanese "La ragione"), al Franchi, a sua volta massone attivo negli anni della docenza universitaria, prima padovana (1860-1863), poi milanese (1863-1888)⁷, ma – al di là di opportunità politiche e di affinità culturali o militanti, tutte da indagare – c'è un più evidente e interessante legame tra le *Lecture* di Franchi e l'operazione editoriale della casa editrice Athena, costituito dal proposito – a entrambe comune – di promuovere la cultura filosofica oltre i confini dell'accademia, tra il pubblico dei non specialisti.

Anche le *Lecture* di Franchi, infatti, erano nate con un intento espressamente "divulgativo". Alla fine del 1859, nel clima fervente degli anni dell'Unità d'Italia, mentre si trovava a Milano, impegnato come giornalista, Franchi venne sollecitato da alcuni «amici» – è lui stesso a raccontarlo – a tenere lezioni di filosofia in ambito extra-accademico. Concordò di orientarsi sulla storia della filosofia in quanto «materia meno arida e astrusa, e d'interesse più vivo e generale» e scelse il titolo *Lecture* perché più consono alla natura non «cattedratica» delle lezioni⁸.

Gli incontri si svolsero nel primo semestre del 1860 a Palazzo Durini, col patrocinio della – allora massonica – «Società d'Incoraggiamento Arti e Mestieri», un'associazione nata nel 1838 per la formazione di tecnici e quadri dirigenti delle manifatture lombarde, poi rapidamente divenuta luogo di promozione

⁶ Sull'apprezzamento di Franchi come docente, cfr. A. Mario, *I nostri filosofi contemporanei*, Napoli, Stamperia Salvatore Marchese, 1862, p. 51; L. Dalle Nogare, *Il carteggio F. Turati-A. Ghisleri*, in «Movimento Operaio. Rivista di storia e bibliografia», VIII, 1956, 1-3, p. 206; M. Fubini Leuzzi (voce *Bonavino, Cristoforo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1969, vol. VII, pp. 649-653, ora anche in versione digitale <http://www.treccani.it/enciclopedia/tag/cristoforo%20bonavino/Dizionario_Biografico>) ne sottolinea in particolare il successo «presso le giovani generazioni».

⁷ Nel 1860 Franchi fu nominato professore di Storia della filosofia nell'Università di Pavia, dalla quale, nel 1863, passò all'Accademia scientifico-letteraria, ossia all'Università, di Milano, dove rimase fino al 1888. Fu presidente del "Gran Consiglio Simbolico" (sorto nel luglio 1864, prima con sede a Torino – "Loggia Insubria" –, poi a Milano) e nel 1868 fu primo promotore, poi firmatario, della fusione di questo nel Grande Oriente Italiano. Sulle vicende legate alla massoneria si rinvia a A. A. Mola, *Storia della massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, Milano, Bompiani, 1992 e a F. Taricone, *Ausonio Franchi: democrazia e libero pensiero nel XIX secolo*, Genova, Name, 1999, cap. IV, pp. 101-163.

⁸ A. Franchi, *Lecture* cit. vol. I, *Prefazione*, p. V.

culturale⁹. Ogni venerdì Franchi incontrava il suo pubblico, adulto e colto, al quale illustrava la storia della filosofia «in modo da renderla accettabile o almeno tollerabile eziandio a chi non facesse professione di filosofo»¹⁰.

Proprio per questa particolare natura delle sue lezioni, Franchi spiega di aver inizialmente declinato l'invito a pubblicarle subito, nella forma in cui erano state lette. Tuttavia, vedendo protrarsi – dapprima per motivi di salute, poi per la chiamata all'insegnamento universitario – la possibilità di una revisione in tempi ragionevoli, cedette alle preghiere degli amici di darle comunque alle stampe. In realtà la *Lettura* introduttiva comparve pressoché subito, sotto il titolo *Studi filosofici. Prolosuzione a un corso di letture sulla Storia della filosofia moderna*, nel fascicolo di aprile-maggio del 1860 della piemontese «Rivista contemporanea»¹¹.

2. Un intellettuale controverso

Prima di entrare nel vivo delle *Lettere* consacrate a Malebranche, per comprenderne il taglio e lo spirito è essenziale soffermarsi brevemente sulla biografia di Franchi, dalla quale emergono i lineamenti complessi di un personaggio all'apparenza camaleontico, di uno spirito inquieto, critico, corrosivo, la cui evoluzione intellettuale, al pari della vicenda esistenziale, ha quasi un andamento circolare e il cui destino – suo malgrado – fu di divenire una figura estremamente controversa¹².

Ausonio Franchi, in realtà Cristoforo Bonavino, nasce in Liguria, a Pegli, il 27 febbraio 1821¹³. Studia teologia e filosofia in seminario, a 23 anni (il 1° dicembre 1844) prende l'abito sacro, ma lo abbandona di lì a cinque anni (dopo la sospensione *a divinis*), così come abbandona il nome e la propria terra, per farvi ritorno dopo quasi mezzo secolo, riprendendo nome e abito sacerdotale¹⁴.

⁹ La “Società di Incoraggiamento Arti e Mestieri” (Siam) fu fondata nel 1838 su iniziativa della Camera di commercio di Milano da esponenti del mondo economico e culturale della città; iniziò la propria attività formativa il 22 marzo 1841 nell'intento di promuovere la formazione tecnica per le manifatture lombarde, tuttavia ben presto emerse la consapevolezza dell'importanza di coniugare a quella tecnica anche una formazione culturale; nel 1844 venne istituita l'importante biblioteca e nel 1863 dal seno della “Società” nacque il futuro Politecnico di Milano. Sul legame con la massoneria, cfr. A. Vigorelli, *Gli anni milanesi di Ausonio Franchi*, in «Acme», IV, 2002, 1, pp. 291-308, p. 292.

¹⁰ A. Franchi, *Lettere*, cit., vol. I, *Prefazione*, p. VI.

¹¹ «Rivista contemporanea», vol. XXI, 1860, aprile-maggio, pp. 172-191.

¹² Un autore «controverso finché visse», lo definisce L. Malusa, (*Cristoforo Bonavino (Ausonio Franchi) a cento anni dalla morte. Un filosofo nel segno delle contraddizioni*, «Rivista rosmigniana di filosofia e cultura», XC, 1996, 2, pp. 167-196, p. 169).

¹³ Per una sintesi biografica si rinvia a due accurate voci di dizionari: quella già citata di M. Fubini Leuzzi, *Cristoforo Bonavino nel Dizionario biografico degli Italiani*, e quella di G. L. Bruzzone, *Bonavino Cristoforo Domenico*, in *Dizionario biografico dei liguri. Dalle origini al 1920*, Genova, Consulta Ligure, 1994, pp. 65-67; tra gli studi complessivi più articolati sulla figura di Franchi ricordiamo la recente e accurata monografia di carattere storico di F. Taricone, *Ausonio Franchi: democrazia e libero pensiero nel XIX secolo*, cit.

¹⁴ Le aperte e polemiche prese di posizione di Franchi sul piano intellettuale e politico sono senz'altro all'origine della sua sospensione *a divinis*, dovuta a una serie di motivi, anche minuti, come le denunce sui sussidi didattici da lui utilizzati nell'insegnamento della religione presso le

Dal seminario (dove studia Agostino, ma soprattutto Tommaso e la teologia «ortodossa»¹⁵), dalla adesione ad un rigorismo di impronta giansenista (nutritosi della lettura di Bossuet, Pascal, Arnauld), dalla profonda passione pedagogica (concretizzatasi in iniziative didattiche ed editoriali)¹⁶, Franchi passa progressivamente all'attività politica – inizialmente simpatizzando per Gioberti (nel 1843 suscita grande entusiasmo la pubblicazione de *Il primato civile e morale degli Italiani*¹⁷) –, alla professione di razionalismo e anticlericalismo (distinguendo tuttavia tra cattolicesimo e cristianesimo), per ritornare, negli ultimi anni, alla fede e all'adesione a un tomismo radicale e intransigente¹⁸.

