



# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale  
Nuova Serie n. 198 - settembre/dicembre 2009

## INDICE

Il XXXVII Congresso nazionale della SFI	p.	3
IMMAGINI FILOSOFICHE DELLA NATURA		
R. Chiaradonna, <i>Il neoplatonismo greco: fisica e filosofia della natura</i>	p.	11
F. Piro, <i>Tra Natura e Miracolo. Sulle polemiche anti-occasionalistiche di Leibniz</i>	p.	25
S. Poggi, <i>La natura dell'Ottocento tedesco. Dai romantici a Helmholtz</i>	p.	43
R. Bondì, <i>Fine dell'«antica alleanza»?</i>	p.	59
Didattica della filosofia		
A. Sgherri, <i>Il significato e le radici storico-antropologiche del termine "cittadinanza"</i>	p.	71
W. Plevano-A. Astolfi, <i>Il laboratorio filosofico: dal brain storming all'argomentazione</i>	p.	82
Convegni e informazioni	p.	86
Le Sezioni	p.	93
Recensioni	p.	95
G. Galeazzi, <i>Aldo Testa: filosofo del dialogo</i>	p.	111

S.F.I.  
Società Filosofica Italiana

*Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR*  
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma  
Tel. Segr. tel. e Fax:++39.06.8604360  
e-mail:sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

### CONSIGLIO DIRETTIVO

Stefano Poggi (Presidente)  
Francesco Coniglione e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti)  
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Mauro Di Giandomenico, Giuseppe Gembillo,  
Domenico Massaro, Ugo Perone, Gregorio Piaia, Riccardo Pozzo,  
Anna Sgherri, Emidio Spinelli, Bianca Ventura  
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana  
Rivista quadrimestrale della S.F.I.

*Direttore: Stefano Poggi*  
*Redazione: Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)*  
Paola Cataldi, Carla Guetti, Francesco Verde  
*Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESII/CNR*  
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

I contributi destinati alla pubblicazione devono essere dattiloscritti  
elettronicamente, secondo il formato pagina standard di 30 righe per 60/66 battute  
e privi di aggiunte criptiche, glosse o correzioni manoscritte

**Direttore Responsabile Francesca Brezzi**  
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984  
ISSN 1129-5643

*Quota associativa: € 25,00*  
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana  
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Euroma - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 - Tel. 0643680095 - Fax 0643587879

## SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

### XXXVII CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA SULMONA, 24-28 MARZO 2010

#### Kant e l'Illuminismo

##### *Programma provvisorio*

Il convegno internazionale è organizzato in collaborazione con la “Alexander von Humboldt Stiftung”.

#### **Saluti e presentazione del Convegno**

Ferdinando di Orio ( Rettore Univ. L'Aquila)

Stefano Poggi (Univ. Firenze - Presidente della Società Filosofica Italiana)

#### **Introduzione al Convegno**

Luigi Cataldi Madonna (Univ. L'Aquila)

#### **1. Sezione: Illuminismo:** *presiede* Giannino Di Tommaso (Univ. L'Aquila)

Norbert Hinske (Univ. Trier), *Le idee portanti dell'Illuminismo*

Massimo Mori (Univ. Torino), *L'illuminismo nella Germania contemporanea*

Kevin Mulligan (Univ. Genève), *Il valore cognitivo nell'Illuminismo*

Riccardo Pozzo (Univ. Verona), *Gli illuministi tra Wolff e Kant*

Massimo Ferrari (Univ. Torino), *Kant come illuminista. L'interpretazione cassireriana della filosofia critica*

#### **2. Sezione: Gnoseologia:** *presiede* Simone Gozzano (Univ. L'Aquila)

Antonio Moretto (Univ. Verona), *La fondazione della matematica nella filosofia kantiana*

Claudio La Rocca (Univ. Genova), *Giudizi provvisori e pregiudizi*

Pietro Kobau (Univ. Torino), *Wolff sugli esperimenti*

Paola Rumore (Univ. Torino), *Rappresentare e percepire da Wolff a Kant*

#### **3. Sezione: Metafisica:** *presiede* Massimo Mugnai (Scuola Normale Superiore Pisa)

Costantino Esposito (Univ. Bari), *Immanuel Kant: risposta alla domanda “Che cos'è la metafisica”*

Ferdinando L. Marcolungo (Univ. Verona), *Kant e il possibile. In margine al Beweisgrund*

Manuela Mei (Univ. Firenze), *Sensibilità ed esistenza in Christian Wolff*

**4. Sezione: Metafisica:** *presiede* Raffaele Ciafardone (Univ. Chieti)

Robert Theis (Univ. Luxemburg), *Wolff, un kantiano «dogmatico» nascosto? Note sulla prima onto-teologia kantiana*

Maurizio Ferraris (Univ. Torino), *Ontologia descrittiva*

Jürgen Stolzenberg (Univ. Halle), *È l' 'io penso' l'unico testo della psicologia razionale?*

Faustino Oncina Coves (Univ. Valencia), *L'Aufklärung kantiana e l'ideologia dell'accelerazione*

**5. Sezione: Filosofia pratica, religione ed ermeneutica:** *presiede* Carlo Tatasciore (Univ. Firenze)

Clemens Schwaiger (Univ. Trier), *La psicologia della libertà di Christian Wolff e Alexander Gottlieb Baumgarten*

Luca Fonesu (Univ. Pavia), *Kant e l'etica dell'Aufklärung*

Alexei Krouglov (Univ. Mosca), *Il problema della rivoluzione nell'Illuminismo tedesco: Kant e Tetens*

Axel Bühler (Univ. Düsseldorf), *L'ermeneutica di Kant e i suoi rapporti con l'ermeneutica pietistica*

**6. Sezione: Illuminismo, filosofia critica, idealismo: tradizioni filosofiche e programmi di insegnamento.** Con interventi di: Stefano Poggi (Univ. Firenze); Marco Sgarbi (Univ. Verona); Gaspare Polizzi (Univ. Firenze); Carlo Tatasciore (Univ. Firenze); Domenico Massaro (Univ. Siena-Arezzo); Bianca Maria Ventura (Univ. Urbino); Anna Sgherri (SFI)

Ai lavori del convegno parteciperanno anche Paola Basso (Univ. Milano); Gianluca Bordoni (Univ. Roma); Daniela Ciammetti (Univ. Salerno); Faustino Fabbianelli (Univ. Parma); Davide Poggi (Univ. Verona); Gualtiero Lorini (Univ. Lecce); Manuela Mei (Univ. L'Aquila); Lucia Procuranti (Univ. Verona); Marco Sgarbi (Univ. di Verona).

## **ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI** *Convocazione*

L'assemblea ordinaria dei soci della SFI è convocata a Sulmona, in prima convocazione, per le ore 8,00 di sabato 27 marzo 2010 e, in seconda convocazione, per le ore 9,00 di domenica 28 marzo 2010, presso la Sala dell'Annunziata, con il seguente ordine del giorno:

- Approvazione della relazione morale e finanziaria al 31-12-2009, presentata dal Consiglio Direttivo uscente;
- Nomina dei Revisori dei Conti
- Candidature per il Nuovo Consiglio Direttivo
- Varie ed eventuali

A seguire, verrà aperto il seggio elettorale ed inizieranno le operazioni di voto per l'elezione del nuovo Consiglio Direttivo Nazionale.

Roma, 7 dicembre 2009

Il Presidente  
Prof. Stefano Poggi

### **ELEZIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO**

Art. 10: "L'assemblea è costituita dai soci che siano in regola con gli obblighi sociali (...). Non hanno diritto al voto i soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l'assemblea è convocata"

[N.B.: i soci rechino con sé le tessere degli anni 2009, per la cui iscrizione si deve tassativamente provvedere entro e non oltre il 31 dicembre 2009, e 2010, per la cui iscrizione si può provvedere entro e **non oltre** la chiusura della verifica dei poteri, in sede congressuale].

Art. 15: "(...) I soci potranno farsi rappresentare da altri soci mediante delega individualmente sottoscritta; il socio non potrà comunque rappresentare per delega più di tre soci".

### **CANDIDATURE**

Le candidature per l'elezione a membro del Consiglio Direttivo possono essere presentate,

con lettera raccomandata inviata alla Segreteria dalla SFI entro e non oltre il 28 febbraio 2010. Tali candidature possono essere avanzate o da una sezione, in base a delibera del rispettivo Consiglio Direttivo documentata da un estratto di verbale, o da un numero di almeno 15 soci che non abbiano sottoscritto altre candidature, le cui firme e il numero di tessera sociale debbono figurare in calce alla proposta di candidatura. Il Consiglio Direttivo nazionale può proporre candidati propri.

### **ISCRIZIONE AL CONGRESSO**

L'ingresso è libero sino ad esaurimento posti. Chi volesse ricevere il volume degli Atti deve pagare una quota di € 15,00 se socio e di € 25,00 se non socio. Il versamento deve essere effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofia Italiana, e/o Villa Mirafiori - Via Nomentana 118 - 00161 Roma, indicando nella

causale “Atti del XXXVII Congresso Nazionale SFI 2010” o più semplicemente i partecipanti potranno pagare il volume al momento della registrazione al congresso.

## COMUNICAZIONI

Il testo delle comunicazioni, che dovrà essere rigorosamente attinente al tema del Congresso e già predisposto per la stampa, non potrà superare le 16000 battute (**spazi** inclusi) e dovrà pervenire, via email alla Segreteria SFI – (c.a. Carla Guetti), Via Nomentana 118, 00161 Roma; e-mail: carla.guetti@sfi.it entro e non oltre il 15 febbraio 2010. Al testo dovrà essere inoltre allegato un *abstract* della lunghezza massima di 100 parole. Un’apposita Commissione giudicherà circa l’ammissione delle comunicazioni alla presentazione al Congresso (per la quale sarà concesso **un tempo massimo di 15 minuti**) e alla successiva pubblicazione negli Atti. Ciascun partecipante non potrà presentare più di una comunicazione e dovrà accludere al testo inviato il numero della tessera di iscrizione 2009.

## ESONERO

Il convegno rientra nelle attività di formazione svolte dalla S.F.I. quale Ente qualificato dal Ministero della Pubblica Istruzione per la formazione a livello nazionale (cfr. DM 177/2000, art. 3-c. 5, e in particolare il decreto del 10/01/2002. Dipartimento per lo sviluppo dell’istruzione. Direzione Generale per la formazione e l’aggiornamento del personale della scuola, Ufficio III, prot. n. 2549/E/1/A).

## Informazioni logistiche

### Alberghi a Sulmona:

- *Hotel Ovidius*, Via Circond.le occ.177, centro città, tel. 086453824, n. camere 29, prezzo: euro 58,00, camera singola.
- *Albergo Stella*, Via P. Mazara 18, centro città, tel. 086452653, n. camere 10, prezzo: euro 50,00, camera singola.
- *Hotel Armando’s*, Via Montenero 15, centro città, tel. 0864210783, n. camere 10, prezzo: euro 55,00, camera singola.
- *Hotel Rojan*, Via degli Agghiacciati 18, centro città, tel. 0864950126, n. camere 23, prezzo: euro 80,00, camera singola.
- *Motel Salvador*, Via della Repubblica 15, periferia, tel. 0864210447, prezzo: euro 40,00, camera singola.

### Ristoranti a Sulmona e dintorni:

- *Frangìò*, Via E. Ciofano 51, centro città, tel. 0864212773, n. posti 110/115, prezzo: euro 20,00, menu fisso.
- *Il Vecchio Muro*, Via M. D’Eramo 20, centro città, tel. 086450595, prezzo: euro 30,00.
- *Clemente Rist.*, Vicolo Quercia 5, tel. 086452284, n. posti 70.
- *La Locanda di Gino*, Via S. Serafini, centro città, tel. 086452289: aperto solo a pranzo.
- *Caldora Ristorante*, P.zza Umberto I, Pacentro, tel. 086441139.
- *Ristorante Posta Pacentrana*, Strada 487 Km 56+200 Pacentro, tel. 086441604.
- *Ristorante La Magnolia*, Via Tratturo 34C, Sulmona, periferia, tel. 086434721.
- *Il Buongustaio*, Via Bagnaturo 4, Sulmona, periferia, tel. 0864253068, n. posti 100, prezzo: euro 22,00, menu fisso.

## **Collegamenti ferroviari:**

### **- Pescara-Sulmona**

p. 4.50 a. 6.20; p. 6.20 a. 7.24; p. 6.45 a. 8.22; p. 7.42 a. 8.59; p. 8.47 a. 10.09; p. 9.20 a. 10.24; p. 11.40 a. 12.55; p. 12.42 a. 14.02; p. 13.37 a. 14.59; p. 14.09 a. 15.13; p. 14.15 a. 15.53; p. 16.00 a. 17.12; p. 17.07 a. 18.32; p. 17.58 a. 19.25; p. 19.04 a. 20.09; p. 19.41 a. 20.58; p. 21.00 a. 22.14.

### **- Sulmona-Pescara**

p. 5.50 a. 7.15; p. 6.27 a. 7.48; p. 7.09 a. 8.30; p. 7.29 a. 8.49; p. 8.25 a. 9.43; p. 10.50 a. 11.49; p. 11.42 a. 13.08; p. 13.00 a. 14.13; p. 14.10 a. 15.33; p. 15.15 a. 16.31; p. 15.37 a. 16.55; p. 17.16 a. 18.25; p. 17.25 a. 19.01; p. 19.12 a. 20.21; p. 19.28 a. 20.54; p. 20.25 a. 21.55; p. 21.35 a. 22.33.

### **- Roma Tiburtina-Sulmona**

p. 7.51 a. 10.48; p. 10.46 a. 14.03; p. 12.50 a. 15.35; p. 14.26 a. 17.14; p. 16.26 a. 19.10; p. 18.32 a. 21.33;

### **- Sulmona-Roma Tiburtina**

p. 7.28 a. 10.00; p. 8.24 a. 11.00; p. 10.25 a. 13.12; p. 15.14 a. 18.00; p. 17.36 a. 21.25; p. 20.10 a. 23.00.

## **Autolinee ARPA:**

### **- Pescara-Sulmona**

p. 11.30 a. 13.08; p. 14.05 a. 15.17; p. 18.10 a. 19.22.

### **- Sulmona-Pescara**

p. 6.54 a. 8.05; p. 7.14 a. 9.20; p. 12.54 a. 14.20; p. 13.44 a. 16.00.

### **- Roma-Sulmona (via L'Aquila)**

p. 9.00 a. 12.20; p. 10.00 a. 14.02; p. 11.00 a. 14.35; p. 12.25 a. 15.38; p. 15.15 a. 18.55; p. 17.45 a. 21.12.

### **- Roma-Sulmona (via Avezzano)**

p. 11.30 a. 15.06; p. 16.00 a. 19.06.

### **- Sulmona-Roma (via L'Aquila)**

p. 6.18 a. 9.40; p. 8.10 a. 11.50; p. 10.40 a. 14.40; p. 12.55 a. 17.00; p. 14.15 a. 18.55; p. 17.53 a. 21.55.

### **- Sulmona-Roma (via Avezzano)**

p. 6.54 a. 11.25; p. 14.09 a. 18.35; p. 17.04 a. 20.55.

## **Autolinee SATAM**

### **- Pescara-Sulmona**

FERIALI: p. 10.30 a. 11.30; p. 14.30 a. 15.30; p. 17.00 a. 18.00; DOMENICA E FEST.: p. 8.00 a. 9.00; p. 14.30 a. 15.30; p. 17.00 a. 18.00.

### **- Sulmona-Pescara**

FERIALI: p. 9.55 a. 11.00; p. 12.55 a. 14.00; p. 17.35 a. 18.40; p. 20.25 a. 21.30; DOMENICA E FEST.: p. 10.55 a. 12.00; p. 17.55 a. 19.00; p. 20.25 a. 21.30.

**Eventuali aggiornamenti saranno forniti in tempo reale sul sito Internet della Società Filosofica Italiana ([www.sfi.it](http://www.sfi.it)).**

**Per qualsiasi ulteriore informazione rivolgersi alla Segreteria della Società Filosofica Italiana via e-mail: [sfi@sfi.it](mailto:sfi@sfi.it) o telefonicamente al numero: 06 8604360.**

## FAC-SIMILE DELEGA

Io sottoscritto \_\_\_\_\_,  
in regola con gli obblighi sociali (n. tess. 2009: \_\_\_\_\_; n. tess. 2010: \_\_\_\_\_), delego a rappresentarmi nell'Assemblea generale della Società Filosofica Italiana, che si terrà a Sulmona (AQ), sabato 27 marzo 2010 alle ore 8,00 in prima convocazione e domenica 28 marzo 2010, alle ore 9,00 (in seconda convocazione) il socio \_\_\_\_\_,  
\_\_\_\_\_ ,  
approvandone sin d'ora incondizionatamente l'operato. In fede

\_\_\_\_\_  
(Firma)

Data



***IMMAGINI FILOSOFICHE DELLA NATURA***

In attuazione di quanto deliberato dal Consiglio direttivo, il terzo fascicolo di ogni annata avrà carattere monografico e sarà dedicato a un tema di notevole rilevanza nell'attuale dibattito teorico. Il tema qui affrontato è *Immagini filosofiche della natura*.

La Redazione

# Il neoplatonismo greco: fisica e filosofia della natura

Riccardo Chiaradonna

## 1. Neoplatonismo e filosofia della natura: storia di un problema e delle sue interpretazioni

Nel parlare di qualche aspetto del “neoplatonismo greco” è bene partire da una sintetica caratterizzazione dell’oggetto investigato: che cos’è il “neoplatonismo greco”? In generale, si intende per “neoplatonismo” tutta la filosofia greca da Plotino (205-270 d.C.) fino al VI secolo d.C. inoltrato (la data del 529 d.C., quando Giustiniano ordinò la chiusura della scuola platonica di Atene, è assunta convenzionalmente per indicare la fine della filosofia antica). L’uso della categoria storica di “neoplatonismo” è largamente diffuso – tanto nei manuali quanto delle trattazioni specialistiche – e ha solide ragioni in suo favore: indubbiamente, la filosofia greca dei secoli III-VI d.C. condivide alcuni aspetti caratterizzanti che permettono di considerarla in modo unitario; inoltre tutti i filosofi antichi da Plotino in poi si richiamarono a Platone come alla massima autorità. Quella di “neoplatonismo” è la migliore etichetta disponibile per designare gli ultimi secoli della filosofia antica e lo dimostra il fatto stesso che essa si sia così largamente imposta. Se tutto questo è vero, non vanno tuttavia trascurate alcune riserve che è opportuno esporre preliminarmente. In primo luogo, quella di “neoplatonismo” è una categoria storica moderna, la cui origine va situata nel XVIII secolo<sup>1</sup>: i Platonici della tarda antichità non consideravano se stessi come “Neoplatonici”. Secondariamente, va ben tenuto presente che il platonismo da Plotino a Damascio fu una tradizione molto differenziata al suo interno. Sebbene le filosofie elaborate dai Neoplatonici condividessero alcune caratteristiche comuni (ad esempio lo sforzo di integrare le dottrine di Aristotele all’interno del platonismo attraverso l’esegesi e commento dei testi, oppure l’elaborazione dell’interpretazione teologica del *Parmenide* di Platone e, in generale, la posizione centrale della metafisica), esse furono però spesso molto diverse; la loro varietà (poniamo, la diversità tra le tesi di Plotino e quelle di Proclo) non deve essere oscurata in una presentazione omologante. In particolare, è fuorviante identificare Plotino con il “caposcuola” del neoplatonismo, perché non vi fu una singola “scuola neoplatonica” nella tarda antichità, ma vi furono vari gruppi e indirizzi filosofici, spesso molto differenti<sup>2</sup>; inoltre, su alcuni punti di centrale importanza (ad esempio la dottrina dell’anima e della conoscenza, la concezione del mondo fisico,

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, Beck, München 2004, pp. 12-13.

<sup>2</sup> Si veda lo studio, ancora fondamentale, di K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, *Genethliakon für Carl Robert*, Berlin 1910, pp. 105-156 (rist. in Id., *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim-New York 1973, pp. 165-216).

l'atteggiamento verso Aristotele) i Neoplatonici da Porfirio in poi si distaccarono da Plotino e ne corressero esplicitamente le posizioni<sup>3</sup>.

Il neoplatonismo greco è usualmente annoverato tra le tradizioni più orientate verso la teologia e la metafisica all'interno della filosofia occidentale: si tratta di un'opinione largamente condivisa e, come si vedrà in questo contributo, del tutto giustificata. Più problematica è però la conseguenza che si trae talvolta da simili considerazioni: *poiché* il neoplatonismo greco fu una corrente filosofica generalmente orientata verso la metafisica, si ritiene che i Neoplatonici si interessarono scarsamente del mondo naturale e non elaborarono idee filosoficamente rilevanti per la comprensione di esso. Anche se non enunciata in modo così drastico, una simile conclusione è sottesa a molte autorevoli presentazioni della filosofia tardoantica.

È opportuno considerare qualche esempio. Nella sua classica monografia sulla filosofia di Plotino, Emile Bréhier evita espressamente di trattare (se non in un'appendice) le teorie plotiniane sui corpi e la natura. Quando delinea il programma della sua esposizione, egli afferma: «Noi ci fermiamo là dove “si fermano le cose divine”, ossia l'anima, al di sotto della quale non c'è più altro se non il disordine e la bruttura della materia»<sup>4</sup>. Una simile omissione è, a prima vista giustificata. Bréhier si riferisce infatti a una celebre affermazione di Plotino (*Enn.* V 1 [10], 7. 49), secondo cui le realtà divine arrivano fino all'anima: ciò che ha luogo al di sotto dell'anima del mondo si svolge al di fuori delle realtà divine, ossia al di là di ciò che può ragionevolmente essere considerato come il nucleo centrale del pensiero di Plotino. D'altra parte, come vedremo tra poco, sarebbe fuorviante pensare che l'interesse del pensiero plotiniano si fermi alle soglie del mondo fisico: le analisi dedicate ai corpi, ai loro principi, al tipo di causalità che li caratterizza sono invece da annoverare tra i vertici filosofici delle *Enneadi*. Un secondo esempio è dato dal libro di Heinrich Dörrie *Porphyrios Symmikta Zetemata*, a tutt'oggi uno dei lavori di riferimento sulla filosofia di Porfirio (allievo di Plotino ed editore delle *Enneadi*, oltre che polemista anticristiano). Porfirio assegna un ruolo molto importante alla nozione di “incorporeo”, di cui egli distingue due significati principali che includono sia le realtà incorporee fisiche e immanenti ai corpi (ad esempio la forma, il tempo, il luogo e la stessa materia se vista in astrazione dal corpo concreto composto di materia e forma: cfr. *Sent.* 42, p. 53, 6 ss. Lamberz), sia le realtà incorporee auto-sussistenti e separate dai corpi (ossia i principi metafisici come l'anima). Porfirio include nella sua classificazione *tanto* gli incorporei immanenti *quanto* quelli trascendenti, e sviluppa alcune considerazioni molto interessanti sul primo tipo di incorporei, chiarendone la natura e la funzione per la spiegazione del mondo fisico<sup>5</sup>. Sebbene Dörrie conoscesse

---

<sup>3</sup> Cfr. R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, pp. 177-179.

<sup>4</sup> E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Boivin, Paris 1928 (più volte ristampato presso Vrin, Paris), p. V.

<sup>5</sup> Cfr. R. Chiaradonna, *Porphyry's views on the immanent incorporeals*, in G. Karamanolis-A. Sheppard (eds.), *Studies on Porphyry*, Institute of Classical Studies, London 2007, pp. 35-49.

come pochi altri le opere superstiti di Porfirio, il suo pregiudizio teologizzante gli impedisce di cogliere la portata delle tesi porfiriane: secondo l'illustre studioso, infatti, le qualità incorporee immanenti non hanno «nessun interesse ontologico» per Plotino e Porfirio<sup>6</sup>. Così come si è notato per Bréhier, le conclusioni di Dörrie non sono infondate, ma sono parziali: è indubbio che per Porfirio sono gli incorporei metafisici ad avere il maggior rango ontologico. D'altronde, se veramente le qualità fisiche non avessero avuto nessun interesse per Porfirio, non si capirebbe perché egli dedicò tanti sforzi alla discussione di esse.

Gli studi di Bréhier e Dörrie sono ormai datati; molte delle loro conclusioni sono state riviste. D'altra parte, la tendenza a ridurre al minimo il significato della filosofia naturale del neoplatonismo greco resta persistente, soprattutto nelle trattazioni divulgative e manualistiche. Se il neoplatonismo merita di essere preso in esame, la motivazione non sembra certo essere costituita dall'analisi della realtà fisica: altre e più note ragioni sono generalmente addotte (le idee mistiche e religiose, la concezione dell'anima e del suo destino, etc.). Alcune considerazioni generali possono tuttavia essere fatte valere rispetto a opinioni siffatte. In primo luogo, c'è una constatazione meramente fattuale: se i Neoplatonici non ebbero interesse per la fisica, è lecito chiedersi perché mai dedicarono così tanto tempo ed energia all'analisi filosofica del mondo naturale. Consideriamo ancora una volta alcuni esempi. I trattati di Plotino sono organizzati da Porfirio in sei gruppi di nove trattati ciascuno (le *Enneadi*), preceduti da una biografia di Plotino che include il catalogo ragionato delle sue opere. Quando Porfirio, nello scritto introduttivo, spiega le ragioni della sua scelta editoriale, afferma che un'intera enneade, la seconda, raccoglie i trattati di Plotino sulla fisica (cfr. *Vit. Plot.* 24, 37). Questo semplice fatto suggerisce che la fisica non avesse per Plotino un'importanza marginale. D'altronde, la presenza della filosofia naturale nelle *Enneadi* è molto più pervasiva di quanto non emerga dalla sistemazione di Porfirio: estese discussioni sulla materia, la natura, il movimento fisico e i corpi si trovano in tutto il *corpus* enneadico, dalla prima *Enneade* (si veda in particolare la celebre trattazione della materia in I 8 [51]) fino alla sesta (si veda la discussione della sostanza e del movimento fisici nei trattati VI 1-3 [42-44] *Sui generi dell'essere*). Porfirio, a sua volta, commentò estesamente i due testi fondatori della filosofia naturale antica, ossia la *Fisica* di Aristotele e il *Timeo* di Platone<sup>7</sup>. Sebbene larga parte delle opere porfiriane sia andata perduta, quelle che sopravvivono (interamente o in modo frammentario) contengono estese e importanti discussioni sulla struttura e i principi delle realtà fisiche. Tra gli autori più tardi, il commento di Proclo al *Timeo* e i commenti neoplatonici alle opere naturali di Aristotele (tra i quali va almeno segnalata l'opera

---

<sup>6</sup> Cfr. H. Dörrie, *Porphyrios Symmikta Zetemata. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, München 1959, p. 183.

<sup>7</sup> Cfr. F. Romano, *Porfirio e la fisica aristotelica*, Cuccin, Catania 1985; A.R. Sodano, *In Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta*, Istituto della stampa, Napoli 1964.

superstite in assoluto più estesa della filosofia antica, ossia il commento di Simplicio alla *Fisica*) forniscono basi sufficienti per affermare che la fisica fu tutto fuorché un'area marginale di interesse per il neoplatonismo greco.

A queste constatazioni “materiali” se ne aggiungono altre più strettamente filosofiche. In effetti, l'idea convenzionale secondo cui i Neoplatonici non ebbero interesse per la fisica si basa su un mero *non sequitur*: essi furono interessanti alla metafisica e alla teologia; dunque, si può concludere, lasciarono da parte la fisica. In realtà, una simile conclusione può facilmente essere rovesciata. Un filosofo orientato metafisicamente non deve infatti necessariamente trascurare la fisica: si può anzi supporre che egli farà del suo meglio per mostrare come una discussione soddisfacente del mondo naturale e delle sue cause può essere elaborata solo facendo riferimento a entità metafisiche. La metafisica, insomma, può funzionare (così come di fatto funzionò nel neoplatonismo) come una risorsa importante proprio in vista dell'analisi e della comprensione filosofica del mondo naturale. Le riflessioni dei Neoplatonici sulla causalità, sullo spazio e il movimento forniscono ampia conferma in favore di simili conclusioni.

In effetti, le ricerche specialistiche degli ultimi venticinque anni hanno dato sempre maggior risalto alla filosofia naturale del neoplatonismo. A questo riguardo, meritano una speciale menzione i lavori di Richard Sorabji, che ha forse contribuito più di ogni altro a questo ambito di studio. Due aspetti della sua opera meritano di essere segnalati anche a un pubblico più vasto rispetto a quello degli addetti ai lavori. In primo luogo, Sorabji ha dedicato un insieme di studi pionieristici alle teorie fisiche dell'antichità (alle teorie del tempo, dello spazio, della materia e del movimento), nei quali il pensiero tardoantico non è né trascurato né trattato in isolamento, ma è considerato come parte integrante della filosofia della natura antica<sup>8</sup>. Egli ha anche messo in piena luce l'importantissima eredità storica della filosofia naturale tardoantica, tanto nelle tradizioni di pensiero orientali (ebraica e islamica in particolare) quanto nella tradizione latina. Infine, spetta a Sorabji aver diretto in modo decisivo l'attenzione degli studiosi verso i commenti neoplatonici di Aristotele, mostrando la loro importanza non solo (come si riteneva tradizionalmente) in vista della comprensione e della ricostruzione del testo aristotelico, ma in quanto opere filosofiche autonome, nelle quali il pensiero aristotelico viene interpretato e chiarito, ma anche trasformato e adattato a esigenze filosofiche profondamente diverse<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Si vedano in particolare R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, London 1982 e *Matter, Space & Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Duckworth, London 1988.

<sup>9</sup> Cfr. R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, Cornell University Press, London 1990; Id., *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD*, 3 voll., 1: *Psychology (with Ethics and Religion)*; 2: *Physics*; 3: *Logic and Metaphysics*, Duckworth, London 2004. Da oltre venti anni, Sorabji coordina il progetto di una traduzione inglese annotata integrale di tutti i commenti antichi di Aristotele presso l'editore Duckworth, London (“The Ancient Commentators on Aristotle”).

La filosofia neoplatonica della natura è dunque ormai un terreno di ricerca almeno in parte dissodato<sup>10</sup>, ma molto resta da fare per pervenire a una piena comprensione di questi aspetti della tradizione antica secondo una giusta prospettiva, che ne metta in risalto il rilievo speculativo e il significato storico, senza però ricorrere a indebite modernizzazioni. A questo riguardo è opportuno spiegare brevemente il titolo scelto per il presente contributo, nel quale si affiancano le espressioni “fisica” e “filosofia della natura”. In linea generale, “fisica” può rinviare alla mera “comprensione della natura”<sup>11</sup>, mentre “filosofia della natura” allude al posto che la comprensione del mondo fisico occupa in una concezione filosofica più vasta, che include, tra le altre cose, la metafisica, la teologia e la dottrina dell’anima. Come si cercherà di mostrare discutendo alcuni esempi, le due prospettive non sono in nessun modo disgiungibili nel neoplatonismo: da un lato, la comprensione filosofica del mondo fisico è parte integrante della tradizione neoplatonica in tutte le sue varietà da Plotino agli ultimi Neoplatonici del VI secolo; dall’altro, la comprensione della natura non può essere separata dagli elementi centrali della filosofia neoplatonica (ad esempio l’ontologia e la dottrina delle cause).

## 2. Le fonti della fisica neoplatonica: Platone e Aristotele

Il semplice fatto che tutti i filosofi neoplatonici a partire da Porfirio furono anche dei commentatori delle opere aristoteliche merita qualche considerazione supplementare, al fine di liberare il campo, anche in questo caso, da pregiudizi persistenti. In effetti, “aristotelismo” e “platonismo” sono ancora oggi spesso concepiti come categorie storiche alternative: si ritiene che i “Platonici”, dall’antichità in poi, si opposero drasticamente ad Aristotele e ai suoi seguaci. Se si considera il neoplatonismo, si può apprezzare quanto siffatte semplificazioni siano storicamente fuorvianti. In realtà, da Porfirio in poi tutti i filosofi neoplatonici furono (pur con sfumature diverse da caso a caso) convinti che vi fosse una sostanziale *armonia* tra Platone e Aristotele, tanto che lo studio delle opere aristoteliche diventò parte del *curriculum* di studi platonico<sup>12</sup>. Da qui l’importanza, tanto quan-

---

<sup>10</sup> Rinvio a due recenti raccolte di studi: M. Wagner (ed.), *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus’ Enneads*, SUNY Press, Albany NY 2002 e R. Chiaradonna-F. Trabattoni (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Brill, Leiden 2009.

<sup>11</sup> Uso il termine “comprensione” e non quello di “scienza” per tenere ben distinta la fisica antica rispetto alla moderna fisica sperimentale e quantitativa. Ciò non toglie che anche nell’antichità, e in particolare nella tradizione aristotelica, la fisica fosse considerata come una “scienza” (*epistêmê*: si veda in particolare Aristot., *Metaph.*, VI 1).

<sup>12</sup> Si veda in proposito C. D’Ancona, *Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea*, «Adamantius», 11 (2005), pp. 9-38. Su Porfirio e Aristotele, cfr. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 243-330.

titativa quanto qualitativa, dei commenti neoplatonici di Aristotele, che costituiscono il *corpus* filosofico più ampio che ci è pervenuto dall'antichità. Elaborare un'interpretazione dei trattati aristotelici era parte integrante del progetto proprio dei Neoplatonici e, come già si è accennato, la loro immagine profondamente trasformata del pensiero aristotelico influi in modo notevole sulle tradizioni successive.