Figlie di san Bernardo a Genova (B. Perazzoli, *Ausonio Franchi*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», LXXXI, 1987, 2, pp. 163-189, p. 171; rist. in Id., *Studi sul rosminianesimo dell'Ottocento*, Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 1994, pp. 69-93). Il ministero sacerdotale coincide con una nuova presa di coscienza della religione, che lo portò all'abbandono dell'abito verso la fine del 1649 (ripreso, dopo un lungo travaglio intellettuale e spirituale nel 1893, a due anni dalla morte, avvenuta il 12 settembre 1895) quando erano ormai maturate la passione politica, all'insegna delle idee giobertiane, e l'insofferenza per la mentalità del clero, giudicata «in contrasto con l'intelligenza e la ricerca disinteressata della verità» (A. Franchi, *La filosofia delle scuole italiane. Lettere al professore G. M. Bertini*, Capolago Tipografia Elvetica, 1852, *Introduzione*, pp. LXXXIX-XC); l'abbandono del nome avvenne invece tra il 1850 e il 1851; per le ipotesi sul suo significato, che comunque allude apertamente all'auspicio di una Italia libera, cfr. L. Malusa, *Cristoforo Bonavino*, cit., pp. 168-169. Abbandonato anche l'insegnamento nelle scuole, Franchi si consacrò interamente allo studio filosofico.

¹⁵ «I miei prediletti maestri furono i Santi e in capo a tutti Tomaso d'Aquino e Alfonso de' Liguori» (A. Franchi, *La filosofia delle scuole italiane*, cit., *Introduzione*, p. LXXXVIII).

¹⁶ Appassionatosi ai problemi pedagogici, tra il 1845 e il 1848 insegnò e diresse a Genova alcune istituzioni educative, prima di fondare una scuola propria, nell'aprile 1849; inoltre pubblicò gli *Elementi di grammatica generale applicati alle due lingue italiana e latina* (1848, 2a ed. – «rivieduta e corretta» alla luce della pregressa esperienza didattica –, *Nuovi elementi di grammatica generale applicati alla lingua italiana: ad uso delle scuole elementari*, Bortolotti, Milano 1874), ispirandosi all'opera del grammatico Nicolas Beauzée e, in particolare, al pluristampato *Cours éducatif de langue maternelle* (1844) di Grégoire Girard: i due autori – scriveva nella *Prefazione* – che hanno «meglio compreso e trattato la grammatica con criteri da filosofi e con senno da educatori» (ed. 1848, pp. 6-7). A Milano, dal 1876, insieme all'insegnamento di Storia della Filosofia, terrà quello di Pedagogia per il quale aveva scritto delle *Lezioni di pedagogia*, pubblicate postume a Siena, nel 1898, con prefazione, note ed appendice del discepolo Carlo Decani. «Franchi contestò soprattutto il positivismo pedagogico, ma anche il naturalismo di Rousseau e le teorie evoluzionistiche. Cercò di fondare le sue idee pedagogiche su di una antropologia di sapore aristotelico-tomista» (B. Perazzoli, *Ausonio Franchi*, cit., p. 175). Sugli interessi pedagogici di Franchi cfr. anche V. Suraci, *Ausonio Franchi, filosofo e pedagogista*, Parte I. *L'apostasia*, Roma, Albrighi e Segati, 1936.

¹⁷ «L'opera del Gioberti apparve al Bonavino come il manifesto della riconciliazione universale degli italiani in nome del patriottismo e del cattolicesimo» (B. Perazzoli, *Ausonio Franchi*, cit., p. 169). Al Gioberti egli inviò i propri scritti ed ebbe con lui forme di collaborazione politica. «Tra il 1847 e il 1849 – sintetizza Amedeo Vigorelli – visse il travaglio del cattolicesimo liberale, tra neoguelfismo e democrazia» (*Gli anni milanesi*, cit., p. 293).

¹⁸ Nelle brevi pagine commemorative redatte per la «Rivista internazionale di scienze sociali» (III, 1895, vol. 9, pp. 314-319, p. 314), Giuseppe Ballerini (futuro vescovo di Pavia) scrive che Franchi aveva «percorso tutti i labirinti dell'errore» ed era divenuto «uno dei più possenti razionalisti non solo d'Italia, ma d'Europa». Un giudizio ancora fresco di polemica, che ne enfatizzava il ritorno in seno alla Chiesa cattolica. Ma al di là dei giudizi 'militanti', rimane inevitabilmente sul piano delicato della sola supposizione la considerazione dell'esito della sua para-

In questa tormentata peregrinazione biografica e intellettuale si possono tuttavia rintracciare alcune costanti, sia nel suo modo di essere – il rigore morale, la moderazione (a dispetto delle accuse di radicalismo che si attirò spesso¹⁹), la grande passione per l'impegno intellettuale e l'insegnamento –, sia nella stessa professione intellettuale: l'interesse per il rapporto fede-ragione, un forte senso religioso (anche in tempi di professato scetticismo), la teorizzazione di una "tensione all'Assoluto" come costituiva dell'uomo, l'insistenza sul legame inscindibile e incancellabile di sentimento e ragione e sui limiti di quest'ultima.

Dall'abbandono di Genova in qualità di "esule", all'arrivo a Milano come giornalista, l'esperienza politica e intellettuale di Franchi segna un picco di passione civile, di spirito polemico e anticlericale.

Sono gli anni in cui il criticismo kantiano (rivisitato attraverso la collaborazione con Charles Renouvier) gli appare «l'unica filosofia in grado di inaugurare l'era della fraternità e della emancipazione»: un entusiasmo che lentamente scemerà, lasciando il posto a un progressivo e doloroso ripensamento²⁰. Infatti, dopo la professione di un razionalismo di impostazione kantiana – contro il dogmatismo «che uccide filosofia e religione» –, i tormenti intellettuali, lo spirito polemico e scrupoloso, il carattere «chiuso e orgoglioso» si trovano a fare i conti con la forte delusione per l'esito del moto risorgimentale, sia sul versante politico (dove si afferma un liberalismo lontano dalle speranze democratiche e repubblicane), che sul quello filosofico, dove si impongono l'hegelismo (dal Franchi sempre avversato come dogmatismo presuntuoso) e il positivismo «materialista» e «determinista»²¹. Cruciali furono inoltre, in anni di forte rinascita del tomismo, l'ammirazione mai spentasi per Tommaso d'Aquino – al quale Franchi

bola spirituale: se si sia trattato del 'ritorno' a qualcosa di radicato e rimasto sopito in lui, o – come invece propende a pensare Malusa (*Cristoforo Bonavino*, cit., p. 186) – di «una vera e propria conversione», ossia del maturare di una consapevolezza religiosa inedita, ignorata negli anni della vita sacerdotale (da lui stesso raccontata come 'accettata', più che 'scelta').

¹⁹ Emblematica dello spirito appassionato e moderato insieme di Franchi, oltre che di convinzioni rimaste costanti, è la *Prolusione* con cui ha inaugurato il suo insegnamento milanese il 26 novembre 1866, consacrata al tema *Della probabilità di una restaurazione degli studi filosofici in Italia*, dove, all'insegna dell'idea di fondo per cui la libertà può aumentare o diminuire, ma «non potrà mai spogliare la sua indole relativa e vestire una forma assoluta», vi si sostiene la tesi per cui una rinascita degli studi filosofici non può avvenire per opera di una riforma dell'istruzione in senso autoritario, ma neppure totalmente libertario: entrambe le soluzioni sono dogmatiche e aprioristiche, mentre la questione del «risorgimento» della filosofia può avere soltanto «soluzioni induttive, rispettive, conghieturali», nel rispetto delle due sorgenti umane della conoscenza, quella «prima e originaria» della religione, che si esprime attraverso il mito, e quella filosofica (in «Rivista contemporanea», XIV, 1866, vol. 47, pp. 321-347, in particolare le pp. 336 e 338).

²⁰ Vigorelli ritiene che proprio il carattere «timido e vago» del kantismo di Franchi, inficiato da incomprendimento e superficialità nella lettura dei testi, abbia costituito una «involuta motivazione» di quel «silenzioso distacco» dalle problematiche della filosofia moderna «che lo condurrà alle clamorose ritrattazioni della *Ultima critica*» (*Gli anni milanesi*, cit., p. 303).

²¹ Sulla critica alla propria «fede» nel kantismo, sulle accuse all'imperante positivismo scienziata e materialista e sulle amare delusioni delle speranze risorgimentali si veda la *Lettera proemiale* alla «ritrattazione» filosofica de *L'ultima critica*, vol. I. *La filosofia delle scuole italiane* (Milano, Libreria religiosa di Giuseppe Palma, 1889, pp. 7 sgg.).

consacrerà l'ultimo anno del suo insegnamento a Milano (1887-88) e di cui progettava un'edizione commentata della *Summa* di teologia – e la convinzione, anch'essa mai venuta meno, della insopprimibilità del fenomeno religioso²².