Testo di riferimento per l'interpretazione del mondo naturale fu il *Timeo* di Platone che costituisce la fonte più importante per la filosofia neoplatonica della natura. Ciò non è affatto sorprendente e, per cogliere l'enorme importanza storica che questo dialogo ebbe nella tradizione posteriore, è sufficiente consultare il commento di Proclo, magistralmente tradotto e annotato da André Jean Festugière circa quarant'anni fa, che è per alcuni aspetti una vera *summa* dell'esegesi antica del *Timeo*<sup>13</sup>. Alcune delle dottrine esposte in questo dialogo costituiscono il quadro teorico di riferimento per i Neoplatonici: è sufficiente richiamare la dicotomia tra mondo dell'essere e mondo del divenire, la concezione del demiurgo e dell'anima del mondo, la sezione sull'eternità e il tempo, quella sul ricettacolo e le immagini delle Forme, la concezione finalistica del cosmo, etc. L'autorità di Platone non è però isolata: come si è appena notato, Aristotele ebbe un ruolo importante quasi quanto quello di Platone e l'influenza dei suoi trattati naturali sui filosofi tardoantichi è cospicua.

Il caso di Plotino è, in questo senso, molto interessante. La sua concezione del mondo fisico è largamente debitrice verso dialoghi platonici come il *Timeo* e il *Fedro*, riferimenti ai quali si trovano praticamente in ogni scritto eneadico. D'altra parte, i concetti e le argomentazioni usati da Plotino sono desunti non solo dal Platone, ma anche (e soprattutto) da Aristotele (in particolare dalla *Fisica*, dalla *Metafisica* e dal *De anima*). Ad esempio, il retroterra pitagorico e matematico del *Timeo* (la struttura matematica dell'anima del mondo, la dottrina dei poliedri regolari) non svolge nessun ruolo nella concezione del mondo fisico elaborata da Plotino, dove hanno invece un'importanza centrale dottrine di provenienza aristotelica come quelle della materia e della forma, dell'atto e della potenza. Tuttavia, sarebbe sbagliato anche ritenere che Plotino integri senza qualificazione i concetti tratti da Aristotele nella sua concezione della realtà. In realtà, pur facendo larghissimo uso di "materiale" dottrinale aristotelico, Plotino mantiene un atteggiamento *critico* rispetto ad Aristotele; molte delle sue argomentazioni sono infatti volte a dimostrare la necessità di ammettere principi "platonici" mediante la discussione dialettica delle tesi di Aristotele e delle difficoltà che esse comportano<sup>14</sup>. Come vedremo tra poco, concetti e nozioni aristotelici sono spesso usati da Plotino per sviluppare teorie molto diverse da quelle che erano originariamente destinati a esprimere. Si ha dunque una complessa interazione di elementi tratti da Platone e da Aristotele, usati all'interno di un progetto filosofico originale e unita-

---

<sup>13</sup> Cfr. A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, 5 voll., Vrin, Paris 1966-1968.

<sup>14</sup> Sull'atteggiamento di Plotino verso Aristotele cfr. R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002.



rio. Nei Neoplatonici posteriori, a partire da Porfirio, l'atteggiamento verso Aristotele cambia: mentre Plotino elabora il proprio platonismo attraverso una serrata discussione critica di Aristotele, da Porfirio in poi tutti i Neoplatonici ritengono – come si è già osservato – che vi sia una sostanziale (anche se non completa) armonia tra Platone e Aristotele. Ciò determina un uso ancor più notevole delle dottrine fisiche di Aristotele, che sono integrate, con alcune modifiche, dentro il *corpus* dottrinale stesso del platonismo.

### 3. L'analisi del movimento naturale in Plotino

Alcune considerazioni sulla concezione del movimento fisico nel neoplatonismo permetteranno di chiarire le notazioni generali ora proposte. Nella prima parte del trattato tripartito *Sui generi dell'essere* (VI 1 [42], 15 ss.) Plotino elabora una lunga discussione critica della definizione aristotelica del movimento (*Phys.* III 2, 201 b 31-32) come «attività incompleta» (*energeia atelês*)<sup>15</sup>. Scopo di Plotino è mostrare che il movimento naturale non è incompleto e rivolto ad altro (ossia verso il fine a cui tende e nel quale esso si esaurisce in quanto movimento). Come egli afferma in VI 1 [42] 16. 5, «“incompleto” è detto del movimento, non perché esso non sia neppure un'attività». Il carattere incompleto del movimento, teorizzato da Aristotele, se compreso correttamente non implica dunque che il moto naturale non sia un'attività completa. Piuttosto, come osserva Plotino il movimento «è completamente atto, ma possiede l'essere “ancora e poi ancora”, non per pervenire all'atto – lo è già –, ma per realizzare qualcosa di diverso e posteriore a sé. E, in quel momento, non è il movimento che è portato a compimento, ma la cosa a cui esso mirava» (VI 1 [42], 16. 5-9).

Attraverso la discussione critica della definizione di Aristotele, Plotino perviene a distinguere due livelli nella costituzione del movimento, livelli che Aristotele ha, a suo parere, indebitamente confuso. Si tratta (a) del movimento in quanto *causa* dei processi che si manifestano nel mondo empirico; (b) del movimento in quanto effetto di questa causa, distinto e posteriore a essa. Se si vuol mantenere la definizione del movimento come “attività incompleta”, è necessario dissociare i due elementi della definizione distinguendo ciò che, nel movimento, è attività da ciò che è incompleto. La nozione di “attività” si riferisce al primo dei due livelli – quello del movimento causale e produttivo di un effetto posteriore a sé –, mentre la nozione di “incompletezza” si riferisce al secondo livello – quello del movimento causato ed empirico, diretto verso un fine esterno. In una prospettiva più generale, Plotino si distanzia dall'analisi di Aristotele poiché separa nettamente,

---

<sup>15</sup> Maggiori dettagli in R. Chiaradonna, *Energeia et Kinêsis chez Plotin et Aristote* (Enn., VI 1, [42], 16. 4-19), in M. Crubellier-D. Lefebvre-P.-M. Morel, A. Jaulin (éds.), *Dynamis: Autour de la puissance chez Aristote*, Peeters, Leuven 2008, pp. 471-491.

nell'analisi del movimento (e, in generale, nell'analisi del mondo naturale), il piano delle cause e il piano degli effetti che dipendono da esse. Il movimento come attività completa deve essere accuratamente distinto dalla manifestazione concreta e fattuale del cambiamento. È solo l'effetto del movimento causale che si compie in un tempo e in un'estensione determinati (VI 1 [42], 16. 9-10).

Per spiegare questa concezione, Plotino fa uso ancora una volta di un esempio aristotelico che egli deforma al fine di esprimere una dottrina diversa. Quello del "cammino" (*badisis*) è in effetti l'esempio canonico usato da Aristotele per indicare un movimento incompleto e diretto verso un fine esteriore (cf. Aristot., *Metaph.* IX 6, 1048b 30-31; *Eth. Nic.* X 3, 1174a 29 ss.). Plotino riprende questo esempio per distinguere due livelli: in quanto attività del camminare, la *badisis* è un movimento completo e non ha alcun bisogno di essere completata; in quanto tragitto esteso, invece, essa è completata in uno spazio e in un tempo determinati, ma questo cammino quantitativo e diretto verso un fine esteriore è soltanto l'effetto secondario dell'attività completa del movimento: «Per esempio, il cammino era cammino fin dall'inizio. Ma, se si doveva percorrere uno stadio, e non si è ancora pervenuti a percorrerlo, ciò che resta non appartiene né al cammino né al movimento, ma al cammino di una certa quantità. Ma era già un cammino, qualsiasi fosse la sua estensione, e già movimento» (VI 1 [42], 16. 9-13).

Sono distinti in questo passo (1) il percorso quantitativo ed esteso effettuato dall'oggetto in movimento (ad esempio il percorso di uno stadio: cfr. *Eth. Nic.* X 3, 1174a 33) (2) l'attività completa e causale che produce il movimento empirico ed esteso. L'attività costitutiva del movimento è completa qualunque sia l'estensione del cammino effettuato da questa attività. In questo contesto Plotino si appropria di un'altra formula aristotelica modificandone ancora una volta il significato. In *Fisica* VI Aristotele discute il problema dell'inizio del movimento: il movimento è infatti un continuo e ha luogo nel tempo; per questa ragione, secondo Aristotele, non è possibile stabilire il momento iniziale del movimento: «È necessario che tutto ciò che si muove si sia già mosso prima» (*Phys.* VI, 236 b 33-34). Plotino riprende questa formula, ma la applica alle proprie tesi sullo statuto del movimento fisico: «colui che si muove, infatti, si è già mosso e colui che taglia ha già tagliato» (VI 1 [42], 16. 13-14). In questo modo la nozione aristotelica è usata per esprimere non l'impossibilità di stabilire il momento iniziale nel continuo del movimento, ma la natura del movimento in quanto tale, una natura in sé completa e indipendente dall'estensione del processo effettuato sul piano empirico.

È ora possibile trarre qualche conclusione. Nel confrontarsi con le tesi della *Fisica* di Aristotele, Plotino mira a tenere ben distinti dei piani che, a suo parere, restano indebitamente livellati nella concezione aristotelica. Per comprendere i fenomeni naturali, è indispensabile situare le loro cause su un livello diverso, che non deve essere confuso con quello delle realtà estese, empiriche e quantitative. Si può vedere in questa strategia un esempio della situazione descritta sopra circa il ruolo della metafisica nel neoplatoni-

smo. Sicuramente quella di Plotino è una tesi fortemente caratterizzata in senso *metafisico* (poiché egli si propone di mostrare che l'analisi corretta di fenomeni empirici rinvia all'azione di cause extra-empiriche). D'altra parte, ciò non implica affatto un mero disinteresse per l'analisi dei fenomeni naturali; piuttosto, Plotino si propone di mostrare che l'analisi dei processi empirici, se condotta correttamente, conduce a postulare l'azione di cause *metafisiche*.

Per quanto concerne l'analisi del movimento, le conseguenze di questa impostazione sono estremamente interessanti. In uno studio famoso, Jules Vuillemin ha paragonato i principi della filosofia della natura in Platone e in Aristotele sostenendo che: «... ci sono importanti differenze tra le teorie del movimento di Platone e di Aristotele. Lo spiritualismo dissocia la dinamica dalla cinematica, mentre l'ilemorfismo finisce per subordinare tutte le manifestazioni dinamiche alla cinematica»<sup>16</sup>. Si può sviluppare questa caratterizzazione sintetica affermando che Plotino intende dimostrare come la separazione della dinamica dalla cinematica sia l'unica soluzione possibile alle aporie suscitate da un dottrina, quella aristotelica, nella quale le manifestazioni dinamiche sono indebitamente subordinate alla cinematica. Come potrebbe rivelare un esame particolareggiato dei testi, infatti, Plotino non si limita a difendere delle tesi anti-aristoteliche sul movimento naturale. La sua strategia mira piuttosto a dimostrare che la posizione aristotelica stessa pone delle difficoltà per uscire dalle quali è necessario superare il quadro filosofico stabilito da Aristotele ponendo delle distinzioni che oltrepassano la sua fisica.

Altrove Plotino spiega che il movimento reale e spontaneo, causa del movimento corporeo derivato ed esteso, va posto nell'anima, il principio metafisico responsabile della formazione dei corpi e dei processi che hanno luogo sul piano empirico. L'anima è il principio dinamico del mondo naturale; essa è la sostanza incorporea che, attraverso la sua causalità, imprime il movimento nei corpi<sup>17</sup>. La separazione plotiniana tra dinamica e cinematica si fonda così su un'ontologia che situa i veri principi del mondo dei corpi in sostanze incorporee ed extra-empiriche. In III 6 [26], 4 l'attività spontanea e autosussistente dell'anima è chiaramente distinta dal movimento che essa genera nel corpo attraverso la sua sola presenza: «Ma questa parte dell'anima che è passiva non è un corpo, ma una certa forma. [...] Bisogna dunque che la natura della forma sia un'attività e produca attraverso la sua presenza, come se un'armonia mettesse da se stessa in movimento le corde» (III 6 [26], 4.30-43)<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> J. Vuillemin, *The Systems of Plato and Aristotles Compared as to their Contributions to Physics*, in B. Skyrms-W. Spohn-B.C. van Frassen (eds), *Existence and Explanation. Essays Presented in Honour of Karel Lambert*, Kluwer, Dordrecht-Boston 1991, pp. 197-206, cit. p. 201.

<sup>17</sup> Cfr. D.J. O'Meara, *Plotinus on How Soul Acts on Body*, in Id. (ed.), *Platonic Investigations*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1985, pp. 247-262.

<sup>18</sup> Su questo passo di veda D.J. O'Meara, *Plotinus on How Soul Acts on Body*, cit., p. 255 ss. Cfr. anche IV 3 [27], 10. 20-22, e, sull'opposizione tra il movimento dell'anima e il movimento secondario dei corpi, III 7 [45], 13. 30 ss.

In tal modo, Plotino fa propria la dottrina canonica in ambito platonico circa la natura automotrice dell'anima e la causalità che essa esercita sul corpo, dottrina che trae origine dai dialoghi di Platone e, in particolare, dal *Fedro* (245c-246a) e dal X libro delle *Leggi* (894b ss.). È sicuramente questa dottrina che costituisce il retroterra filosofico della sua discussione della *Fisica* di Aristotele. D'altra parte, è interessante che, nella discussione particolareggiata del movimento naturale in VI 1 [42], Plotino non faccia esplicito riferimento a principi dottrinali platonici, che sono invece, per così dire, introdotti in trasparenza, mediante la discussione critica interna delle tesi di Aristotele. Si trova qui ulteriore conferma di ciò che è prima stato osservato circa il carattere peculiare del "platonismo" di Plotino. Se è vero, infatti, che le tesi generali di questo filosofo sono ispirate a Platone, è però altresì vero che i concetti e le nozioni di cui egli si serve per argomentare sono per lo più desunti da Aristotele, del quale Plotino – diversamente dai Platonici anteriori a lui – conosce molto dettagliatamente il *corpus* dei trattati di scuola. L'uso di Aristotele in Plotino non è tuttavia volto, come sarà a partire da Porfirio, a dimostrare che vi è un'armonia tra le tesi di Aristotele e quelle di Platone. Plotino ritiene invece che la discussione critica delle tesi aristoteliche sia una via privilegiata per dimostrare la validità di assunti platonici sull'ontologia e la causalità.

#### 4. Dopo Plotino: l'integrazione della dottrina del movimento aristotelica nel platonismo

Per ragioni che restano ancora in parte da chiarire, Porfirio si distaccò dal suo maestro e ritenne che le dottrine di Platone e quelle di Aristotele fossero, almeno in parte, perfettamente compatibili. Inoltre, Porfirio fu il primo Platonico a commentare i trattati di Aristotele<sup>19</sup>. Sebbene vi furono accenti molto diversi da caso a caso, la svolta impressa da Porfirio ebbe conseguenze decisive sulla tradizione posteriore e l'originale discussione critica di Aristotele elaborata da Plotino non trova una reale prosecuzione. Non è dunque sorprendente che anche le sue argomentazioni dirette contro la dottrina aristotelica del movimento furono respinte dai Neoplatonici più tardi.

Nel commento delle *Categorie*, Simplicio trasmette alcuni interessanti argomenti polemici rivolti da Giamblico contro Plotino a difesa della definizione del movimento come "atto incompleto"<sup>20</sup>. In effetti, diversamente da Plotino Giamblico riafferma il carattere incompleto del movimento, che impedisce di considerarlo come un'attività completa (cfr. *Simpl. In Cat.* 304, 2-6). L'essere "incompleta" non è una qualificazione che si aggiunge

---

<sup>19</sup> Cfr. G. Karamanolis, *Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle*, in P. Adamson-H. Baltussen-M. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, 1, Institute of Classical Studies, London 2004, pp. 97-120.

<sup>20</sup> Maggiori dettagli sulla polemica di Giamblico in D.P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et Porphyre. Quatre études*, Vrin, Paris 1999, pp.101-125.

all'attività propria del movimento; l'attività del movimento è incompleta proprio perché si risolve nel tendere verso un fine estrinseco. Non è dunque possibile separare, nell'analisi del moto naturale, ciò che è attività da ciò che è incompleto: il movimento è incompleto *esattamente in quanto movimento* e, per questa ragione, non può in alcun modo essere considerato come un'attività a sé stante; le distinzioni introdotte da Plotino vanno respinte. Che Giamblico difenda la validità della definizione della *Fisica* non deve d'altronde condurre a pensare che egli si limiti ad aderire alle tesi di Aristotele. È più plausibile pensare che egli facesse propria una posizione ben attestata in autori posteriori come Proclo e Simplicio, secondo la quale l'analisi aristotelica è assunta come valida nel mondo fisico, ma a essa va *aggiunta*, come se fosse una naturale integrazione, la dottrina platonica del movimento intelligibile. In questa prospettiva si rivela molto interessante la dottrina del movimento naturale in Proclo, nella quale interagiscono, non senza notevoli problemi e tensioni concettuali, elementi aristotelici ed elementi platonici. In uno studio recente Jan Opsomer ha proposto una lettura parallela di passi tratti dall'*Elementatio Physica* di Proclo, dal commento a Euclide e dal commento al *Timeo*<sup>21</sup>. Ne emerge un quadro molto interessante. Proclo, infatti, combina gli argomenti di Aristotele e quelli di Platone in favore dell'esistenza di una causa prima del movimento; adotta il concetto platonico di movimento spirituale e accetta la cinematica aristotelica come un'analisi delle condizioni del movimento *fisico*.

Naturalmente, un simile progetto comporta alcune inevitabili difficoltà. Ad esempio, è difficile combinare gli argomenti aristotelici in favore di una prima causa del movimento con quelli di Platone; inoltre, lo stesso concetto di "movimento spirituale" non è privo di difficoltà, soprattutto in virtù dell'applicazione ad esso di nozioni come la continuità o la divisibilità. In ogni caso, è importante segnalare la diversità della posizione di Proclo rispetto a quella di Plotino, il quale non limita la validità della cinematica di Aristotele all'analisi del mondo materiale, ma ritiene insufficienti le tesi aristoteliche per la comprensione stessa del mondo dei corpi e, analizzando le difficoltà che esse comportano, difende le ragioni di un'analisi "platonica" delle cause del movimento. Nell'elaborare la sua teoria del moto naturale, Plotino giunge a postulare l'esistenza di una forza motrice distinta dal movimento esteso nello spazio che essa genera (cfr. VI 3 [44], 23). È molto interessante notare il parallelo tra questa tesi e la dinamica elaborata da Giovanni Filopono nel VI secolo d.C., anche in questo caso in opposizione rispetto ad Aristotele. La teoria della forza impartita (*impetus*) sviluppata da Filopono costituisce uno degli aspetti più celebri e fortunati della fisica tardoantica e il parallelo con Plotino permette di apprezzare pienamente il retroterra neoplatonico di questa concezione<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. J. Opsomer, *The Integration of Aristotelian Physics in a Neoplatonic Context: Proclus on Movers and Divisibility*, in R. Chiaradonna-F. Trabattori (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, cit., pp. 189-229.

<sup>22</sup> Maggiori dettagli in R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia*, cit., pp. 212-213 n. 98.

## 5. Conclusioni

Si è scelto di esporre brevemente alcuni aspetti della dottrina neoplatonica del movimento perché si tratta di un tema centrale, nel quale gli aspetti generali della riflessione sul mondo fisico sono esemplificati in modo particolarmente chiaro. In conclusione di questa presentazione sintetica, vanno sollevate due questioni. In primo luogo, è lecito chiedersi quale sia il grado di coerenza e unitarietà delle varie concezioni neoplatoniche della realtà fisica. Secondariamente, ci si può domandare se le concezioni generali dei Neoplatonici siano state, almeno in linea di principio, capaci di fornire spiegazioni razionali dei processi naturali nella loro complessità.

Alla prima domanda è possibile fornire una risposta affermativa. Pur nella loro diversità, sulla quale si è a più riprese insistito, le varie concezioni neoplatoniche della realtà fisica poggiano su alcuni elementi comuni costanti e ben identificabili. Sono simili caratteri che permettono di parlare di una “filosofia nella natura” neoplatonica, poiché costituiscono una griglia concettuale all’interno della quale si collocano le diverse posizioni dei singoli autori. Alla luce di quanto si è osservato sinora, si può affermare che l’aspetto dominante della filosofia naturale tardo-antica è il suo carattere spiccatamente *metafisico*. La fisica, se ben compresa, non è per i Neoplatonici altro che una parte della metafisica e la comprensione della natura fa parte integrante del loro generale modo di concepire la realtà. La cosmologia, la teoria del fato e della provvidenza, l’analisi del movimento, quella della conoscenza, sono tutte integrate all’interno di una cornice dottrinale solidamente ancorata alla metafisica e all’ontologia. Evidentemente, questa posizione non era senza precedenti; ciò che distingue il neoplatonismo è l’ampiezza e la coerenza con le quali essa è perseguita. Fino a tutto il II secolo d.C., ad esempio, l’eredità della filosofia ellenistica è ancora viva; cosmologia ed epistemologia mantengono una certa indipendenza dalla metafisica e dall’ontologia (a dimostrarlo stanno autori come Attico o Galeno). La situazione cambia piuttosto rapidamente nel III secolo d.C., quando la filosofia diventa, per così dire, centrata sulla metafisica<sup>23</sup>. Da questo punto di vista, la valutazione convenzionale della filosofia tardoantica è perfettamente corretta: il neoplatonismo è principalmente, quanto nessun’altra corrente di pensiero antica, una tradizione *metafisica*. Tuttavia, va aggiunta una cruciale qualificazione: la metafisica non soppresse gli altri aspetti della filosofia, ma agì piuttosto come un principio unificante, come una chiave per interpretare la fisica, la psicologia, l’etica, etc. Di conseguenza, non sarebbe sbagliato parlare, per il neoplatonismo, di una “metafisica della natura”, di una “metafisica del fato e della provvidenza”, di una “metafisica della conoscenza e della scienza” e persino di una “metafisica dell’etica”. All’in-

---

<sup>23</sup> Sulla svolta nella filosofia antica rappresentata dal III secolo d.C. si veda M. Frede, *Epilogue*, in K.A. Algra-J. Barnes-J. Mansfeld-M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 771-797, partic. pp. 793-797.

terno di questo generale atteggiamento comune, ogni filosofo neoplatonico sviluppò le proprie concezioni che, come si è appena visto sinteticamente a proposito del movimento naturale, potevano essere fortemente diverse da quelle dei suoi “colleghi”.

La seconda questione sollevata riguarda la capacità della riflessione neoplatonica di fornire ipotesi e spiegazioni efficaci dei fenomeni del mondo fisico. La risposta a una simile domanda è complessa. Sarebbe ovviamente del tutto fuorviante esaminare le antiche riflessioni filosofiche sulla natura come se precorressero i metodi e le scoperte moderne. La filosofia naturale del neoplatonismo deve essere piuttosto interpretata e compresa nei termini a essa propri, paragonandola alle altre teorie antiche. Anche secondo questa prospettiva, è comunque inevitabile pervenire alla conclusione che i Neoplatonici fossero a loro agio più con concetti generali che con l'analisi dettagliata del mondo naturale. Da questo punto di vista, può essere interessante soffermarsi brevemente sulla ricezione di Galeno tra i filosofi tardoantichi. In effetti, l'opera di Galeno *Sulla dimostrazione*, ora perduta, ebbe una significativa postérité tra gli autori più tardi: se ne trovano parafrasi e citazioni in Nemesio di Emesa, Temistio, Simplicio, Filopono; alcuni argomenti di Plotino sulla definizione del tempo trovano interessanti paralleli nei frammenti conservati del *De demonstratione*, e non è impossibile pensare che Plotino avesse Galeno tra le sue fonti<sup>24</sup>.

Galeno concepisce la filosofia, e in particolare la logica, come una sorta di metodologia scientifica: da qui il suo interesse per le questioni di logica ed epistemologia, ma anche il suo disinteresse per le questioni metafisiche. È notevole che le discussioni più tarde dell'opera di Galeno ne perdano completamente di vista il progetto distintivo: i riferimenti (impliciti o espliciti) al *De demonstratione* da parte degli autori posteriori presuppongono infatti un quadro concettuale ben diverso, fondato sulla priorità della metafisica. Ad esempio, tanto Plotino quanto Galeno indirizzano la medesima obiezione contro la definizione del tempo come “numero del movimento secondo il prima e il dopo” proposta da Aristotele nel IV libro della *Fisica* (*Phys.* IV 11, 219b 1-2). Entrambi contestano a questa definizione di essere tautologica, poiché il “prima e il dopo” che sono assunti da Aristotele per definire il tempo vanno intesi in senso già temporale (si tratta del prima e del dopo “secondo il tempo”) (*Gal. apud Them. In Phys.* 149, 4-8 e *Simpl. In Phys.* 718, 14-18; *Plot., Enn.* III 7 [45] 9, 59-63). Il parallelo è importante, e non è affatto escluso che Plotino si ispirasse effettivamente a Galeno. Tuttavia, il senso complessivo della critica nei due autori è profondamente diverso. È verosimile che l'obiezioni di Galeno prendesse posto all'interno di una discussione dedicata alla definizione, il cui scopo era quello di mostrare che esistono realtà evidenti (tra cui il tempo) che non hanno bisogno di essere

---

<sup>24</sup> Cfr. R. Chiaradonna, *Le traité de Galien Sur la démonstration et sa postérité tardo-antique*, in R. Chiaradonna-F. Trabattani (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, cit., pp. 43-77. I frammenti e le testimonianze relativi al *De demonstratione* si trovano raccolti e commentati in I. von Müller, *Über Galens Werk vom Wissenschaftlichen Beweis*, «Abh. Bayer. Ak. d. Wiss. München», 20 (1895), pp. 403-478.

definite: il tempo è dunque, secondo Galeno, epistemicamente primitivo. Questa generale concezione va probabilmente messa in parallelo con le idee di Galeno sul ruolo della definizione e dell'evidenza nella medicina (cfr. *Diff. Puls.* VIII 698 e 764 K.). L'argomentazione di Plotino trova senso in un tutt'altro contesto filosofico, poiché essa fa parte – così come la teoria del movimento prima analizzata – di una discussione metafisica sulla concezione aristotelica del mondo naturale. Così come il movimento è ricondotto all'attività dell'anima, anche il tempo è per Plotino svincolato dal movimento fisico ed è ricondotto a principi intelligibili. Al fine di comprendere che cosa sia il «numero del movimento secondo il prima e il dopo» si deve in effetti già sapere che cosa sia il tempo in se stesso, ossia (come Plotino mostra in III 7 [45] 11) si deve rendere conto dei principi metafisici da cui esso dipende, riportandone la natura alla “vita” dell'ipostasi dell'anima. La diagnosi dell'errore di Aristotele è dunque simile in Galeno e in Plotino, ma la “terapia” è profondamente diversa.

Mentre un autore come Galeno concepisce la filosofia (e specialmente la logica) come uno strumento per la comprensione della natura, gli autori più tardi desumono direttamente la loro comprensione della natura dai propri principi metafisici. L'ordine di priorità è rovesciato. Inoltre, l'assioma neoplatonico secondo cui le vere cause sono immateriali e intelligibili poteva facilmente condurre a una ridefinizione complessiva dei processi naturali in termini di schemi metafisici onnicomprensivi e, inevitabilmente, generici. Per questa ragione, è giusto concludere che i Neoplatonici furono interessati, più che a fornire spiegazioni razionali per i processi naturali in quanto tali, a ricondurre il mondo fisico alle sue cause intelligibili. D'altra parte, proprio questo progetto permise loro di sviluppare tesi ed argomenti estremamente interessanti sui principi e la struttura del mondo fisico, ed è in questo che va probabilmente ritrovata l'eredità più feconda e interessante della filosofia neoplatonica della natura.



# Tra Natura e Miracolo. Sulle polemiche anti-occasionalistiche di Leibniz<sup>1</sup>

Francesco Piro

## La Natura e le “nature”

La parola “natura” è una delle più equivocate dell’intero lessico filosofico. Dizionari filosofici e saggi di storia delle idee concorrono nel mostrarci che ad essa associamo una famiglia di significanti più che un concetto unitario<sup>2</sup>. Nonostante la sua ambizione di portare il linguaggio filosofico alla chiarezza e all’esattezza, Leibniz fece poco per modificare tale costitutiva polisemia. Nelle sue pagine, incontriamo la Natura come insieme delle cose create, della quale il filosofo ostenta una concezione assolutamente tecnomorfa: “artificio divino”, “grande arte”, “somma arte”. Ma vi incontriamo anche la *natura rerum*, intesa nel senso platonizzante di insieme di verità ideali che pre-esiste alla creazione del mondo e che il divino artefice deve rispettare, in quanto dipendenti dal principio di non-contraddizione<sup>3</sup>. Come se non bastasse, a fianco della “natura” come concetto olistico e sovra-individuale, troviamo le “nature” inerenti alle *singole* cose, cioè le loro essenze. E, anche in questo contesto, vi è almeno una biforcazione semantica da rilevare. Talvolta, infatti, il termine “natura” indica ciò che altrove Leibniz chiama il “concetto completo” di un individuo, cioè quel concetto attraverso il quale Dio conosce tutto ciò che avverrà a un dato individuo. Altre volte, però, a quest’uso “trascendente” del termine “natura”, se ne affianca uno più “ordinario” secondo il quale sono *naturali* gli accidenti astrattamente inferibili dalle disposizioni intrinseche di un dato ente<sup>4</sup>. Questo si-

---

<sup>1</sup> Le edizioni leibniziane usate in questo saggio sono le seguenti: G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. von der Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Darmstadt [poi Leipzig, Berlin] 1923... [sigla: A, seguito da numero di serie, di volume e pagina]; *Die philosophischen Schriften* von G. W. Leibniz, Hrsg. von C. I. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1875-90 [sigla: GP con numero di volume e di pagina]; *Textes inédits*, par G. Grua, P.U.F., Paris 1948 [sigla: Grua]; *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Utet, Torino 2000 [sigla: SF, n. di volume e di pagina]; *Dialoghi filosofici e scientifici*, a cura di F. Piro con G. Mormino e E. Pasini, Bompiani, Milano 2007 [sigla: DFS].

<sup>2</sup> Le cose non erano diverse nel XVII secolo. Goclenius ci fornisce dieci diversi significati del termine Natura che partono dal significato puramente metafisico “cuiusque entis essentia” per arrivare ai più specifici significati teologici e antropologico-morali (Rudolphus Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, Becker, Francofurti 1613, p. 739). Arriaga si limita a quattro significati: (i) Dio stesso che alcuni “barbaré” chiamano *Natura naturans*, in opposizione alla *Natura naturata*; (ii) la *essentia et quidditas rei*; (iii) la *universitas agentium creatorum*; (iv) il principio motore interno delle realtà create (*internum cuiusque rei principium*), una accezione rispecchiata nella definizione aristotelica della natura come “principio del moto e di quiete” (Roderigus de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, Borde-Arnaud, Lugduni 1669, disp. VI, sectio 1).

<sup>3</sup> Cfr. per esempio la *Confessio Philosophi* del 1672-73 (A VI 3, pp. 122-124 = DFS, 24-31).

<sup>4</sup> Tale distinzione è discussa ancora in GP IV, p. 582 e 592, in *Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain*, IV, 9 (Mugnai-Pasini, 2, p. 419) e nell’*Entretien entre Philarete et Ariste* (DFS, 358-359).

gnificato sembrerebbe un corpo estraneo rispetto alla metafisica leibniziana, ma – come vedremo – Leibniz ha delle ragioni per non rinunciarvi.

Infine, Leibniz si richiama al detto aristotelico che la natura è “principio di moto e di quiete”, ma ne fornisce una propria interpretazione, sostenendo che *kinesis* non vada tradotto come “moto”, ma piuttosto come “mutamento” (*mutatio*), e che *stasis*, più che quiete, significhi persistenza, conservazione<sup>5</sup>. Dunque la scienza naturale è per Leibniz scienza che cerca di rendere intelligibili i mutamenti e di stabilire le invarianze interne ai processi. È un’interpretazione che individua la componente anti-eleatica del discorso aristotelico e si candida implicitamente ad esserne l’erede. Ed è dunque da questo appunto filologico che dovremo partire per fare entrare in scena gli altri tasselli del discorso leibniziano sulla “natura”.

### Un occasionalismo giovanile?

Vi è stato un momento nella vita di Leibniz in cui egli non ha creduto vergognoso proclamare che l’ordine delle cose altro non è se non un perpetuo miracolo: «...veri e propri miracoli accadono quotidianamente nella natura». Così viene proclamato in un dialogo composto nell’ottobre 1676, il *Pacidius Philalethi*, uno dei più interessanti e completi tra i suoi testi “giovanili”. E questo dialogo non afferma la miracolosità degli accadimenti naturali per enfasi retorica. La sua tesi centrale è infatti costituita dall’ipotesi che ogni “moto” richiede un intervento *diretto* di Dio nella natura creata, così che il corpo venga *annichilito* in un luogo e *ricreato* in altro luogo:

Il moto, infatti, cessa completamente e non dura neppure per un tempo brevissimo, bensì ad ogni momento, essendo venuto meno, è resuscitato per opera di una causa superiore. Poiché invero Dio opera in modo perfettissimo, torna per così dire con pieni diritti l’uso dell’assioma *nulla è senza ragione*. Dio, infatti, non cambierà senza ragione le forme dei mutamenti che per un certo tratto di tempo ha dapprincipio stabilito. Da ciò segue che nella natura rimane saldo l’assioma *il moto prosegue nello stesso modo fintantoché non sopravviene un impedimento*<sup>6</sup>.

L’argomentazione che porta il “giovane” (trentenne) Leibniz a tale conclusione è complessa e non è il caso di ripeterne che le linee più generali. Il mutamento viene definito come “aggregato” di due stati di cose contraddittori tra loro (*aggregatum duorum statuum veteris et novi*), definizione dalla quale deriva che il mutamento non può essere a sua volta uno sta-

---

<sup>5</sup> *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, 1698 (GP IV, 505 = SF I, 508). Cfr. *Met.*, VI 1, 1025b19-20; *Phys.*, III, 200b 10-15.