Il ripensamento si fa radicale portandolo fino all'abbandono della vita pubblica e al ritorno alla fede, del quale – in una lettera del 1889 – egli si dichiarava «ogni dì più contento e felice»²³. E tuttavia in questi stessi anni, dopo tre lustri di silenzio sul versante della scrittura, la sua mai spenta vocazione intellettuale e una insopprimibile esigenza argomentativa trovano la loro ultima declinazione nella forma di una “critica di se stesso”, che prende corpo nei tre ponderosi volumi dell'*Ultima critica* (1889-1893), dove Franchi rivisita in maniera progressiva e sistematica i suoi precedenti lavori²⁴. «Una breve formula di ritrattazione» – come gli era stato chiesto quale segno pubblico del suo ritorno all'ortodossia – non bastava alla sua coscienza, perché dichiarare semplicemente la falsità di

²² Anticipato da Pio IX, che col *Sillabo* aveva propugnato la restaurazione del pensiero di S. Tommaso, papa Leone XIII aveva rivolto a tal fine un richiamo ufficiale alle scuole cattoliche nell'enciclica *Aeterni Patris* (agosto 1879). Franchi abbandonò il suo progetto di pubblicazione della *Summa* quando venne a conoscenza dell'edizione delle opere dell'Aquinata che, in tale clima di “rinascita”, il Vaticano stava promuovendo (G. Ballerini, *Ausonio Franchi*, cit., p. 317). Sul contributo di Franchi al «risorgimento della tomistica dottrina» insiste A. Angelini (*Ausonio Franchi*, Roma, Loescher, 1897, pp. 52-53), ricordandone le ultime «applauditissime» conferenze universitarie, consacrate alla «apologetica» di Tommaso e del pensiero scolastico, pubblicate in francese negli «Annales de philosophie chrétienne» (1888, marzo); in latino in «Divus Thomas» (III, 1888, 26-27); e in italiano ne «L'Eco d'Italia» (VI, 1888, 112-115).

²³ Lettera del 23 aprile 1889 a mons. Magnasco (nella raccolta postuma *Alcune lettere intime di Ausonio Franchi*, in «La Civiltà cattolica», XLVI, 1895, 23 settembre 1895, s. 16, vol. 4, f. 1087, pp. 523-538, p. 531). Nella lettera del successivo 25 agosto, Franchi parla di «uno stato così felice, che da 40 anni non avevo più potuto godere» e di una «piena e intera contentezza» (ivi, pp. 532-533). L'ultimo evento della sua vita pubblica fu l'incontro col papa Leone XIII, che desiderava conoscere il filosofo convertito (cfr. lettera del 4 febbraio 1890, nella successiva raccolta postuma *Altre lettere intime di Ausonio Franchi*, «La Civiltà cattolica», a. XLVII, 23 dicembre 1895, s. XVI, f. 1093, vol. V; pp. 431-439, cfr. pp. 436-437).

²⁴ A. Franchi, *Ultima critica*, Libreria Religiosa di Giuseppe Palma, Milano 1889-1893, 3 voll., vol. I. *La filosofia delle scuole italiane* (1889); vol. II. *Del sentimento* (1891); vol. III. *Il razionalismo del popolo* (1893). La decisione di andare in pensione – scrive il 22 giugno 1888 a mons. Magnasco – non è motivata dal desiderio di riposo, bensì da quello di terminare una «critica» dei propri libri, avvertito – spiega nella lettera del 18 marzo 1889 – come «supremo obbligo di coscienza»: per «riparare, quanto sia ancora possibile, al male che possono aver fatto i miei scritti [...] fin dal '79, cominciai ad abbozzare un libro di ritrattazione [...] *Ultima critica*, cioè confutazione di tutti i paralogismi che mi avevano condotto al razionalismo, ed esposizione degli argomenti che mi han ricondotto prima alla filosofia tomista e poi alla fede cristiana» (in *Alcune lettere intime*, cit., pp. 528 e 529). Salvatore Magnasco, allora vescovo di Genova, era stato docente di Franchi in seminario. Incontratolo nuovamente dopo 46 anni, Franchi ha con lui uno scambio di lettere, tra il giugno 1887 e il dicembre 1889, in cui racconta il ritorno alla religione, il sentimento di contrizione (ricorrono i verbi «espiare» e «riparare») e la gioia ritrovata. La corrispondenza è stata pubblicata postuma da «La Civiltà cattolica» (*Alcune lettere intime di Ausonio Franchi*, cit.), seguita da quella con Pietro Montagnani, vicario generale del vescovo di Cesena (*Altre lettere intime di Ausonio Franchi*, cit.). I due gruppi di lettere sono stati poi ristampati insieme in una pubblicazione a sé (Belluno, Pietro Fracchia, 1900). La firma è ancora 'Ausonio Franchi', con la sola eccezione dell'ultima epistola (8 settembre 1893), dove ricompare il nome di battesimo (ivi, p. 439).

una dottrina – egli diceva – è ben diverso dall’impegnarsi a «dimostrarla» tale²⁵. Così «Il filosofo polemico con tutte le scuole italiane abbandonò la polemica, salvo che con se stesso»²⁶ e diede alla luce quella che da parte cattolica fu enfaticamente definita «la più completa disfatta del razionalismo contemporaneo», «la vera *Summa contra Gentiles* del secolo XIX»²⁷ e che Giovanni Gentile, dal canto suo, giudicherà un’«opera inutile»²⁸.

Il ritiro dal mondo diviene totale nel 1893, quando entra nel monastero dei Carmelitani scalzi di Genova «col proposito fermo di non mettere mai piede fuori della porta»²⁹. In una lettera del luglio si legge una affermazione che – commenta la «Civiltà cattolica» – «sembra la chiusa di un romanzo»: «Ho fatto voto di clausura e promessa di tenere per finita la mia carriera di scrittore con l’*Ultima critica*. D’ora in poi io debbo riguardarmi come morto al mondo per non vivere che a Dio»³⁰.

Nel clima infervorato degli anni risorgimentali, segnato dal consolidarsi di una dura opposizione anticlericale e di un forte attrito tra il nuovo Stato italiano e il Vaticano, le vicende intellettuali di Franchi ne fecero un personaggio profondamente controverso. La sua conversione divenne «un caso», suscitò scalpore e gli sollevò critiche feroci da parte di chi l’aveva esaltato come campione del laicismo³¹: da emblema di un radicalismo anticlericale e razionalista divenne – all’estremo opposto – un esempio illustre della ‘redenzione’ sempre possibile. Quasi un paradosso per chi aveva fatto sempre suo – sia nell’impegno politico (persino in quello massonico) che nel leggere la storia delle idee – il criterio metodologico del ripudio degli estremismi (dogmatismo-scetticismo, soggettivismo-oggettivismo, idealismo-materialismo, ecc.). E proprio per questa sua attitudine mediatrice sicuramente non amò l’appellativo di «maestro d’ateismo» riservatogli nel 1858 da D. Bancel, il curatore della tradu-

²⁵ In *Alcune lettere intime*, cit., p. 530. La Santa Sede giudicò *L’ultima critica* una «valida ritrattazione» (ivi, p. 533); La «Civiltà cattolica» ne fece un’ampia analisi (quad. 943, 944, 947, 948, 1038, 1039). Alla fine del 1889 la prima edizione dell’opera (uscita in 2000 copie) era esaurita e già si avviava la ristampa (cfr. lettera del 22 novembre 1889, in *Alcune lettere intime*, cit., p. 537).

²⁶ Così scrive incisivamente L. Malusa, *Cristoforo Bonavino*, cit., p. 185.

²⁷ G. Ballerini, *Ausonio Franchi*, cit., p. 316.

²⁸ G. Gentile, in *Le origini della filosofia italiana contemporanea*, in «La critica», I, 1903 (rist. Messina, Principato, 1917), poi in Id, *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze 1957, vol. II, dove a Franchi sono consacrate le pp. 37-47.

²⁹ Il ritiro avviene dopo la morte di Magnasco (1892), cfr. la lettera dell’8 settembre 1893, in *Altre lettere intime*, cit., p. 439.

³⁰ Ballerini (*Ausonio Franchi*, cit., p. 318), futuro vescovo di Pavia, cita da una lettera che nel 1893 Franchi gli aveva indirizzato.

³¹ Una panoramica dei giudizi su Franchi si trova in Perazzoli, *Ausonio Franchi*, cit., pp. 180-184. La «Civiltà cattolica» definì la conversione di Franchi «una troppo bella pagina della storia moderna della Chiesa» (prefazione ad *Alcune lettere intime*, cit., p. 523). Dal canto suo, facendo i conti con «la tempesta giornalistica» che lo aveva assalito (lettera del 27 settembre 1889, ivi, p. 536), Franchi confessava la propria amarezza per le «notizie e dicerie d’ogni fatta» che la stampa pubblicava «intorno a me, e alle cose più intime della mia vita, fino a inventarne di quelle, che riescono a me stesso affatto nuove» (lettera del 30 agosto 1889, ivi, p. 534).

zione francese del suo discusso lavoro *Il razionalismo del popolo*³², così come – riabbracciata la fede – giudicò «la parte più amara del mio calice» e «un attentato al pudore» i pettegolezzi sulla sua vita privata che provennero da quegli stessi che in precedenza l'avevano esaltato³³.

3. *Gli anni delle Letture*

Gli anni della redazione e della pubblicazione delle *Letture sulla storia della filosofia moderna* sono dunque ancora lontani da questo tormentato epilogo. Sono all'insegna delle accese speranze in «un risurgimento scientifico e letterario» e nell'affermarsi necessario del «progresso». Nella sua prima *Prolusione* all'insegnamento universitario, pronunciata a Pavia alla fine dello stesso anno in cui tenne le *Letture*³⁴, anticipando quanto di lì a poco Bertrando Spaventa formalizzerà come la teoria della «circolazione del pensiero europeo», Franchi enuncerà la necessità di riportare alle sue glorie il «genio filosofico» italiano soffocato sia dalla perdita della libertà politica sotto il dominio straniero che dall'oppressione religiosa, e perciò emigrato altrove, presso le popolazioni una volta definite «barbare»: un'«umiliazione» da cui riscattarsi attraverso una «restaurazione scientifica e letteraria»³⁵. E poiché la filosofia, in quanto «scienza prima», che si occupa delle forme e delle leggi che regolano i diversi ambiti del sapere, risulta lo strumento più efficace di emancipazione «dallo stato di fanciullezza», le spetta il compito di dare avvio a tale risorgimento delle scienze senza il quale quello politico non può essere completo³⁶.

A queste speranze risorgimentali si accompagna una profonda fede nell'idea di «progresso», concepito come la «cognizione via via più chiara, più distinta, più profonda del vero»³⁷, ossia come il progressivo necessario realizzarsi della piena razionalità dell'«Umanità» (termine cui Franchi riserva sempre la maiuscola): dall'infanzia «religiosa», caratterizzata dalla conoscenza per «sentimento», al pensiero «metafisico» e infine a quello «filosofico razionale», che comunque conserva anch'esso la fisionomia irrisolta del desiderio, perché l'aspira-

³² *Le rationalisme*, Bruxelles-Leipzig, 1858. Franchi si era guadagnato, anche all'estero, fama di pensatore radicale e anticlericale, di «Voltaire redivivo», come ricorda A. Colletti in una ricostruzione biografica interamente finalizzata ad esaltare il miracolo della conversione e priva di ogni sforzo di «obiettività» storica: *Ausonio Franchi e i suoi tempi. Apostasia e conversione*, Torino, Marietti 1925, p. 184-185.

³³ Cfr. lettera del 27 settembre 1889 (in *Alcune lettere intime*, cit., p. 535).

³⁴ A. Franchi, *Prolusione al Corso di Storia della Filosofia nell'Università di Pavia*, letta il 19 dicembre 1860, Milano, Fratelli Ferrario, 1861.

³⁵ L'idea di un risorgimento culturale che si accompagni a quello politico tornerà sei anni dopo, nella *Prolusione al Corso di Filosofia* presso l'Accademia Scientifica Letteraria di Milano, *Della probabilità di una restaurazione degli studi filosofici in Italia* (cfr. *supra*, n. 19), dove preciserà che il «duplice fondamento» – fisico e morale – della vita di un popolo rende insufficiente la sola emancipazione politica (cit., p. 322).

³⁶ A. Franchi, *Letture*, cit., vol. I, p. 28. La filosofia, secondo Franchi, studia sia la «forma» che la «materia» del conoscere, per questo, essa è, insieme, «una teorica del pensiero» (logica e psicologia) e «una teorica dell'essere» (ontologia, metafisica).

³⁷ *Ivi*, p. 4.

zione alla conoscenza assoluta è destinata a rimanere insoddisfatta, dal momento che «la scienza dell'Assoluto è una meta ideale, a cui la ragione umana può indefinitamente avvicinarsi, ma che non arriverà a toccare giammai»³⁸.

Sentimento e ragione rimangono comunque modalità costitutive e irriducibili del moto spontaneo di indefinito avvicinamento all'Assoluto che muove la conoscenza, destinate a convivere, incontrarsi, opporsi o collaborare, senza che mai l'una assorba o “inveri” totalmente l'altra. E in tutto ciò il cristianesimo – al pari di ogni fenomeno religioso – svolge anch'esso un ruolo propulsivo, che l'istituzione ecclesiastica ha però frenato e ingabbiato, rendendolo dogmatico e acritico.

Con questi sentimenti, declinati attraverso un'attitudine critica e polemica, Franchi propone le sue *Lecture*, che – come è stato spesso ripetuto a partire dalla critica demolitrice di Gentile – sono innegabilmente espressione più di capacità didattiche, di chiarezza e rigore espositivo, che di originalità speculativa. Ma ciò che a Franchi doveva stare principalmente a cuore non era la promozione di sé come filosofo originale, bensì proprio la potenzialità educativa di una buona didattica attraverso la quale contribuire fattivamente alla promozione del sapere.

Una storia della filosofia – scrive introducendo le *Lezioni* – non deve dare prova di «sublimità speculativa», bensì ricorrere a un metodo «più semplice e piano, ma più utile e sicuro»³⁹. Il suo scopo è illustrare la legge del progresso che muove dall'interno la vita e il pensiero dell'Umanità. Infatti la natura dell'essere, come quella del pensiero, è sempre complessa e relazionale, è l'esito di forze «antagoniste», e l'antagonismo genera perfezionamento⁴⁰. Il progresso è perciò la legge che presiede allo «svolgimento delle idee» come alla «successione dei fatti», alla storia della civiltà come a quella della filosofia: per cui

³⁸ Ivi, p. 28. L'affermazione – insieme alla successiva, (cfr. *infra*, n. 39) – rievoca temi e toni dell'*Introduzione al Saggio sull'intelligenza* di John Locke nel suo intento di voler promuovere un sapere “modesto” e “utile”. Proprio al filosofo inglese Franchi avrebbe voluto consacrare un volume successivo alle *Lecture*.

³⁹ Ivi, *Introduzione*, p. VII. In polemica con la pretenziosità delle *Lezioni* hegeliane sulla storia della filosofia, Franchi prosegue illustrando il proprio metodo storico e critico: «Riferire da prima, in compendio bensì, ma tutto intero, il sistema di cui si tratta, e riferirlo nel linguaggio stesso dell'autore; poi esaminarlo a parte a parte e nel suo complesso per mettere egualmente in rilievo così le verità e i pregi, come li errori e i difetti che vi si scorgono: ecco il doppio compito d'una critica positiva, diligente, e fruttuosa. Con questo metodo il lettore assiste quasi ad un dialogo fra l'autore ed il critico; conosce i principj ed ascolta le ragioni dell'uno e dell'altro; indi può, con piena cognizione di causa pronunciare il suo giudizio circa il merito di entrambi. E se per avventura il suo giudizio, governato da un tal criterio, non avrà da condannare né d'infedeltà l'esposizione che io ho fatto dei sistemi di Bacone e Descartes, Spinoza e Malebranche, né di parzialità le lodi e le censure con cui l'ho di mano in mano accompagnata, io mi terrò pago abbastanza del mio lavoro, siccome quello che, per quanto difettoso ed imperfetto, non sarà tornato affatto inutile alla cultura degli studj filosofici in Italia».

⁴⁰ «Se in astratto l'essere è quel che può concepirsi di più semplice ed uno, in concreto però tutto quanto esiste è sempre qualche cosa di molteplice e di complesso; è un sistema più o men vasto ed implicato di relazioni; è in ultimo costruito una relazione», e tale è la stessa filosofia, che senza la molteplicità delle voci, senza controversie, senza opposizione tra scuole, sarebbe priva di vita (ivi, p. 10).