<sup>6</sup> *Pacidius Philalethi*, 1676 (DFS, p. 499 = A VI 3, 569). La tesi del “miracolo quotidiano” è nella conclusione (DFS, 505 = A VI 3, 571).

to (cioè non può darsi uno *status mutationis*), perché altrimenti si violerebbe il principio di non-contraddizione. In secondo luogo, poiché il movimento non è che mutamento nella localizzazione spaziale di un corpo (definizione che Leibniz trae da Cartesio), nel corso del mutamento il corpo non può avere alcuno *status*, e dunque non può *essere*. Perciò, non resta che ricorrere a Dio, al quale viene affidato il ruolo di “ri-creare” il corpo ad ogni successivo istante in una nuova posizione spaziale. Beninteso, il Dio leibniziano è già un Dio saggio e si conforma al Principio di Ragion Sufficiente, ragion per cui gli individui che Egli “trans-crea” seguono sempre le leggi naturali. Tuttavia, è indecidibile a partire da questa dottrina se si possa effettivamente dire che si tratta degli *stessi* individui oppure no. Leibniz è evidentemente consapevole di questa difficoltà concernente la reidentificazione degli enti ri-creati e infatti altri manoscritti coevi tentano di sottrarre almeno le “menti” alla transcreazione<sup>7</sup>.

Quale importanza ha l’episodio del *Pacidius Philalethi* nel percorso speculativo di Leibniz? Da una parte, sembrerebbe ovvio concepirlo come una sbandata momentanea che porta il filosofo a ridosso di concezioni filosofiche che egli contesterà violentemente nella maturità. Ammettere un Dio che è il solo soggetto agente in natura comporta il rischio di intendere le creature come puri “modi” della sostanza divina. Poiché sappiamo che il Leibniz trentenne, influenzato dalle conversazioni con Tschirnhaus su Spinoza (ma anche delle sue proprie letture di testi neoplatonici ed ermetici), non riluttava di fronte a questa conclusione, non resta che vedere nel testo del 1676 un documento di questo periodo di incertezza teorica se non di prossimità a una qualche forma di “monismo”<sup>8</sup>.

Tutt’al più, dunque, si potrà attribuire all’episodio un valore, per dir così, catartico. Il filosofo parte infatti dalla sua *prima* definizione del corpo come oggetto localizzato in uno spazio assoluto e dalla conseguente definizione del moto come mutamento di posizione, per ricavarne la conclusione logica che non vi è alcun fattore di continuità dinamica che possa essere intrinseco a un corpo così definito, criticando implicitamente i propri precedenti tentativi di esprimere tale fattore di continuità (lo spostamento virtuale, il *conatus* del moto futuro) attraverso un apparato geometrico di “punti” o “indivisibili”<sup>9</sup>. Di lì a poco, egli sarebbe ap-

---

<sup>7</sup> Cfr. p. es. A VI 3, p. 494.

<sup>8</sup> I testi “monistici” del 1676 sono fondamentalmente A VI 3, p. 573, 518-19, 197. Su di essi si discute da tempo, per stabilire se essi provino un giovanile “spinozismo” di Leibniz. Cfr., per esempio, i contrapposti saggi di M. Kulstad e Stuart Brown in S. Brown (ed.), *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-1676)*, Kluwer, Dordrecht 1999; A. Blank, *Substance Monism and Substance Pluralism in Leibniz’s Metaphysical Papers 1675-1676*, «Studia Leibniziana», XXXIII/2 (2001), pp. 216-223 (contrario allo “spinozismo” giovanile); M. Stewart, *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza and the Fate of God in the Modern World*, W.W. Norton & Company, New York 2006 [tr. it.: *Il cortigiano e l’eretico. Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, a cura di F. e M.C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2007] (favorevole allo “spinozismo” giovanile); M. Laerke, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*, Honoré Champion, Paris 2008 (periodo “quasi-spinozista” nel 1676).

<sup>9</sup> Cfr. in particolare la *Theoria Motus Abstracti* del 1671 (A VI 2, pp. 264 sgg.). Cfr. P. Beeley, *Kontinuität und Mechanismus. Zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem ideengeschichtlichen Kontext*, Steiner, Stuttgart 1996, pp. 137-182 e 212-27; nonché l’introduzione a G.W. Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, ed. by R.T.W. Arthur, Yale University Press, New Haven 2001.

prodato alla sua tipica soluzione del problema, che prevede che il corpo localizzato nello spazio sia *non* un ente effimero, ma piuttosto un *fenomeno* (così come lo spazio non è un oggetto reale, ma un'astrazione, l'ipostatizzazione di un insieme di relazioni) e che, dunque, l'universo deve contenere altre entità – le sostanze individuali – ed è a queste entità, inosservabili ma reali, che si può affidare il compito di giustificare la continuità dei mutamenti<sup>10</sup>.

Ma anche se questa lettura del dialogo del 1676 come momento del *work in progress* che porta alla metafisica delle monadi fosse valida – e io credo che, in linea generale, lo sia –, restano aperte molte questioni. L'episodio del 1676 non sarà dimenticato, infatti, ma sarà richiamato in modi decisamente ambivalenti. Talvolta, Leibniz riprende l'ipotesi della transcreazione come ipotesi *teorica* sfidando i cartesiani a confutarla e sostenendo che non lo si può fare senza la sua metafisica<sup>11</sup>. La concezione transcreazionista sembra dunque considerata come l'esito inevitabile di una erronea concezione atomistica degli stati temporali<sup>12</sup>. Tuttavia, Leibniz non soltanto continua ad ammettere le dottrine della creazione continua e del concorso di Dio con la creatura, di ortodossa matrice tomistica, ma non rilutta a usare ancora un linguaggio discontinuistico, raccontandoci di un mondo che “nasce” da Dio attraverso successivi “lampi” (*eclats*) e “folgorazioni” (*fulgurations*)<sup>13</sup>. In effetti, partendo dalla concezione secondo la quale *ogni* momento della storia del mondo è *altrettanto* dipendente da Dio quanto il primo momento della creazione, sembra legittimo derivare un'interpretazione dei processi naturali come una congerie (magari infinita) di singole decisioni divine. Come fare allora a evitare lo scivolamento nella logica della “transcreazione”?

Ancora, è evidente che, affermando che il mondo va avanti attraverso continui miracoli, il Leibniz del 1676 non voleva certo negare che la Natura sia retta da *leggi* costanti. Ciò che egli sosteneva è che tali leggi sono rese efficaci *direttamente* da Dio. Perché questa tesi farà tanto orrore al Leibniz maturo quando la ritroverà in Malebranche, contro il quale egli rivolterà il “miracolo continuo” in un capo d'accusa? E il sistema maturo ha veramente le risorse necessarie per garantirci che Dio non è l'unico agente causale presente nella Natura creata<sup>14</sup>?

---

<sup>10</sup>Cfr. la *Distinctio mentis et corporis*, 1677-78 (A VI 4B, 1638), ma soprattutto i frammenti dei primi anni '80 riportati in A VI 4B, 1463-65.

<sup>11</sup>Per esempio nella lettera a Burcher de Volder del 12 novembre 1699 (GP II, 193).

<sup>12</sup>Leibniz rimprovera tale errore, oltre che ai cartesiani, anche ai semi-occasionalisti tedeschi come il suo antico maestro Erhard Weigel (cfr. p. es. Grua, 330-331).

<sup>13</sup>«E se ne può concludere altresì che la durata delle cose, o la moltitudine degli stati momentanei, è l'ammasso di una infinità di lampi [*eclats*] della divinità, ciascuno dei quali, a ogni istante, è una creazione o riproduzione di tutte le cose, non essendovi alcun passaggio continuo, per parlare propriamente, da uno stato a quello successivo» (Lettera a Sofia, 31 ottobre 1705: SF, I, 574); «...tutte le monadi create, o derivative, sono produzioni e nascono, per così dire, per continue folgorazioni della divinità...» (*Monadologia*, § 47: SF, III, 460).

<sup>14</sup>Secondo uno stimolante intervento di S. Lee, la differenza tra le posizioni leibniziane ed occasionalistiche è molto meno forte di quanto non sembri e che essa dipenda essenzialmente dal ruolo che la teologia leibniziana attribuirebbe alle creature come “cause formali” e “finali”: S. Lee, *Leibniz on Divine Concurrence*, «The Philosophical Review», 113/2 (2004), pp. 203-250. Ne discuteremo oltre.

## La logica del mutamento

Per rispondere a queste domande, occorrerà innanzitutto domandarsi come possa essere reso razionale il mutamento, se esso è definito come l'“aggregato di due stati di cose tra loro contraddittori”. È un tema sul quale Leibniz lavora in modo intenso nella prima fase del soggiorno hannoverano (dal 1676 ai primi anni '80), della quale è opportuno fornire qui – seppur molto brevemente – qualche risultato.

Il primo elemento della risposta è che due stati di cose contraddittori possono restare *compossibili* tra loro (ovvero essere parte di uno *stesso* mondo) se sono situati in punti diversi di una stessa *serie* causale. Una serie causale è una successione di stati ordinata da una relazione tale che: (i) *A* sia logicamente *più semplice* di *B* – o, come Leibniz dice usando una terminologia scolastica che rinvia ancora una volta ad Aristotele “preceda per natura” *B*<sup>15</sup> –; (ii) che *A* sia logicamente implicato (come “requisito” o condizione *sine qua non*) nel verificarsi di *B* che (iii) se *A* è “causa piena” di *B*, cioè non solo *un* requisito di *B* ma *tutti* i requisiti di *B*, il verificarsi di *A* implichi il verificarsi di *B*<sup>16</sup>. Come si vede, la relazione causale è definita qui in modo indipendente dalla successione temporale. Quest'ultima, dal punto di vista rigorosamente logicistico di Leibniz, si limita a manifestare ai nostri sensi la dipendenza intrinsecamente sussistente tra gli stati di cose (o piuttosto tra le loro raffigurazioni logiche: tra i *facts* piuttosto che tra gli *events*, per usare il linguaggio dell'odierna ontologia analitica).

Ma che cosa vuol dire “più semplice” ovvero “precedente per natura”? Dal momento che siamo parlando di fatti e non di predicati, dobbiamo escludere che “semplice” vada interpretato nel senso di più universale, nel senso cioè delle relazioni genere/specie della logica aristotelica. In un frammento intitolato *Quid sit Natura prius*, il problema viene risolto mediante un'analogia geometrica. Così come alcune proprietà di una data figura appaiono «più facilmente intelligibili» di altre, pur esprimendo la stessa struttura formale, così «precede per natura» ciò che, essendo più facile ad intendersi, contribuisce a rendere intelligibile il resto. È per questo motivo che la Natura (presa ora nel suo insieme, come totalità delle creature) costituisce una *ars summa*, che tende a gradi sempre superiori di “perfezione”<sup>17</sup>. Leibniz sembrerebbe qui dare un significato metafisico a un criterio di sempli-

---

<sup>15</sup> Aristotele definisce le relazioni di priorità in diversi luoghi (principalmente *Met.*, V, 11 1018b7-1019a15). Gli Scolastici ne traggono già la tesi che la causa deve essere *natura prior* rispetto ai suoi effetti (cfr. Roderigus de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, ed. cit., disp. VI, sectio VII; Franciscus de Oviedo, *Cursus Philosophicus*, Borde-Arnaud, Lugduni 1663, I, contr. VII, punctum 1). Leibniz usa questa terminologia fin dai primi scritti (cfr. A VI 2, 283 e 489).

<sup>16</sup> Sulla teoria leibniziana dei “requisiti di esistenza” e del loro rapporto con il principio di ragion sufficiente, cfr. la ricostruzione storica che ne offro in F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, cap. 1. Sui suoi sviluppi cfr. S. Di Bella, *The Science of Individuals: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 239-261.

<sup>17</sup> *Quid sit Natura prius*, non databile (A VI 4 A, 180).

cià di tipo puramente epistemologico, se non addirittura psicologico. Ma la parola *facilis* suggerisce piuttosto l'uso di un criterio di "probabilità" in un qualche senso del termine: sebbene tutti i fatti di un dato mondo esprimano lo stesso sistema di leggi, ve ne sono alcuni più poveri di precondizioni fattuali mentre ve ne sono altri che ne richiedono di più; i primi sono più "facili" a sussistere e ad intendersi, i secondi più "difficili" ma anche più "perfetti". Il criterio della facilità inoltre non garantisce soltanto l'asimmetria necessaria per generare una serie, ma anche il criterio di transizione da un caso ad un altro. Quando è che si può dire che *B* consegue *naturalmente* da *A*? La risposta non può ovviamente essere data in termini di necessità, perché altrimenti negheremmo che *A* e *B* indichino stati di cose differenti. Si può tuttavia asserire che *B* segue "naturalmente" da *A*, quando i requisiti che sono necessari per derivare *B* da *A* (almeno se quest'ultimo viene considerato *per se*) sono minori di quelli che occorrono per giustificare qualsiasi stato diverso da *B*<sup>18</sup>.

È chiaro che, nell'esporre questi criteri per interpretare il mutamento, abbiamo fatto entrare in scena implicitamente quella *natura rerum* metafisica che presiede, secondo Leibniz, alla creazione stessa, prescrivendo a Dio i criteri di razionalità "architettonica" che servono per ordinare i "possibili" e trasformarli in *systemes* ben ordinati (cioè in insiemi massimali di possibilità tra loro compostibili). Senza presupporre che i fatti siano *di per se stessi* ordinabili, non potremmo prescrivere a Dio di produrre eventi capaci di rispecchiare tale ordine. Vi è però un'ulteriore prescrizione architettonica che sembra particolarmente importante per arrivare alle caratteristiche proprie del «migliore dei mondi possibili». Un mondo è tanto più perfetto quanto più esso garantisce la conservazione dell'informazione. Questa tesi è implicata dal principio che traduce sul piano fisico-dinamico il Principio di Ragion Sufficiente: quello dell'"equipollenza tra causa piena ed effetto intero". Se *A* è "causa piena" di *B*, deve permettere di inferire *B* e deve a sua volta esserne inferibile (cioè deve avere con *B* una relazione di equivalenza materiale)<sup>19</sup>. Ma perché questa reciproca inferibilità tra i fatti sia effettiva in natura, occorre che ogni stato di cose o evento esibisca *tracce* di quelli precedenti e magari i "marchi" di quelli che seguiranno, anche se ovviamente la rilevanza di tali segni dipende anche dalle capacità cognitive dell'osservatore. Si tratta di una conseguenza importante perché stabilisce dei forti vincoli sulle entità ammissibili nel migliore dei mondi possibili. Per esempio, un simile mondo non potrà ammettere corpi esclusivamente definiti dalla forma geometrica, dal momento che le figure geometriche possono essere prodotte in molti modi e dunque in un mondo puramente geometrico non vi sarebbe luogo ove depositare l'informazione sul modo in cui le figure stesse sono state prodotte. Ciò vale per i corpuscoli di materia estesa cartesiani, ma a maggior ragione per gli atomi democritei, la cui indeformabilità comporta una costitutiva assenza di memoria dei processi attraversati. Dunque, soltanto enti dotati di una qualche

<sup>18</sup>Cfr. p. es. *De Affectibus*, 1679: A VI 4 B, 1428-9. Su questo testo cfr. H. Schepers, *De Affectibus. Leibniz an der Schwelle der Monadologie*, «Studia Leibnitiana», XXXV/2 (2003), pp. 133-146.

<sup>19</sup>Cfr. A VI 3, 490; A VI 4 C, 1963.

forma di “percezione” e memoria possono sussistere in un universo perfettamente architettonico<sup>20</sup>. Applicando un’altra sua idea fondamentale, quella di “espressione”, Leibniz ne ricava quello che costituisce, per dir così, il primo strato della dottrina delle monadi: l’universo è un insieme di “anime” ognuna delle quali è dotata di un “punto di vista” sull’universo e che esprime tutto ciò che accade secondo una diversa prospettiva<sup>21</sup>.