«dall'azione e reazione dei sistemi filosofici deve scaturire un progresso nell'organismo intellettuale, un incremento nella cultura scientifica, un perfezionamento nell'educazione morale, un'ascensione del pensiero su per la scala che lo introduce via via alla coscienza di sé e alla rivelazione della natura»⁴¹.

Di fronte al «fatto» del «moto progressivo» di riforma delle istituzioni civili e scientifiche che ha investito l'Europa negli ultimi tre secoli è necessario offrire «prove» anche del progresso nel pensiero. A questo serve la storia della filosofia, che «è il quadro vivente e drammatico delle lotte sublimi, che il genio dell'Umanità sostenne, sotto le forme or dell'uno or dell'altro sistema, per aumentare il patrimonio del suo sapere», per cui «basterà interrogarla con modesta franchezza, ascoltarla con ischietta docilità, e registrare le sue lezioni con fedele diligenza»⁴².

Sicuramente, ogni venerdì sera dei primi mesi del 1860, di fronte al pubblico di Palazzo Durini, Franchi si sentiva attivamente partecipe di quel «Risorgimento culturale» che fortemente auspicava per l'Italia e al quale aveva votato il suo impegno di scrittura e di insegnamento. Per questo i giudizi severi della critica (spesso ispirati da quella gentiliana) sulla scarsa originalità di queste *Lecture* – per le quali lo stesso Franchi ammette di aver ampiamente attinto alla contemporanea letteratura francese, principalmente all'*Histoire de la philosophie cartésienne* (1854) di Francisque Bouillier – risultano poco in sintonia con il loro fine ultimo, che non è stato quello di dischiudere nuove prospettive critiche sulla filosofia moderna, ma piuttosto quello di promuovere la conoscenza, favorire il pensiero critico, aprire le menti degli uditori, i quali in prevalenza erano protagonisti del mondo non solo politico, ma soprattutto imprenditoriale della nuova Italia.

Che poi in esse, come nel resto della produzione letteraria di Franchi, sia presente un eccesso di *vis polemica* – altra accusa ricorrente nella critica – è altrettanto indubbio. Franchi esibisce uno spirito corrosivo, lo stesso che alla fine della sua parabola intellettuale rivolgerà verso se stesso. Ma non si trattava di “smascherare” a tutti i costi debolezze e contraddizioni di un autore, quanto di una forma di scrupolo intellettuale nell'esercitare quell'aspetto *destruens* della critica che egli giudicava doversi sempre accompagnare al riconoscimento dei meriti. Infatti, nell'espone il pensiero dei singoli autori Franchi si propone un metodo «semplice»: farli parlare il più obbiettivamente possibile con il loro stesso lessico, evidenziarne con pari rigore difetti e pregi, insomma evitare di farne lo strumento di risonanza di chi – docente, storico o critico – si trova ad occuparsene⁴³.

⁴¹ Ivi, p. 30. Dalla legge del progresso rimane escluso il materialismo, nel quale Franchi vedrà con progressiva decisione il «carattere proprio e naturale delle dottrine, che segnalano i primordj e i decadimenti della civiltà presso ogni nazione», cioè la negazione della razionalità e della legge morale in nome dell'affermazione della dimensione sensibile e della forza (A. Franchi, *Su la teoria del Giudizio, Lettere a Nicola Mameli*, Milano, Salvi, 1870, 2 voll., vol. I, pp. 7-8).

⁴² A. Franchi, *Lecture*, cit., vol. I, pp. 30 e 31.

⁴³ Dei filosofi – scrive Franchi, nelle sue premesse metodologiche – sarà poi esposta brevemente la vita che ha sempre influenza sul pensiero e «diligentemente» la dottrina, senza tuttavia entrare in «minuti ragguagli» privi di incidenza sulla totalità del sistema: «porremo piuttosto

È dunque ora di domandarsi se, nella lettura di Franchi, Malebranche abbia contribuito all'incremento del «patrimonio intellettuale dell'Umanità» ed eventualmente con quale specificità e originalità.

4. *Le Letture su Malebranche*

Malebranche – scrive Franchi fissando subito una delle costanti della sua critica – «e per la tempra del suo ingegno e per il carattere della sua dottrina, appartiene assai più alla storia della teologia che a quella della filosofia»⁴⁴: ne furono immediatamente consapevoli i suoi primi critici, tutti teologi imbevuti di agostinismo e tomismo, così avvezzi a parlare di totale dipendenza dell'uomo da Dio, da riconoscere «d'istinto» nel suo pensiero «un'applicazione della loro dogmatica alla filosofia»⁴⁵.

Tale tipologia di lettori ha favorito il diffondersi di una fama di «grande metafisico» che Franchi giudica stupefacente e immeritata, così come altrettanto diffusa e parimenti indebita egli ritiene essere stata quella opposta di «maledetto» che accompagnò Spinoza, prima che la storia ne facesse giustizia riabilitandolo come grande filosofo⁴⁶. L'accostamento a Spinoza ricorre nel corso della trattazione, ed è sistematico nel primo capitolo, dove Franchi istituisce tra i due pensatori un metodico raffronto sia sul piano biografico, che intellettuale, alla luce della tesi generale per cui entrambi hanno sviluppato il cartesianismo facendo del «germe d'idealismo» in esso presente l'«unico elemento della loro filosofia»⁴⁷. Di fronte, e opposto ad essi, sta Arnauld, che ha coltivato invece il «realismo», preferendo risolvere le indecisioni e i silenzi di Descartes con «l'induzione psicologica», piuttosto che con la «deduzione ontologica»⁴⁸.

sto ogni studio a rappresentare esattamente quei punti cardinali, che gli danno l'impronta sua propria e quasi la fisionomia», esercitando su questi «i diritti d'una critica, sempre rispettosa agli scrittori, che il consenso universale dei posteri ha proclamato grandi, ma pur sempre inflessibile verso le opinioni, che col procedere del tempo e col progredire degli studj la ragione ha scoperto e dichiarato errori» (ivi, p. 33)

⁴⁴ A. Franchi, *Malebranche*, cit., p. 12.

⁴⁵ Ivi, p. 84. Una dottrina «filosoficamente sì erronea, e teologicamente sì pericolosa», avrebbe potuto trovare proprio nella teologia le armi più affilate della critica, ma i teologi hanno preferito lasciarne la demolizione agli «avversari», i «filosofi razionalisti e realisti»: furono infatti costoro a «rivendicare i diritti della ragione e della verità, e salvare la filosofia e la scienza dalle esorbitanze d'un idealismo visionario», «da quell'ebbrezza d'idealismo, onde l'avevano affascinata certi esageratori della riforma cartesiana» (ivi, p. 81 e 85).

⁴⁶ Spinoza fu in realtà un «santo» della filosofia, insegnava Franchi al suo uditorio (*Letture*, cit., vol. II, p. 127), mentre la spropositata fama di Malebranche è stata «un esempio di quell'influsso capriccioso, ch'esercita troppo sovente la fortuna» ed è stata alimentata «per lo più da spirito di parte o da pregiudizio di scuola» (*Malebranche*, cit., pp. 12 e 45).

⁴⁷ Ivi, p. 5. La vita di Malebranche è tratteggiata da Franchi all'insegna di un costante confronto (non privo di bizzarrie) con Spinoza: l'acutezza intellettuale («affini d'ingegno e di carattere», *ibidem*), la condizione di ritiro e di solitudine, l'innocenza degli svaghi («Le sole ricreazioni» di entrambi erano «fanciullesche») e la debole costituzione fisica («temperamento gracile e infermiccio», ivi, p. 6) sono i tratti biografici che accomunano i due filosofi.