È ovvio che questa concezione pansichistica – o piuttosto *pan-semiotica*, dal momento che le anime sono vi sono innanzitutto intese come “scenografie” dell’universo – risponde ovviamente anche ad esigenze generalmente apologetiche. Essa serve a rassicurarci che il mondo è una grande repubblica nella quale ogni “punto di vista” gode della dignità ontologica di sostanza individuale, dignità che sarà particolarmente elevata nel caso degli “Spiriti” (*Esprits* negli scritti francesi, *mentes* negli scritti latini), cioè di quelle sostanze individuali che sono capaci di autocoscienza e di pensiero astratto. Ma la finalità apologetica non spiega tutto. In particolare essa non spiega perché Leibniz debba distribuire così generalmente nell’universo le capacità di memoria, di organizzazione, di preservazione della complessità (che non hanno solo gli Spiriti, ma anche le “anime”, ovvero le monadi non autocoscienti; e perfino gli “animali”, vale a dire i corpi organici poli-monadici che costituiscono le “macchine della natura”). Più che a un particolare gusto “barocco” – che certamente emerge nell’insistente uso della metafora delle “pieghe” e delle “volute”<sup>22</sup> – attribuirei questa scelta di un universo iper-complesso a un ragionamento implicito che ricostruirei come segue. Non basta che i fatti *A, B, C, D* siano membri di un’unica serie logicamente coerente perché sia possibile superare la contraddizione implicita nel mutamento. Per evitare la contraddizione (o almeno attenuarla), occorre che *B* “conduca” in qualche modo ad *A* (o a *C* e così via) e ovviamente ciò non può avvenire se non a condizione che gli eventi di questo mondo siano informativamente ricchi, cioè tali che la raffigurazione logica di ognuno di essi rinvii a tutti gli altri. Per questo motivo, è necessario che nel migliore dei mondi possibili non si diano altri stati di cose *se non stati rappresentativi* (vale a dire: le “percezioni” e gli “appetiti” delle anime-monadi). Per contro, tali stati rappresentativi non potranno essere visti come atti intenzionali di un soggetto-senza-mondo, ma dovranno essere concepiti come “espressioni” dell’universo nel suo insieme elaborate da un ente che ha anche un *situs* all’interno dell’universo stesso (in termini leib-

---

<sup>20</sup> Quest’implicazione dell’equipollenza tra causa piena ed effetto intero è scoperta nella *Meditatio de principio individui*, 1 aprile 1676 (A VI 3, 490-91). Leibniz vi ritorna spesso nelle polemiche con atomisti e cartesiani (cfr. per esempio SF I, 416 = A VI 4B, 1645; SF I, 518-9 = GP, IV, 503; GP II, 249-250).

<sup>21</sup> La concezione espressivo-prospettivistica delle “menti” è esposta in un dialogo del 1679 (DFS, 197 = A VI 4C, 2236) ed è poi resa valida per tutti gli enti reali nei primi anni ’80 (A VI 4 B, 1465).

<sup>22</sup> Sulle “pieghe” cfr. il *Pacidius Philalethi* (DFS, 460-64 = A VI 3, 554-555). Ma in maturità Leibniz preferisce parlare di “volute” (*volutae*: A VI 4 A, 861). Sulla prima delle due metafore, cfr. G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Les Editions de Minuit, Paris 1988 [tr. it.: *La piega. Leibniz e il barocco*, ried. a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2005].

niziani: che è una “sostanza corporea” oltre che un’“anima”), così da assicurarci che tali stati rappresentativi – pur “duplicando” il mondo – ne restano comunque aspetti.

Non basta dunque assicurare che Dio agisca razionalmente man mano che ricrea l’Universo. Occorre che tale razionalità sia “incorporata” in qualche modo nell’universo e nelle sostanze che lo compongono, altrimenti sarebbe difficile allontanarsi dai risultati del *Pacidius Philalethi*. Questa è una conclusione a cui Leibniz sicuramente approda già prima delle polemiche con gli occasionalisti.

## L’azione delle creature

A questo punto, possiamo iniziare a comprendere il progressivo passaggio ad una prospettiva che, nel corso degli anni, verrà sempre più caratterizzandosi come la “difesa della Natura” contro l’occasionalismo. All’inizio, la polemica sembra essere soprattutto una contrapposizione tra teologie. Già nel 1679, Leibniz si mostra infastidito dalla giustificazione malebranchiana della semplicità delle leggi di natura. Per Malebranche, le leggi di natura debbono essere semplici, perché così impone la Gloria di Dio, qualunque cosa ne derivi per il benessere delle creature. Per Leibniz, le leggi di natura debbono essere semplici perché solo in tal modo si può garantire un universo vario e ricco di vita<sup>23</sup>. In breve, la semplicità delle leggi naturali è giustificata *teleologicamente* da Leibniz, mentre non lo è da parte di Malebranche. Di qui deriva la condanna che, già nel *Discours de métaphysique* del 1685-1686 (inviato al grande avversario di Malebranche, Antoine Arnauld), viene emessa contro quei “Moderni” che affermano che Dio “avrebbe potuto agire assai meglio”<sup>24</sup>.

Per contro però, in questo stesso periodo, Leibniz è ancora piuttosto tollerante nei confronti della tesi che “Dio faccia tutto” e che le creature non abbiano poteri indipendenti. Il paragrafo del *Discours* dedicato all’azione delle creature (§ 8) si limita ad affermare la compossibilità delle due tesi tradizionalmente considerate come opposte:

Vi sono alcuni, infatti, i quali credono che Dio faccia tutto, altri i quali s’immaginano che egli non faccia altro che conservare la forza che ha dato alle creature; quanto segue mostrerà in che misura si possano sostenere l’una o l’altra posizione<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> «...il faut dire aussi que Dieu fait le plus des choses qu’il peut, et ce qui l’oblige à chercher des loix simples, c’est à fin de trouver place pour tout autant de choses qu’il est possible de placer ensemble...» (A II 1, 478). Sul contrasto Leibniz-Malebranche rinvio al classico A. Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Vrin, Paris 1955, ma anche al recente S. Nadler, *The Best of All Possible Worlds. A Story of Philosophers, God, ad Evil*, Farrar, Straus, and Giroux, New York 2008 [tr. it.: *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del Male*, a cura di F. Piro, Einaudi, Torino 2009], capp. 4-5-6.

<sup>24</sup> *Discours de métaphysique*, § 3 (A VI 4B 1533 = SF I, 263-264).

<sup>25</sup> *Discours de métaphysique*, § VIII (A VI 4 B, 153 = SF I, 268).



Non è nemmeno detto che questo passo alluda ad autori coevi. Nella tradizione scolastica, la tesi che “Dio faccia tutto” (*Deus solus agit*) era attribuita ai filosofi islamici di scuola as’harita (contro i quali era sceso in campo direttamente Tommaso d’Aquino<sup>26</sup>), nonché ai teologi proto-occasionalisti del tardo XIV secolo Pierre d’Ailly e Gabriel Biel. Per contro, la tesi che Dio si limiti a “conservare” le forze delle sostanze create, senza dare alcun contributo diretto ai processi naturali, era di solito attribuita al domenicano Durando di San Porziano e al francescano Pietro Aureolo<sup>27</sup>. La Scolastica post-tridentina (Fonseca, Suarez) si era sforzata di mostrare l’erroneità di entrambe le prospettive, sostenendo il “concorso simultaneo” tra l’azione di Dio e quella delle creature<sup>28</sup>. Malebranche si era invece schierato dalla parte di Pierre d’Ailly e Gabriel Biel, deridendo l’idea che i corpi abbiano dei “poteri” indipendenti dalle leggi generali della comunicazione dei movimenti<sup>29</sup>. Nel 1686, Leibniz sottolinea già l’*unilateralità* delle due posizioni estreme, ma senza condanne. Negli anni successivi, egli tenderà invece a prendere la stessa posizione di equidistanza da due pericolosi errori tradizionalmente occupata dai tomisti: denunciando sì le implicazioni spinozistiche dell’occasionalismo e però segnalando anche la propria distanza da Durando e dai suoi pochi seguaci (ai quali temeva forse di essere associato)<sup>30</sup>.

Il primo scritto privato che annunci questo mutamento di tono è un frammento *De systemate causarum occasionalium* che i curatori dell’Akademie-Ausgabe considerano composto tra il 1689-1690, nel quale Leibniz afferma che:

Ogni sostanza è la causa vera e reale delle sue azioni immanenti e ha la forza di agire e, anche se è sostenuta dal concorso divino, non può tuttavia verificarsi che sia puramente passiva e ciò vale sia per le sostanze corporee che per le incorporee<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Thoma Aquinas, *Commentum ad Sententias*, II, d. 1, qu. 1, art. 4; *Quaestiones disputatae: de potentia*, quaestio 3, art. 7; *Summa Theologica*, I, qu. 105; *Summa contra Gentiles*, III, LXIX.

<sup>27</sup> Su questi dibattiti medievali sulla causalità di Dio rispetto al mondo, cfr. W.J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London 1984; F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order: an Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press, Ithaca-London 2004.

<sup>28</sup> Petrus Fonseca, *In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros*, libro V, quaestio VII: *Num res aliae infra Deum aliquid agant* (ed. usata: Coloniae, Zetzner 1615: pp. 114-115); Francisco Suarez, *Metaphysicae Disputationes*, disputatio XVIII, sectio 1: *Utrum res creatae aliquid vere efficiant* (ed. usata: Venetiis apud Baretium 1599, I, 434 sgg.).

<sup>29</sup> Cfr. il XV *Eclaircissement alla Recherche de la Vérité* (Nicolas Malebranche, *Oeuvres*, vol. III, Vrin, Paris 1976, pp. 215 sgg.).

<sup>30</sup> Le prese di distanza da Durando sono numerose: A VI 4 B, 1603-4; A VI 4C, 2461; GP III 30; *Essais de Théodicée*, § I, 27 (SF III, 126 = GP VI, pp. 118-119); § 381 (SF III, 376 = GP VI 341). Ma forse erano anche dovute, dal momento che era pericoloso venire associato con tale autore, come Des Bosses ricorda a Leibniz in una lettera del 1706 (GP II, 293).

<sup>31</sup> «Unaquaeque substantia est causa vera et realis suarum actionum immanentium, et vim habet agendi ac licet divino concursu sustentetur, fieri tamen non potest, ut tantum passive se habeat, idque verum est tam in substantiis corporalibus quam incorporeis» (A VI 4 B, 1640-1641).

La prima critica pubblica sarà poi lo *Specimen Dynamicum* del 1695, nel quale Leibniz non accosta ancora gli occasionalisti a Spinoza, ma già a un autore piuttosto sospetto come l'ermetico Robert Fludd (per contro, il *Pacidius Philalethi* aveva vantato la conformità delle proprie conclusioni agli «arcani dei filosofi ermetici e pitagorici»<sup>32</sup>). A partire da questo momento, si apriranno le polemiche non solo con gli occasionalisti, ma anche con quegli «eclettici» tedeschi che esprimevano posizioni non dissimili dai primi (come Johann Christoph Sturm), polemiche riprese e dilatate nei carteggi, negli articoli sulle riviste e così via.

La ragione del tono ancora cauto del *Discours* sta probabilmente nella consapevolezza leibniziana che la conciliazione tra l'«azione delle creature» e la concezione della Natura come Regno della Legge non è facile. Per Leibniz, come per Malebranche, le leggi della Natura costituiscono «decreti contingenti di Dio», dal momento che sono pensabili dei mondi che hanno altre leggi naturali. Si tratta dunque di «leggi di sistema» che trascendono le essenze delle singole creature. Perché allora i comportamenti (sempre legiferi) delle creature debbono essere imputate a queste ultime e non piuttosto a Dio? Leibniz affronta la questione con gli strumenti offertigli dalla dottrina dei «concetti completi» da lui appena introdotta in metafisica. Di ogni creatura, Dio ha un concetto così completo da includere non soltanto i predicati che ne spiegano le proprietà singolari e irriducibili (potremmo dire: il codice che organizza il suo «punto di vista» sul mondo), ma *anche* le leggi che Dio si è compiaciuto di dare al nostro mondo<sup>33</sup>.

A prima vista è difficile capire come tale dottrina possa risolvere il problema dell'azione delle creature. Immaginiamo di parafrasare l'asserto «Se A è nello stato x e se, per legge di natura, da x segue y, A passerà allo stato y» mediante l'asserto «Se sappiamo che A è nello stato x e sappiamo che A appartiene ad un universo in cui da x segue y, da quanto sappiamo su A deriva che A passerà allo stato y». Perché mai questa seconda formulazione dovrebbe provare il carattere attivo del passaggio di A da x ad y?

In realtà, si può rendere intelligibile la strategia seguita da Leibniz soltanto ipotizzando che il suo obiettivo fondamentale fosse la *reidentificabilità degli individui nel corso del tempo* che il *Pacidius Philalethi* aveva posto in discussione. Se x e y sono interpretati come modificazioni o accidenti individuali di A, la nostra parafrasi ha quantomeno il pregio di rassicurarci che stiamo parlando dello *stesso* A. E in Leibniz – ma non è un caso infrequente nel XVII secolo – *agire e preservare la propria identità* sono concetti stret-

---

<sup>32</sup> «...togliendo alle cose ogni forza di agire, con una sorta di filosofia mosaica (come la chiamava un tempo Fludd): a ciò non posso acconsentire...» (SF I, 400-401). Questa *reductio ad Fluddum* verrà mantenuta per gli occasionalisti (GP IV, 509 = SF I, 514; GP III, 532), ma sarà applicata ad altri sostenitori dell'azione diretta di Dio sulla natura, in particolare a Newton (GP III, 581; GP VII, 340).

<sup>33</sup> La tesi che i concetti che Dio ha degli individui contengono i decreti divini compare già negli scritti immediatamente precedenti il *Discours de métaphysique* (A VI 4 B, 1458, 1514-1524) e sarà poi il centro dell'intera prima parte della corrispondenza con Arnauld.

tamente intrecciati se non sinonimi. Né va dimenticato che il problema di fondo era quello di far convivere il Dio della creazione continua con la conservazione delle sostanze create. Postulando che Dio, quando “riproduce” un dato ente dandogli nuovi stati accidentali, non faccia che porre in essere un predicato derivabile dal concetto completo – che succede ad un altro predicato derivabile dal concetto completo e precede un altro predicato anch’esso derivabile dal concetto completo –, Leibniz può legittimamente affermare che tale “riproduzione” non fa che “conservare nell’essere” gli individui che già c’erano. E questo è fondamentalmente ciò che egli vuole ottenere.

Il passaggio ad un tono più aspro nei confronti di quanti «fanno fare tutto a Dio» segnala però che, verso il 1689-90, Leibniz sentiva il bisogno di una risposta più forte, che sintonizzasse la sua metafisica con lo sviluppo coevo della Dinamica. Occorreva trovare ora un modo per integrare effettivamente le due componenti del “concetto completo” (proprietà individuali e leggi generali della natura), così da generare quelle proprietà disposizionali che era necessario riammettere per sancire il «potere di agire delle creature»<sup>34</sup>. Questo compito viene portato a termine nel corso dei primi anni ’90 attribuendo a ogni sostanza individuale (dal 1696: “monade”) due polarità che, pur restando “astratte” (cioè non sostanziali a loro volta), sono indispensabili per spiegarne la vita: da un lato, l’Entelechia o Virtù Attiva che specifica – in modi già intrinsecamente accordati alle Leggi naturali – la propensione della monade a raggiungere crescenti gradi di “perfezione” (e che è l’analogo metafisico della *Vis viva*); d’altro lato, la Materia Prima che limita tale propensione in ragione delle imperfezioni essenziali della monade e dei vincoli esterni che è costretta a rispettare (e che è l’analogo metafisico della *moles*, della “massa”). Dal rapporto tra queste due polarità nascerebbe la “legge di serie” che governa l’intera vita della sostanza individuale garantendo a priori che tale vita sia una successione ordinata di modificazioni che non richiede interazioni con l’esterno<sup>35</sup>.

Si tratta di un quadro metafisico complicato e non sempre coerente, ma ciò che Leibniz vuole fondamentalmente dire è chiaro. La Natura è composta da “Automi” (immateriali come le monadi, ma anche corporei come gli organismi) e questi Automi sono dotati di capacità autoregolative, anzi mostrano sempre sia capacità adattative (la Mate-

---

<sup>34</sup> Il problema di come nelle proprietà disposizionali (cioè nei “poteri” degli enti fisici) si integrino le proprietà di base degli oggetti e le leggi naturali è *tuttora* un problema studiato dall’ontologia di matrice analitica. Cfr. per un resoconto sul dibattito, J. Heil, *From an Ontological Point of View*, Clarendon Press, Oxford 2003, capp. 8-9) e per una difesa del realismo a proposito dei “poteri” G. Molnar, *Powers. A Study in Metaphysics*, edited by S. Mumford, Oxford University Press, Oxford 2002.

<sup>35</sup> In realtà, Leibniz “riabilita” la dualità aristotelica Forma/Materia fin dal 1679, collegandola con le prime intuizioni della Dinamica. Ma l’interpretazione disposizionalistica della Forma come “Entelechia” che produce continuamente tendenze arriva nel 1694 nel *De Philosophiae primae emendatione et de notione substantiae* (GP IV, 468-72 = SF I, 428-430), poi seguito nel 1695 dallo *Specimen Dynamicum pro Admirandis Naturae Arcanis* (SF I, 431-446).

ria prima), sia propensioni alla crescita dell'organizzazione interna (l'Entelechia). Non vi è dunque più bisogno dell'intervento diretto di Dio per garantire che le creature si attingano alle leggi naturali. Ogni creatura ha una *lex insita* inerente all'esplicazione della sua *vis insita* <sup>36</sup>.