⁴⁸ «Nella storia del cartesianismo Arnauld rappresenta dunque il polo opposto a quello personificato in Spinoza e in Malebranche»: egli «sostiene la certezza delle verità razionali,

I tratti distintivi dell'«idealismo» si riassumono per Franchi nel non riconoscere valore conoscitivo alle sensazioni, nel procedere *a priori* seguendo il solo criterio dell'evidenza immediata delle pure idee, nel ritenere che l'ordine razionale sia «modello» e non «copia» dell'ordine reale. Sia Descartes che Spinoza propongono un «idealismo ontologico», perché fondano il proprio «sistema» su un «concetto intuitivo dell'assoluto», da cui deducono «geometricamente» l'intera filosofia. Ma mentre Descartes risente delle titubanze del suo «patteggiamento» con la teologia, in Spinoza – affrancato da ogni soggezione teologica, fiducioso solo nella «luce del proprio pensiero» e capace di seguire una logica «imperturbabile» senza curarsi delle conseguenze – tale idealismo si radicalizza, e si consolida in panteismo e in determinismo⁴⁹. La teologia costituisce l'elemento discriminante anche tra l'idealismo spinoziano e quello di Malebranche, il quale evitò le conclusioni radicali di Spinoza proprio perché «trovò nella professione religiosa un freno alla logica»⁵⁰. A ragione dunque è stato definito «uno Spinoza cristiano» – scrive Franchi alludendo (senza tuttavia nominarlo) alla famosa definizione di Cousin, che aveva fatto inorridire Gioberti («Queste due voci cozzano insieme fieramente») –, allo stesso modo in cui Spinoza potrebbe essere giustamente definito «un Malebranche razionalista»⁵¹.

L'esito dell'incontro tra l'idealismo cartesiano e la mentalità teologica di Malebranche ha prodotto una filosofia «sempre subordinata alla rivelazione, come presso gli scolastici; i dogmi tengono luogo di principj, e l'autorità di criterio»⁵². E tuttavia, paradossalmente, proprio i due aspetti innovativi e originali del pensiero di Malebranche – la «visione in Dio» e l'«occasionalismo» – non solo sono «esorbitanze d'un idealismo visionario», ma ne fanno una dottrina pericolosa soprattutto «teologicamente»⁵³.

Sul piano strettamente filosofico lo sforzo di Malebranche di essere fedele alla «luce» cartesiana che lo aveva illuminato risulta in realtà pieno di cedimenti perché il suo «sistema» appare completamente compromesso dalla concezione dell'intelletto e della volontà in termini di totale passività⁵⁴. È tale concezione a

indipendentemente dalla sentenza della Chiesa» e vede in Descartes l'armonizzatore di scienza e fede «senza detrimento dell'una, né dell'altra» (ivi, pp. 102-103).

⁴⁹ A. Franchi, *Lecture*, cit., vol. II, pp. 148-150.

⁵⁰ Diversamente da Spinoza, che ricavò da Descartes la tesi della sostanza unica e infinita e la sostenne «fino all'estremo con una potenza ed una intrepidezza di logica, piuttosto unica che rara» (ivi, pp. 115-116), Malebranche «non andò fino alle ultime conseguenze del panteismo e fatalismo» (A. Franchi, *Malebranche*, cit., p. 5).

⁵¹ *Ibidem*; cfr. V. Cousin, *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, Paris, Ladrangé, 1838, vol. II, p. 167; V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, Bruxelles, Meline, Cans & C., 1844, seconda ed. riveduta., vol. II, p. 362.

⁵² A. Franchi, *Malebranche*, cit., p. 12.

⁵³ Ivi, pp. 84-85.

⁵⁴ Ivi, pp. 20-21. Malebranche – scrive Franchi – riduce l'intelletto «alla condizione d'una materia inerte» e rende impossibile spiegare l'errore nei termini cartesiani di un «abuso della libertà» dato dall'eccedenza dell'attività del volere sull'intelletto. Le definizioni della volontà e dell'intelletto presenti nella *Recherche*, per lo sforzo di negare la natura «attiva» di entrambi, risultano «indegne di un filosofo anche mediocre», denunciano «leggerezza» e «vanità» (ivi, p. 14).

supportare la «teorica della visione in Dio», costruita dogmaticamente, vale a dire «imponendo» come «assiomi» indubitabili delle premesse che in realtà «toccano alle più ardue e dubie ed oscure questioni della metafisica», cioè: che Dio ha in sé le idee di tutti gli enti creati, che le vede considerando le proprie perfezioni, che egli è intimamente unito e presente allo spirito umano (tanto da potersi definire «il luogo degli spiriti», allo stesso modo in cui lo spazio è «il luogo dei corpi») e che la mente umana, proprio per tale intimità, può vedere in Dio ciò che vi è di «rappresentativo degli enti creati»; a simili «soperchierie» – commenta Franchi – il lettore ha diritto di opporre un semplice «no»⁵⁵.

Dei molti errori commessi o anche solo sfiorati sul piano teologico, attraverso la professione di simili teorie, Malebranche sembra non avere avuto piena consapevolezza, e là dove «un'ombra» di questa trapela dai testi, lo si vede ricorrere a «scappatoje» indegne del suo ingegno. Così, si perde in una forma di pensiero antropomorfo quando giustifica la propria dottrina con la tesi per cui Dio segue sempre le vie più semplici, vale a dire attraverso un argomento che implica la conoscenza di ciò che per sua natura è inconoscibile: il «come» dell'agire di Dio⁵⁶. Nessun espediente, poi, non ostante i suoi sforzi, gli consente di eludere l'obiezione per cui la teoria della visione delle idee in Dio implica che l'uomo, in qualche modo, veda la stessa essenza divina. Né, infine, nell'introdurre il concetto di «estensione intelligibile», egli riesce ad evitare l'insorgere del dilemma per cui l'estensione «o esiste in Dio, e lo rende esteso, divisibile, cioè materiale», o esiste fuori di Dio «e costituisce un universo infinito e necessario, cioè un altro Dio»⁵⁷.

Anche l'antropologia malebrancheana risulta teologicamente inaccettabile e prossima allo spinozismo: lo statuto ontologico di totale passività attribuito all'uomo lo assimila a «un puro automa», privo di iniziativa e libertà, mosso interamente dall'esterno, dal momento che «è pur sempre Dio, che muove la volontà nostra, del pari che il senso e l'immaginazione e l'intelletto» e «che opera in noi tutto quanto crediamo di fare noi stessi»⁵⁸.

Ma il punto di massima prossimità teorica a Spinoza e di allontanamento dall'ortodossia teologica consiste nel fare di Dio la sola causa, la «causa universale», rendendolo così non solo responsabile, ma vero e proprio protagonista

⁵⁵ Ivi, pp. 47-48.

⁵⁶ L'argomento dell'economia della natura cui Malebranche fa appello – sottolinea Franchi – non ha altro fondamento che la «presunzione» e nasce dal proiettare sull'Assoluto le modalità dell'agire umano, del quale soltanto si predicano il «facile» e il «difficile», il «semplice» e il «complesso»; l'idea di Dio quale «luogo degli spiriti» è invece niente più di un'immagine poetica (ivi, pp. 50-51).

⁵⁷ Si tratta dello stesso inquietante dilemma sollevato a suo tempo da Dortous de Mairan: o l'estensione è in Dio, con la conseguenza che i corpi particolari (l'universo tutto) ne sono le modificazioni, oppure essa non è in Dio, ma in tal caso esisterebbe qualcosa «fuori» di Dio di altrettanto infinito, eterno, indivisibile, ecc. Dunque: o Dio è esteso, o c'è una natura altrettanto infinita e ingenerata fuori di lui; o il materialismo o l'impossibilità di salvaguardare la prerogativa divina delle proprietà di unicità, infinitezza, eternità (Lettera a Malebranche del 9 novembre 1713, in N. Malebranche *Œuvres complètes*, a cura di A. Robinet, 20 voll., Paris, Vrin, 1958-1967, 1978³, vol. XIX, pp. 862-863).

⁵⁸ A. Franchi, *Malebranche*, cit., p. 63.

del male, perché «se il Dio di Spinoza è tutto, il Dio di Malebranche fa tutto; e non v'è tra l'uno e l'altro se non questo divario, che il primo è la sostanza, il secondo invece la causa d'ogni ribalderia. Ma, sostanza o causa, qui è tutt'uno; giacché il Dio di Malebranche, non meno che il Dio di Spinoza, è sempre l'unico e solo autore d'ogni cosa, e d'ogni azione, e per conseguente d'ogni male»⁵⁹.

La mentalità di teologo «pio e ortodosso»⁶⁰, che alimenta la metafisica di Malebranche, nel combinarsi al ripudio della storia – la scienza che più di ogni altra mostra quella legge del «progresso» da cui neppure la religione è esente – ha prodotto sofismi e implausibili architettoniche concettuali a difesa dell'immobilità dei dogmi teologici⁶¹. Così Malebranche si è estraniato dal contributo specifico del «razionalismo moderno» al movimento progressivo delle idee, cioè dal criterio metodologico di «distinguere ciò che spetta alla ragione e arrestarsi all'evidenza del fatto»⁶²: egli infatti non indaga le «leggi» della formazione delle idee e del movimento dei corpi, non riconosce le cause seconde (le sole alla nostra portata), ma ricerca piuttosto ciò che esula dalla certezza delle singole scienze (psicologica, fisica, ecc.) e appartiene all'opinabilità dell'ontologia, vale a dire «l'ultimo *perché* e l'ultimo *come* di tutti i fenomeni naturali»⁶³. Negare l'attività al volere, attribuire natura di «ente» alle idee, affermare l'unicità della causa e l'inerzia dei corpi significa negare i «fatti» (unica base della certezza), per appellarsi a infondati dogmi teorici, avvalendosi dell'ambiguità del linguaggio: la nozione di «ente», il verbo «produrre», il termine «causa» vengono utilizzati da Malebranche a proprio uso e consumo, ignorandone la polivalenza e senza precisarne di volta in volta il senso⁶⁴.

⁵⁹ Ivi, p. 81. La «soluzione» che Malebranche propone al tema dell'errore e del peccato in *RV*, VI, II, c. 3 (Dio muove la volontà dell'uomo verso il bene generale, ma l'uomo può determinare tale moto verso oggetti particolari) è giudicata da Franchi una «scappatoia» sbrigativa, ambigua (chi agisce in realtà?) e contraddittoria con la sua stessa teoria della radicale passività degli enti creati.

⁶⁰ Ivi, p. 79.

⁶¹ Il giudizio di inutilità nei confronti della conoscenza storica è uno dei pochi punti della trattazione dell'immaginazione nella *Recherche* – valutata complessivamente brillante, ma di scarso interesse filosofico (ivi, 36) – che cattura l'interesse di Franchi. Pur ritenendolo comprensibile alla luce dello scarso rigore «critico e scientifico» degli studi storici ai tempi di Malebranche, Franchi lo giudica comunque inescusabile, perché solo la storia – scrive – mostra il progresso dell'umanità (ivi, pp. 26-28) e ogni forma di sapere, filosofico o religioso che sia, è intrinsecamente storica, comporta trasformazione e sviluppo, si fonda (benché in misura diversa) su tradizione e ragione (ivi, pp. 29-30).

⁶² Ivi, p. 107.

⁶³ Ivi, p. 41. Franchi distingue le discipline filosofiche omogenee al loro interno, riguardanti il «fatto» e capaci di leggi certe (logica, psicologia, etica, ecc.) dalle discipline «trasversali», più generali e prive di certezza, quali l'ontologia o la cosmologia. La questione delle «cause seconde» (in fisica come in psicologia) va dunque valutata «co'l metodo dell'osservazione e dell'esperienza, che è il solo legittimo nelle questioni di fatto»: basta la minima riflessione su di sé per «constatare» il «fatto» della natura attiva e finita del nostro volere, come anche della spontanea capacità della nostra mente di produrre le idee, poteri tutti che l'uomo «ha per legge o condizione della sua natura» (ivi, p. 78).

⁶⁴ Nell'attribuire alle idee lo statuto ontologico di «enti reali» – osserva Franchi – Malebranche gioca sulla equivocità del termine «ente»: egli intende ciò che «sussiste in sé e per

Il bilancio finale dell'analisi è severo: la teoria della visione in Dio spiega con «tanto apparato metafisico» e con «spauracchi fanciulleschi» un'idea di sconcertante semplicità, «cioè che l'uomo è un uomo e non un Dio»⁶⁵. Malebranche «va a smarrirsi in quel mondo del misticismo e dell'ascetica, dove la filosofia non ha che fare; e dove la sua visione ideale non può di certo trovare quel fondamento che cercò indarno nella metafisica e nella psicologia»⁶⁶. Così nella dottrina della visione in Dio egli prende «per solenni verità le più madornali illusioni»⁶⁷, mentre con la teoria delle «cause occasionali» azzerava il mondo fisico, estendendo ai corpi e alla loro relazione con le menti lo stesso annullamento riservato all'attività della mente: «Tutte le forze della natura non sono dunque altro che la volontà di Dio sempre efficace [...], nel mondo materiale e sensibile non havvi né forze, né potenze, né vere cause; l'unica causa d'ogni moto e d'ogni azione è Dio»⁶⁸.

Eppure, terminata l'analisi (ristretta alle due opere giudicate le più significative, la *Recherche* e gli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*) nel proporre conclusivamente la propria «valutazione» di Malebranche, Franchi riserva qualche sorpresa, spostando decisamente e inaspettatamente l'accento sui meriti del pensatore francese. Innanzitutto ne riconosce ripetutamente le virtù di acuto indagatore. Moltissime pagine della *Recherche*, pur risultando estranee al piano speculativo, rivelano doti di acume e sottigliezza: sottile risulta l'esame degli errori dei sensi (anche se inutile ai fini della tesi teorica sostenuta, secondo cui «l'inganno sta nei giudizi»⁶⁹); «ingegnose ed istruttive», addirittura esemplari,

sé» o «tutto ciò che esiste in un modo qualsiasi?» (ivi, pp. 78 e 37-39); nell'impiegare il verbo «produrre» a che significato si riferisce? al produrre dell'artista, sulla base di un modello, o al produrre spontaneo dell'albero quando offre i suoi frutti?; nel ripetere «fino al fastidio» che «L'Assoluto è dunque l'unica vera causa d'ogni moto e d'ogni azione» Malebranche abusa delle parole e si fa un vocabolario «ad uso suo proprio», misconoscendo la polivalenza del termine «causa», che impiega esclusivamente nel significato «stretto ed esclusivo di causa prima, necessaria, e assoluta» (ivi, p. 77), un significato destinato tuttavia a rimanere estraneo alla nostra portata, perché si tratta di una forma di causalità che «rientra anch'essa nel gran problema dell'Assoluto» (ivi, p. 73).

⁶⁵ Ivi, p. 79.

⁶⁶ Ivi, p. 62.

⁶⁷ Ivi, p. 69.

⁶⁸ Ivi, p. 72. «A dispetto del suo spiritualismo» – polemizza Franchi –, Malebranche «se la prende» anche con lo spirito umano quando gli sottrae «ogni forza ed energia causale» e lo precipita arbitrariamente nella totale passività: «non può conoscere nulla, se Dio non lo illumina; nulla può sentire, se Dio non lo modifica; è incapace di nulla volere, se Dio non lo muove verso il bene in generale» (ivi, pp. 74-75). E a questo infierire si aggiunge l'argomento, «ancora più strano» della «strana» dottrina delle cause occasionali a sostegno della quale è pensato, secondo cui l'uomo muove il proprio corpo ignorando tuttavia come ciò possa avvenire. Come «non scandalizzarsi – esclama Franchi – di tanta sua leggerezza e sofisticheria nel trattare una delle questioni più capitali del suo sistema?» (ivi, p. 75).

⁶⁹ «A che dunque fare un lungo e severo processo contro li errori del senso, se non è mai il senso che erra?», in realtà l'unica conclusione costruttiva e sensata di tale articolata analisi – osserva Franchi – è che, poiché l'errore è dovuto a ignoranza, è bene promuovere la conoscenza: «Occorre pertanto d'istruire li uomini, e non di correggere i sensi, per ovviare a questa causa od occasione d'errore» (ivi, p. 24).

sono le osservazioni su «l'indole e la potenza dell'immaginazione»; «acume d'analisi fina, soda, elegante» mostrano le avvertenze pratiche e i consigli metodici presentati nel Terzo Libro; «eccellenti» e meritevoli di una lode «senza restrizione», risultano le osservazioni psicologiche sulle «inclinazioni naturali»⁷⁰.

Neppure meriti filosofici veri e propri mancano all'Oratoriano, vanno cercati però al di fuori della metafisica, in quella dottrina morale che precorre la distinzione kantiana tra ragione speculativa e ragione pratica (così distinta a seconda del modo in cui essa si manifesta alla coscienza cogliendo i rapporti di grandezza o quelli di perfezione nell'«Ordine» voluto da Dio) e che ha il proprio fondamento (al pari di quello della vita sociale) nell'imperativo di «amare le cose secondo l'ordine della loro natura»⁷¹. Emendata dall'apparato «mezzo poetico e mezzo mistico» in cui è avvolta, la teoria morale malebrancheana si rivela «di gran lunga superiore a tutti i sistemi de' cartesiani suoi predecessori» e capace di reggere il confronto con quelle a lui successive⁷².