Si tratta di un risultato che può essere diversamente giudicato a seconda delle prospettive. Dal punto di vista dell'epistemologia delle scienze naturali, si tratta indubbiamente di un tentativo di riportare il concetto di *legalità naturale* sotto l'ombrello di una metafisica essenzialistica (le sostanze, i loro poteri...), laddove Malebranche (ma soprattutto Newton) avevano fatto la scelta opposta di servirsi di una teologia volontaristica proprio per liberarsi da tale connessione. Tuttavia, l'ontologia della natura che Leibniz propone non è soltanto suggestiva, ma è da considerare come un pionieristico tentativo di interpretare naturalisticamente il concetto di "azione" (ma ormai soprattutto quello di "attività", della quale l'azione è tutt'al più un momento) nei termini delle prestazioni di sistemi auto-regolati. La dottrina dell'Entelechia è insomma un tentativo di agganciare la causalità *formale* propria della concezione logica della sostanza individuale alla causalità *efficiente* della produzione degli stati fisici, che finora era stata esclusivo patrimonio di Dio. Se la concezione logica della sostanza individuale lasciava il sospetto che la sostanza non fosse altro che il nome di insieme o la spiegazione di una serie di stati tra loro concatenati, la "dinamizzazione" della metafisica leibniziana negli anni '90 rende più credibile la tesi che le modificazioni intra-monadiche non siano che momenti, transizioni, dispiegamenti e ripiegamenti, di un sistema organizzato internamente complesso che le genera dal proprio "fondo".

Vi è però un terzo profilo sotto il quale la soluzione leibniziana va esaminata ed è quello della metafisica degli eventi che vi è connessa. Abbiamo detto che la dottrina dell'Entelechia tende a superare il *gap* tra causalità formale e causalità efficiente. Tuttavia, il dislivello tra i due piani non viene mai colmato, dal momento che Leibniz non rinuncia mai alla creazione continua ed anzi, proprio nella fase più matura della sua vita, la ribadisce ricorrendo al linguaggio discontinuistico degli *éclats* e delle *fulgurations*. Né egli rinnega mai il "concorso di Dio con la creatura" che implica appunto che la causazione degli *eventi* abbia un solo soggetto possibile, cioè Dio, e che persino gli stati interni della creatura non possano transitare dalla potenza all'atto senza concorso divino. Dunque, in ultima analisi, non è cambiato nulla?

Per rispondere a tale quesito dobbiamo guardare agli effetti che una prospettiva disposizionalistica ha sul complesso della metafisica leibniziana. Che tale prospettiva vada presa sul serio, Leibniz ce lo segnala più volte, vantandosi di aver inventato una teoria delle virtualità più ampia di quella aristotelica. Se Aristotele distingue soltanto la po-

---

<sup>36</sup> Cfr. *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum* (GP IV; 504-16 = SF I, 506-522).

tenza e l'atto, Leibniz vi introduce la tendenzialità (*conatus, nisus...*) che sarebbe qualcosa di intermedio<sup>37</sup>. Ma che vuol dire esattamente questa tesi? A prima vista, è difficile integrare una concezione *realistica* delle disposizioni nella metafisica leibniziana, di solito caratterizzata da una distinzione netta tra i mondi possibili e il mondo reale. La teoria dei concetti completi, per esempio, ci garantisce che il Pietro del nostro mondo non potrebbe non rinnegare Cristo, dal momento che qualunque accidente è già trascritto nel concetto completo e dunque dovremmo avere un altro concetto completo (e dunque un altro Pietro) al posto di quello che abbiamo<sup>38</sup>. Tuttavia, il Leibniz più maturo fa interessanti sforzi per integrare in questa trama anche i concetti disposizionali. Talora, nei suoi scritti, i predicati vengono suddivisi in tre classi: gli essenziali, i naturali e gli esistenziali. Quelli “naturali” sono appunto una sorta di ponte tra l'essenza e l'esistenza, dal momento che essi indicano le disposizioni dalle quali dipendono i predicati esistenziali (“morire” da un lato, “essere ucciso da una palla di cannone” d'altro lato). Il filosofo resta però indeciso rispetto all'alternativa se le “disposizioni” che sopravvivono sull'essenza siano del tutto vaghe e dunque proprietà astratte dell'individuo preso *sub ratione generalitatis* o generino invece delle propensità che influenzano il corso della natura<sup>39</sup>.

Diverso è il caso degli “sforzi” o “tendenze” (*conatus, nisus*) che l'Entelechia produce, i quali sono sicuramente qualcosa di reale. Beninteso, l'uso che Leibniz fa di simili concetti non deve far pensare a una sorta di regresso a un ingenuo regresso all'animismo. Si tratta di nozioni tratte dalla Dinamica, dove hanno la funzione di indicare l'incremento o il decremento infinitesimo di una determinata grandezza e che servono a rendere applicabile il principio di continuità alle discontinuità apparenti dell'esperienza: come nel caso della molla che scatta all'improvviso una volta rimosso il vincolo o del corpo costretto alla rotazione che, a un certo punto, parte per la tangente. Insomma, la “tendenza” vale come *approssimazione* ad uno stato fisico a partire da un altro, secondo la logica del calcolo infinitesimale. Queste nozioni matematiche, combinate con l'interesse di Leibniz per la fisica dei corpi elastici, forniscono i materiali per un'ulteriore immagine della Natura presente nell'opera leibniziana: un sistema di forze *compresse*, di tendenze espansive che sono costrette a limitarsi a vicenda ma che non cessano di cercare di superare il vincolo. Non a caso, il filosofo interpreta perfino gli atti di volon-

<sup>37</sup> *De Philosophiae primae emendatione*, 1694 (SF I, 430), ma si veda anche la lettera a Des Bosses del 2 febbraio 1706 (GP II, 295) sulle differenze tra la *Virtus Activa* leibniziana e le *facultates* scolastiche. Dai lontani tempi di Emile Boutroux è difficile trovare uno studioso che offra un'analisi attenta di queste affermazioni leibniziane. Per esempio, il pur acuto studio di S. Lee richiamato alla nota 14 trascura il tema dei concetti disposizionali in Leibniz.

<sup>38</sup> Cfr. p. es. Grua, 358.

<sup>39</sup> GP IV, 582 e 592; *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* IV, 9 (SF II, 419). Analoga incertezza emerge nei casi in cui la questione assume anche una rilevanza morale. In alcuni scritti, Leibniz vede le “disposizioni” caratteriali innate del singolo come la base delle sue capacità morali (Grua, 327), mentre altrove rileva che la “natura” di un individuo si realizza a seconda dalle occasioni che le sono offerte (*Essais de Theodicée*, I, § 105: SF III, 175).

tà attraverso un'analogia con la teoria boyliana della compressione dei gas: la volontà cerca di operare in ogni direzione ma poi può operare di fatto solo concentrandosi su un punto ove la resistenza è minore<sup>40</sup>.

Come giustificare una metafisica secondo la quale esistono componenti *reali* degli eventi fisici le quali non soltanto rinviano intrinsecamente a stati futuri e passati, ma anche a possibilità non realizzate? Suggestirei che qui ci troviamo di fronte a una delle operazioni più interessanti tentate da Leibniz, vale a dire integrare il "virtuale" nella descrizione del reale attraverso l'analisi dei retroscena delle decisioni di Dio. Vi è un noto *topos* della teologia speculativa leibniziana secondo il quale, allorché Dio delibera, si presentano al suo intelletto dei possibili già dotati di un *conatus* o di una *exigentia* di esistere, dalla cui composizione e reciproca elisione nasce il «migliore dei mondi possibili»<sup>41</sup>. Questa descrizione vale per ciò che avviene *prima* della creazione del mondo, ma la dottrina della creazione continua può essere legittimamente usata per stabilire che questo "prima" è relativo e che ogni momento della storia del mondo ricapitola l'intera decisione di Dio. Ecco il punto nel quale si può integrare la dottrina dei "gradi intermedi" tra la potenza e l'atto, interpretandoli come gradi di propensità oggettiva determinati dalla situazione precedente, come Leibniz ci dice nella *Teodicea*: «Dio produce la creatura conformemente alle esigenze degli istanti precedenti...»<sup>42</sup>. Diviene facile a questo punto comprendere perché l'idea della Natura come sistema di forze compresse in un costante gioco di concentrazione ed espansione non urti con la maestà di Dio. Se il «migliore dei mondi possibili» deve essere espressivo dell'essenza divina, come potrebbe mai escludere una qualche rappresentazione interna di quel "conflitto tra i possibili" dal quale nasce?

È vero dunque che Leibniz resta fedele a una metafisica degli eventi ispirata dal creazionismo e dal contingentismo, per la quale ogni evento partecipa un po' di quel *novum* assoluto che è la creazione. Tuttavia, nella sua opera, tale metafisica viene razionalizzata in modo talmente forte da modificarne profondamente il senso. Il Dio-sovrano è quasi ormai un ricordo e la contingenza appare data non dall'imprevedibilità dell'imperscrutabile volontà divina ma dall'iperdeterminazione del creato stesso, cioè dal *surplus* costante di virtualità rispetto al realizzabile che in esso si verifica.

---

<sup>40</sup> *Essais de Theodicée*, II, § 325 (SF III, 328-329). Cfr. sul tema della "potenza rifratta" di ogni creatura la lettera a Weigel del settembre 1679 (A II 1, 487) e il frammento riportato in A VI 4 B, 1353.

<sup>41</sup> Sulla *exigentia* di esistere dei possibili, cfr. il *De veritatibus primis* (SF I, 478-479 = A VI 4B, 1442-1443) e il *De rerum originatione radicali* (SF I, 480-87 = GP VII, 302-308), ma il tema è un *Leitmotif* di tutta la metafisica leibniziana. Sulla nozione di *exigentia*, la sua pre-esistenza all'interno della teologia dei gesuiti e la sua connessione con la nozione di probabilità, cfr. T. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Die Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S. J. (1599-1649) und G. W. Leibniz (1646-1716)*, Brill, Leiden 1997.

<sup>42</sup> *Essais de Theodicée*, § 388 (SF III, 380).

## Natura e Miracolo

Se il campo di coloro che limitano il “potere di agire delle creature” per far spazio a un intervento diretto di Dio sulla natura è vasto, l’errore specifico di Malebranche sta nell’aver usato tale intervento per risolvere il problema delle relazioni mente-corpo. Leibniz giudica fin dal 1686 che tale soluzione implica un “miracolo perpetuo” e vi contrappone la sua ipotesi della “concomitanza” che prenderà poi il nome di “armonia prestabilita”<sup>43</sup>. Si tratta di una contrapposizione che molti contemporanei non capiranno, dal momento che le due dottrine si assomigliano molto (entrambe negano la causazione transitiva o l’“influsso” tra corpo e anima) e si differenziano soltanto per il fatto che Leibniz pretende che l’accordo tra l’anima e il corpo sia già inscritto o “insito” nei due componenti.

Si può facilmente capire perché la posizione di Leibniz apparisse debole guardando ai due diversi modi in cui egli la difende. Il primo è quello che incontriamo nella lettera ad Arnauld dell’aprile 1687:

- (i) Gli occasionalisti (Malebranche) affermano che l’ordine naturale è retto da leggi, mentre il miracolo sarebbe qualcosa che avviene al di fuori di ogni legge.
- (ii) Ma Dio non opera mai se non attraverso una legge e perciò anche i miracoli divini si effettuano conformemente a leggi, sebbene diverse da quelle naturali.
- (iii) Dunque, per distinguere il Naturale dal Miracoloso non possiamo basarci sulla distinzione tra legale ed extra-legale, ma soltanto sulla distinzione tra ciò che può derivare dalle forze delle entità create e ciò che non può farlo<sup>44</sup>.

Il secondo è invece quello che troviamo tipicamente negli scritti pubblici sul «sistema delle cause occasionali»:

- (i) Se un’azione divina provoca qualcosa che non è giustificabile attraverso le “cause seconde” (cioè le forze delle creature), allora ciò che provoca è un miracolo;
- (ii) Gli occasionalisti non giustificano l’accordo tra anima e corpo attraverso le cause seconde (ma attraverso l’intervento diretto di Dio);
- (iii) Dunque, per gli occasionalisti, l’ordine della natura procede per continui miracoli<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup>La critica al “miracolo perpetuo” emerge infatti già nelle lettere dell’estate del 1686 ad Arnauld (SF I, 328 = A II 2, 81) e a Simon Foucher (A II 2, 90).

<sup>44</sup>Questo argomento è avanzato nella lettera ad Arnauld del 30 aprile 1687 (SF I, 351-53 = A II 2, 178-180) e in scritti privati (A VI 4B, 1589). La critica alla tesi che i miracoli siano *extra legem* sarà ripresa ancora in *Essais de Theodicée*, § 207.

<sup>45</sup>Questa linea argomentativa compare già nel *Système nouveau* del 1695 (SF I, 453 = GP IV 483); viene ripresa dal celebre apologo sui due orologi da accordare (SF I, 468-70 = GP IV, 498-499) e discussa con ulteriori esempi nelle polemiche con Bayle (SF I, 502 = GP IV, 520-1), nonché con Lamy (GP IV, 587, 595).

È evidente che è il *primo* argomento a fornirci le ragioni di fondo per cui Leibniz non poteva accettare la tesi che qualunque connessione costante possa essere una legge di natura (e doveva dunque difendere le “forze” delle creature). Ma, comprensibilmente, il filosofo rilutta a fare uso nelle discussioni pubbliche di quest’argomento, radicato in una teologia che non tutti avrebbero condiviso. Così, in molti casi (tipicamente con Bayle), la discussione sui pregi rispettivi del «sistema dell’armonia prestabilita» e del «sistema delle cause occasionali» diviene una sorta di dialogo tra sordi, con Leibniz che continua a parlare di “miracolo perpetuo” e i suoi interlocutori che continuano a spiegargli che non vi è miracolo laddove Dio segue una legge generale.

Senza seguire queste estenuanti polemiche, ci domanderemo in conclusione perché Leibniz fosse così ansioso di evitare qualsiasi intervento *extra legem* di Dio e quale tipo di rapporto egli concepisse tra Natura e Miracolo. La risposta alla prima domanda è abbastanza ovvia: un intervento *extra legem* di Dio è esattamente ciò che non potrebbe mai essere incluso nel concetto completo di una creatura. Per Leibniz, come per i suoi contemporanei, si danno due modi in cui Dio “concorre” con la creatura. In primo luogo, vi è il “concorso ordinario” o “concorso fisico” che è quello di cui abbiamo parlato finora, la riproduzione-conservazione delle sostanze create. Ma vi è anche il “concorso straordinario” che è quello che avviene attraverso i miracoli nonché attraverso quel miracolo privato che è l’arrivo della Grazia a un peccatore incallito, due casi nei quali la creatura è semplicemente oggetto di un’azione di Dio. E qui si apre il dilemma. Si deve ammettere il “concorso straordinario”, che è necessario per giustificare i dogmi della fede, ma come evitare che tale concorso, scompaginando la continuità vitale dell’individuo, ne annulli l’identità? Ecco perché occorre trasformare *anche* i miracoli in atti fondati su leggi e pertanto *in qualche modo* inclusi nel concetto completo delle creature<sup>46</sup>. Si tratta sicuramente di una mossa che ha un costo, dal momento che essa implica che nel concetto completo sussistano diversi strati, corrispondenti ai due tipi di legalità, con il rischio di ridurre il concetto completo al rango di una sorta di promemoria degli impegni che Dio si è dato a proposito di un dato individuo piuttosto che di una struttura propriamente logico-deduttiva<sup>47</sup>.

Si spiega così che, dietro le linee del programma di “difesa della natura” che Leibniz sostiene nelle polemiche pubbliche, si avverte anche un intenso lavoro sul tema della relazione Natura-Grazia, lavoro che emergerà poi nella *Teodicea*, nei *Principi della Natura e della Grazia* e nella parte finale della *Monadologia*. Nell’economia di questo sag-

---

<sup>46</sup> Cfr. *Discours de métaphysique*, XVI: «...i miracoli dell’universo...sono sempre conformi alla legge universale dell’ordine generale...se comprendiamo nella nostra natura tutto ciò che essa esprime, nulla è per lei soprannaturale, poiché si estende a tutto...» (SF I, 278 = A VI 4 B, 1554-1555).

<sup>47</sup> *Ibidem*: «...si potrebbe chiamare la nostra essenza o idea, ciò che comprende tutto quanto esprimiamo...Ma ciò che in noi è limitato, potrà essere chiamato nostra natura e nostra potenza; e da questo punto di vista ciò che supera la natura di tutte le sostanze create è sovranaturale».



gio, non possiamo discuterne ampiamente, ma vale la pena di ricordarne l'idea centrale, che è quella che Leibniz chiama «l'armonia tra i Regni della Natura e della Grazia».