La concezione del potere sovrano, inoltre, mostra «una inedita altezza e liberalità di idee» e risulta «conforme alla speculazione e ai principi della coscienza» a motivo del suo richiamarsi a un fondamento razionale: i governanti sono «vicari della ragione» e, come tali, sono chiamati a difendere con la forza quel diritto assoluto e divino da cui gli uomini – originariamente uguali e razionali – si sono allontanati sulla spinta delle passioni⁷³.

Infine, dopo tanta analitica insistenza sugli errori filosofici imputati all'attitudine teologica di Malebranche, Franchi quasi ci sorprende quando conclude che proprio nella concezione del rapporto tra fede e ragione l'Oratoriano ha dimostrato una lungimiranza unica nell'ambito della scuola cartesiana. Se Bacone aveva sottoposto la fede alla ragione, Descartes «si era contentato di separarle» e Spinoza ha voluto «confonderle», Malebranche, dal canto suo, sembra volerle conciliare. Ma in realtà, a ben guardare, la sua dottrina è più «larga e razionale» di quelle degli altri cartesiani: insieme all'«unità essenziale e sostanziale della fede e della ragione», egli ammette la «superiorità formale» della seconda sulla prima quando sostiene che per illuminare la profondità della teologia occorre essere un buon filosofo e che le verità religiose si chiariscono nella misura in cui si approfondisce la metafisica. È dunque la certezza della fede – spiega Franchi – a fondarsi sulla ragione e a dipendere da essa: «la fede non è scopo a sé stessa; ma è un apparecchio della scienza, nella quale, tosto o tardi, si dee trasformare. La fede passerà, ma la scienza durerà eterna»⁷⁴, perché la fede rappresenta in maniera simbolica quelle stesse verità che, nella loro forma pura, risultano inaccessibili alle menti incolte, ma che «un giorno» saranno per tutti illuminate di luce puramente razionale, come ora lo sono per chi sa consultarle bene. Tra ragione e fede Malebranche non riconosce dunque una distinzione «assoluta», ma solo «relativa» allo stato morale e intellettuale di individui e na-

⁷⁰ Ivi, pp. 62-63.

⁷¹ Ivi, p. 94.

⁷² Ivi, pp. 94-95.

⁷³ Ivi, p. 96.

⁷⁴ Ivi, p. 97.

zioni, perché – conclude Franchi – «la fede risponde a uno stato inferiore dell'Umanità; e la scienza va di pari passo con la cultura, che innalza l'Umanità ad uno stato via via superiore»⁷⁵. E attraverso la mirabile definizione della «libertà di filosofare» come «diritto naturale», Malebranche mostra, infine, di non poter disconoscere «la indipendenza della filosofia, e l'importanza della libera discussione»⁷⁶.

Una conclusione enfatica forse, in cui le convinzioni personali di Franchi – che in questa sede valutativa egli fa emergere senza riserve – sembrano prevalere, sovrapponendosi alla severa lettura dello storico, e concorrendo a una più positiva definizione del “profilo” filosofico dell'Oratoriano uscito svigorito dalla precedente analisi condotta sulla *Recherche*. Dunque, «a dispetto del suo carattere teologico» la riflessione filosofica di Malebranche è arrivata a comprendere proprio quella legge del «progresso» iscritta nel pensiero dell'Umanità, alla quale Franchi fermamente credeva come a un dato oggettivo, un «fatto» accertabile e conoscibile nelle sue leggi necessarie, e per la quale si adoperava da storico della filosofia, nell'«umile» sforzo di rendere comprensibile il pensatore francese ai suoi uditori.

A questo sforzo, a distanza di più di sessant'anni, la Casa editrice Athena ha voluto rendere omaggio, ripubblicando in volume le *Lezioni*. Da un lato le opere di Franchi andranno a incrementare le «biblioteche del libero pensiero», dall'altro sono state rese funzionali a operazioni editoriali di promozione teologica, come è il caso dell'antologia che col titolo *Dio e anima* è stata pubblicata dalla Società Editrice Internazionale nel 1933, probabilmente una delle ultime ristampe dei testi di Franchi prima dell'oblio⁷⁷. L'iniziativa delle Edizioni Athena esulò invece da ogni forma di utilizzo fazioso, ridando voce a Franchi espressamente per la sua chiarezza e la capacità di essere “popolare” in materia filosofica «al di sopra e all'infuori della sue alternative filosofiche»⁷⁸, e perciò celebrando in lui non il grande speculatore – che non fu, né pretese di essere –, ma qualcosa di altrettanto importante: il maestro onesto e chiaro, capace di fare della filosofia uno strumento di emancipazione, nello sforzo di renderla accessibile senza svenderla in chiacchiere o in formule a effetto.

E anche se la forza corrosiva della critica di Franchi sembra ridimensionare la definizione di «grande filosofo» attribuita a Malebranche nella *Premessa dell'Editore*, a questa operazione editoriale va riconosciuto non solo il merito di aver sottratto l'Oratoriano a un destino di dimenticanza, ma soprattutto quello di

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 97-98.

⁷⁷ *Dio e anima*. Dialoghi estratti dall'*Ultima critica* di Franchi Ausonio (Cristoforo Bonavino Di Pegli), Introduzione e commenti a cura di F. Varvello, Torino, Società Editrice Internazionale (“Lecture di Filosofia”. Collezione diretta da A. Cojazzi. n. 37, in 16°), 1933, pp. 307. A titolo di curiosità segnaliamo che abbiamo potuto reperire tutte le opere di Franchi nella «Biblioteca del libero pensiero» dell'Archivio Enrico Travaglini di Fano (Pesaro-Urbino): «La Biblioteca del Libero Pensiero – si legge nella presentazione *on-line* – raccoglie testi rappresentativi delle diverse sfumature dell'anticlericalismo, da quello “sovversivo”, anarchico o socialista, a quello di matrice liberal-borghese» (<<http://www.bibliotecaliberopensiero.it>>).

⁷⁸ A. Franchi, *Malebranche*, cit., *Premessa dell'Editore*, p. 3.

averlo ritenuto meritevole di “divulgazione” presso il grande pubblico italiano. Un’iniziativa editoriale che oggi meriterebbe di essere imitata.



Cristina Santinelli

Università di Urbino “Carlo Bo”
cristina.santinelli@uniurb.it

– **Nicolas Malebranche nelle *Lecture per la storia della filosofia moderna* (1860) di Ausonio Franchi**

Citation standard:

SANTINELLI, Cristina. Nicolas Malebranche nelle *Lecture per la storia della filosofia moderna* (1860) di Ausonio Franchi. Online first. 2017, vol. XIV. DOI: 10.12862/Lab17SNC.

Online First: 26.06.2017

ABSTRACT

Nicolas Malebranche in Ausonio Franchi's Lecture per la storia della filosofia moderna (1860). In 1926 the short monography about Malebranche by Ausonio Franchi (1821-1895) was published in Milan by the Athena Publishers, in the context of the promotion of philosophy beyond the Academies. The article presents the origins of Franchi's work, his troubled intellectual biography, his peculiar methodology as a historian of philosophy, the main points of his critics of Malebranche's metaphysics (which focuses on the relationship between theology and philosophy) and his evaluation of the specific contribution the French philosopher gave to the progress of human thought towards a more perfect rationality.

KEYWORDS

History of Philosophy; Philosophical Historiography; N. Malebranche; A. Franchi

SOMMARIO

All'interno di una operazione editoriale di promozione della cultura filosofica in ambito extra-accademico, nel 1926 la Casa Editrice milanese Athena pubblica la piccola monografia su Malebranche di Ausonio Franchi (1821-1895). Si illustrano l'origine della monografia, la tormentata biografia intellettuale dell'autore, le linee direttrici della sua metodologia di storico della filosofia e i cardini della sua critica. Il cuore della lettura di Franchi è costituito dallo sforzo di mettere a fuoco, in termini non complessi, e adatti a un pubblico di non specialisti, l'articolato rapporto tra teologia e filosofia nel pensiero metafisico di Malebranche, oltre che di valutarne lo specifico apporto alla storia delle idee, concepita da Franchi come necessario e progressivo sviluppo del pensiero umano verso una sempre più trasparente razionalità.

PAROLE CHIAVE

Storia della filosofia; Storiografia filosofica; N. Malebranche; A. Franchi

Laboratorio dell'ISPF
ISSN 1824-9817
www.ispf-lab.cnr.it