Fondamentalmente, tale armonia consiste nella tesi che i fini morali del Dio-monarca degli Spiriti si svolgono prevalentemente con i mezzi offerti dal regno della Natura. In altri termini, fatti salvi alcuni miracoli indispensabili o “di primo rango” (la Creazione, l'Incarnazione, il miracolo eucaristico), il mondo leibniziano è *sempre* provvidenziale ma *raramente* (se non mai) miracoloso<sup>48</sup>. Già nel *Discours de métaphysique* Leibniz suggerisce che la Grazia può sì arrivare per “vie straordinarie”, ma molte volte bastano vie del tutto naturali per realizzarla<sup>49</sup>. Gli scritti della piena maturità enfatizzano questa possibile naturalità delle operazioni più meravigliose di Dio attraverso il modello della metamorfosi improvvisa generata attraverso lenti accrescimenti insensibili. Leibniz lo applica ai casi della vita morale, ma anche a quello – ancora più delicato – dell'infusione dell'anima razionale a un embrione umano. Il modello delle forze compresse autorizza inoltre l'ammissione di giganteschi cataclismi nella storia della Terra. Leibniz le studia con interesse vivissimo nella *Protogaea* e le riutilizza per ipotizzare che anche la “fine dei tempi” possa realizzarsi per queste vie naturali<sup>50</sup>.

Anche in questo caso è evidente un rapporto di sottile competizione con Malebranche. In alcuni casi, i due filosofi sono alleati nel cercare di razionalizzare la tradizione scritturale restringendo il campo del miracolo<sup>51</sup>. A volte, invece, Leibniz approfitta della sua concezione teleologica della natura per andare molto al di là del suo rivale. Se questi aveva già affermato che Dio può realizzare una qualche corrispondenza tra il “fisico” e il “morale”, Leibniz arriva a postulare precisi meccanismi naturali che connettano la virtù e il vizio con le rispettive ricompense e punizioni, pur concedendo che la ricompensa e la punizione non arrivano rapidamente<sup>52</sup>. In ultima analisi, perfino le punizioni e i premi dell'altra vita appaiono non come miracoli, ma come semplici applicazioni del principio di continuità (che implica il “progresso all'infinito”), una volta ammessa la tesi che la virtù tende a premiare se stessa e il vizio a punire se stesso.

---

<sup>48</sup> Sulla scarsità dei miracoli, cfr. *Essais de Theodicée*, § 118 (SF III, 182 = GP VI 168-169), § 248-49 (SF III, 289-90 = GP VI 264-5). Cfr. sul tema, R.M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, New York 1994, pp. 90-99.

<sup>49</sup> *Discours de métaphysique*, § 30 (SF I, 293-4 = A VI 4B, 1577-1578).

<sup>50</sup> Sull'apocalisse e le vie naturali per cui può avvenire, cfr. *Essais de Theodicée*, § 244-5 e *Monadologia*, § 88. Sulla *Protogaea* e l'interesse leibniziano per le catastrofi della natura, cfr. P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 21-89).

<sup>51</sup> Malebranche aveva sostenuto che i miracoli dell'Antico Testamento potevano essere stati causati dagli Angeli piuttosto che da un intervento di Dio attraverso “volontà particolari” (*Les frequens miracles de l'ancienne Loi ne marquent nullement que Dieu n'agisse souvent par des volontés particulieres*, 1685). Leibniz gli dà ragione in *Essais de Theodicée*, § 24 (SF III, 289).

<sup>52</sup> Sul tema dei rapporti tra fisico e morale, cfr. *Entretiens sur la métaphysique, la religion et la mort*, XI (Nicolas Malebranche, *Colloqui sulla metafisica la religione e la morte*, a cura di A. De Maria, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 334-360). Per Leibniz, cfr. *Monadologia*, § 89-90.

Si tratta di spunti timidi e prudenti. Ma essi sono significativi per la modificazione topologica che interviene nel rapporto Natura-Grazia. In Malebranche, le “leggi della Grazia” coprono un preciso ambito, vale a dire l’istituzione della Chiesa attraverso l’incarnazione di Cristo<sup>53</sup>. Il regno della Grazia leibniziano è un paradigma puramente morale (la “comunità degli spiriti” retta dall’amore reciproco tra Dio e gli uomini) alla cui realizzazione mondana bisogna sempre tendere, sapendo però che essa sarà sempre parziale. Beninteso, anche per il luterano Leibniz, la legge dell’amore universale è fondamentalmente la legge proclamata da Cristo, ma essa è già trattata come una legge della ragione, della quale possono partecipare anche i virtuosi di nazioni non cristiane<sup>54</sup>. Quanto alla sua realizzazione nella storia, essa viene appunto garantita soprattutto dalla provvidenzialità della natura con la connessa promessa che il mondo procede verso il meglio, anche se con regressi momentanei che servono a far poi salti più lunghi. Si potrebbe parlare qui di una sorta di “agostinismo naturalizzato” – se mi è lecito un simile ossimoro – che, mentre continua a dibattere le questioni tradizionali della teologia cristiana (la Grazia, il concorso divino, il miracolo), prepara nel contempo i *topoi* caratteristici delle filosofie della storia dei secoli successivi.

---

<sup>53</sup> La cristologia di Malebranche copre l’intera seconda parte del *Traité de la Nature et de la Grâce*. Che io sappia, Leibniz non ne discute mai.

<sup>54</sup> Leibniz è sicuramente convinto della salvezza dei pagani virtuosi, pur dicendolo con la necessaria cautela. *Essais de Theodicée*, § 95-96 (SF III, 168-170).

# La natura dell'Ottocento tedesco. Dai romantici a Helmholtz

Stefano Poggi

1. In più di una occasione e con buoni motivi è stato affermato che tratto costitutivo essenziale di quella che è invalso l'uso di indicare come scienza romantica – ovvero, con una determinazione di ordine cronologico di carattere più neutrale, la scienza della Germania dei decenni che vanno dalla fine del secolo XVIII alla vigilia del '48 – è rappresentato da un più che tendenziale “biocentrismo”, cioè a dire dal primato assegnato, nello studio della natura, ai processi del vivente. Per la scienza romantica, la natura è essenzialmente processo vitale organico. Sarebbe anzi opportuno sottolineare – e con una energia particolare, più di quanto non sia in realtà avvenuto – che proprio il “biocentrismo” costituisce uno dei tratti costitutivi della scienza tedesca anche della seconda metà del secolo XIX, quando essa si avvia a collocarsi al vertice della ricerca europea e quindi mondiale. È per molti aspetti proprio in forza di tale costituzionale “biocentrismo” che la scienza tedesca assume e mantiene una sua specificità e un particolare tipo di tensione filosofica. Va aggiunto poi – ed è un fatto di importanza centrale – che è in buona misura proprio sulla linea di tale “biocentrismo” che prende forma quel vero e proprio programma di psicologia scientifica che rappresenta forse il documento fondamentale dell'intreccio di ricerca scientifica e di elaborazione filosofica tipico dell'intera cultura tedesca del secolo XIX. Un punto deve essere comunque molto chiaro: parlare di “biocentrismo” della scienza romantica significa semplicemente indicare che problema centrale per quest'ultima è quello dello studio del vivente: non necessariamente ciò comporta l'assunzione di un punto di vista “vitalistico”, qualora per “vitalismo” – d'altronde le precisazioni da compiere in proposito sarebbero molte – si intenda una concezione sostenitrice della irriducibilità dei processi del vivente a nessi di tipo causale-meccanico e di conseguenza il carattere eminentemente finalistico dei medesimi. Il “biocentrismo” della scienza romantica ha uno dei suoi primi e più importanti rappresentanti in C.F. Kielmeyer, allievo a Göttingen, oltre che di J.F. Blumenbach, di Lichtenberg e del chimico Gmelin<sup>1</sup>. Kielme-

---

<sup>1</sup> C.F. Kielmeyer, *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisation, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse* [1793], Osiander, Tübingen 1814, hrsg. von H. Bals in «Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften», 23 (1930), pp. 247-267; hrsg. mit einer *Einleitung* von K.T. Kanz, Basiliken-Press, Marburg 1993; C.F. Kielmeyer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von F.H. Holler. Unter Mitwirkung von J. Schuster nach den Handschriften zum ersten Mal veröffentlicht, “Schöpferische Romantik”, W. Keiper, Berlin 1938. Su Kielmeyer, cfr. K.T. Kanz (Hrsg.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit. Studien zu Werk und Wirkungen des Naturforschers Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844)*, Steiner, Stuttgart 1994; T. Bach, *Biologie und Philosophie bei C.F. Kielmeyer und F.W.J. Schelling*, «Schellingiana-Quellen und Abhandlungen zur Philosophie F.W.J. Schellings», Band 12, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001. Cfr. anche S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica 1790-1830*, Il Mulino, Bologna 2000, cap. III.

per sottolineare come l'esame delle varie «forme corporee» conduca a constatare che in esse ogni organo, «considerato nei mutamenti che subisce ad ogni momento, viene in tal misura ad adattarsi ai mutamenti di tutti gli altri organi e a riunirli assieme in un sistema di mutamenti contemporanei e consecutivi che ognuno di questi mutamenti diviene [...] alternativamente causa ed effetto degli altri». Le operazioni della «grande macchina del mondo organico» non presentano in realtà alcun "proposito", pur essendo vero, per chi osservi dall'esterno l'intero complesso dei processi di natura, «che nella maggioranza dei casi il concatenarsi delle cause e degli effetti cui assistiamo ci appare come quello che, nel nostro operare, è il nesso tra mezzi e scopi».

Kielmeyer è in ogni caso fermamente convinto della esistenza di leggi di natura – il modello cui si attiene è quello newtoniano – in grado di ricondurre i fenomeni oggetto di osservazione ad un quadro esplicativo unitario. Queste leggi non possono non regolare il cammino della «grande macchina dell'organismo»: compito della indagine intorno alla natura è quello di arrivare a formulare e a realizzare il programma di una vera e propria «fisica del mondo animale». Per giungere a questo risultato, è necessario l'esame comparato dei modi in cui la forza della natura si viene a distribuire in una serie infinita di frazioni. È l'«integrale della vita» – è assai significativo l'uso da parte di Kielmeyer di una espressione che è ben di più che una pura e semplice metafora presa a prestito dal linguaggio matematico – che si offre, all'occhio dello osservatore dei processi di natura, in una infinità di suddivisioni. La natura è dunque concepita come vivente, conoscibile però soltanto facendo ricorso in misura essenziale agli strumenti della fisica e della chimica.

Se per un verso la «fisica del regno animale» – scrive Kielmeyer all'inizio del nuovo secolo – deve esaminare le condizioni fisico-chimiche elementari della vita, per un altro essa ha il compito di indagare il primo manifestarsi delle operazioni della «grande macchina dell'organismo». È sul processo della generazione che deve concentrarsi l'attenzione. Le forme assunte dall'organismo nel corso della crescita derivano dalla utilizzazione delle "materie" dell'ambiente regolata da ritmi le cui regole sono accertate dalla analisi fisica e chimica. Se è dunque plausibile l'ipotesi che nella natura sia all'opera una sorta di "disegno" che si dispiega nella temporalità, questo "disegno" deve però essere inteso – nei termini in cui si era espresso il Kant della *Kritik der Urteilskraft* – come quello di una «finalità senza scopo».

Il richiamo a Kant non è casuale. In Kielmeyer è palese la convinzione che nella nostra conoscenza della natura ha un peso determinante la formulazione di ipotesi, di prospettive generali, di teorie complessive nelle quali inquadrare i fenomeni oggetto di osservazione. La sua è una convinzione esplicita e chiara: le scienze non possono fare a meno di un confronto continuo e sistematico con la riflessione filosofica. La ricognizione kantiana delle condizioni di possibilità dell'esperienza è però altra cosa dalle posizioni dell'idealismo trascendentale di Schelling e delle concezioni di filosofia della natura a quest'ultimo in varia misura ispirate. Kielmeyer è in sintonia con il Kant dei *Metaphysische Anfangsgrün-*

*de der Naturwissenschaft* nel sottolineare – come d'altronde farà con ostinazione Schelling – tutta la problematicità del punto di vista del meccanicismo e dell'atomismo. Ciò non comporta tuttavia una sua convergenza con la tesi – tipica della filosofia della natura d'impianto più decisamente speculativo – di un fondamentale, costitutivo dinamismo dei processi di natura dalle palesi e profonde inflessioni vitalistiche e finalistiche. Su una linea che si ricollega esplicitamente a Kant, Kiehmeyer sottolinea come esigenza fondamentale quella di procedere nella misura più ampia possibile alla matematizzazione dei processi di natura.

È vero altresì che Kiehmeyer riserva nello stesso tempo una attenzione tutta particolare alla concezione di Herder della storia umana come inseparabile dalla storia della “sfera terrestre”: concezione, questa, che della prima fa dunque un episodio, per quanto significativo, di un processo che ottempera a leggi immutabili e più forti della volontà degli uomini. Tale attenzione non è comunque in contraddizione con l'esigenza della più ampia matematizzazione *possibile* nello studio dei processi di natura. Sempre su una linea di profonda vicinanza alle posizioni di Kant, Kiehmeyer sottolinea con chiarezza la necessità di distinguere tra la pura e semplice «descrizione della natura» e una «storia della natura» che della medesima vuole comunque cogliere una conformità a leggi che poi è la «scienza della natura» ad essere chiamata a sistematizzare con il ricorso più ampio *possibile* allo strumento matematico. Il ricorso ad una espressione come quella di «integrale della vita» parla in proposito con chiarezza.

2. Kiehmeyer ha in realtà ben presenti i pericoli che si celano in un ricorso troppo frequente ad analogie basate su una “somiglianza dei concetti” che deve sempre essere soppesata con cura. L'uso di un termine come quello di “natura” è sotto questo profilo paradigmatico. Come è accaduto in molti casi – e quello di un termine come “*Aufklärung*” è per Kiehmeyer oltremodo significativo – la “somiglianza dei concetti” può essere causa di equivoci proprio quando investe campi disciplinari tra di loro incontestabilmente collegati, ma nello stesso tempo contraddistinti da una loro piena specificità come la filosofia, la fisica, la fisiologia. Di fronte a un termine come “natura” si impone perciò una puntualizzazione, anzi una vera e propria definizione. Kiehmeyer mette in rilievo che per lo scienziato – per l’“indagatore della natura” – con “natura” viene indicato tutto ciò che si produce e si presenta ai nostri sensi sia esterni che interni in rapporti spazio-temporali assoggettati a leggi<sup>2</sup>. Va da sé che anche la natura vivente deve essere considerata da tale punto di vista, in nome della fondamentale unitarietà dei processi oggetto della osservazione dello scienziato. Quest'ultimo non può negare di trovarsi dinanzi ad una totalità – la natura che viene indicata come “vivente” – in cui vige una costante interrelazione di operazioni che, però, appaiono di complessità superiore a quelle che vengono ricondotte

---

<sup>2</sup> C.F. Kiehmeyer, *Gesammelte Schriften*, cit., pp. 214-215: «Alles Entstandene oder unsern Sinnen wirklich Scheinende, das mit dem äußeren und inneren Sinn außer und in uns wahrgenommen wird, in Zeit und Raum zusammenhängend und gewissen Gesetzen dienend – heißt Natur».

all'azione delle cosiddette "forze meccaniche". È d'altronde un fatto incontestabile che gli strumenti a disposizione dello scienziato sono limitati alla descrizione e alla analisi di quanto viene detto essere effetto di tali "forze meccaniche".

Più che in Kiemeyer, ma su una linea comunque convergente con le posizioni di quest'ultimo e che per molti aspetti può essere fatta direttamente risalire all'insegnamento di Blumenbach, il problema di una teoria della natura come natura vivente trova la sua trattazione sistematica nella *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur* di G.R. Treviranus, di cui il primo volume appare nel 1802<sup>3</sup>. Anche Treviranus afferma che la natura è natura vivente, è un enorme organismo nel quale sono all'opera in una continua interrelazione reciproca forze di diverso tipo. Di tali forze, ad ogni buon conto, dobbiamo limitarci a constatare gli effetti. Al pari della "teoria della natura inanimata" che nella fisica newtoniana ha il suo paradigma, anche la "teoria della materia vivente" ha "gli stessi diritti di essere innalzata a livello di una scienza in senso proprio". È nondimeno indispensabile salvaguardare la specificità dei fenomeni della vita. Non può essere neanche esclusa la possibilità di parlare in proposito di una "forza vitale". Come del resto era stato riconosciuto dallo stesso Kant, è infatti innegabile il contrasto tra l'"uniformità di manifestazioni" propria del vivente e il dato di fatto "che nella natura inanimata non può darsi uniformità di manifestazioni allorché si danno influenze esterne causali".

Anche per Treviranus, è indiscutibile l'unità di principio della natura, natura che si presenta come una vera e propria totalità, peraltro inafferrabile per l'osservazione scientifica. Quest'ultima deve prendere atto che la natura mira a realizzare l'unità là dove si dà il massimo di varietà e la somiglianza là dove si dà il massimo di differenza. È allora possibile soltanto operare connessioni, classificazioni, suddivisioni in una "catena" di eventi, di processi, di forme che è priva in realtà di soluzioni di continuità. Ciò risalta con chiarezza tutta particolare quando guardiamo alla natura come natura che in primo luogo ed essenzialmente è natura vivente. Ogni soluzione di continuità che vi sia introdotta – come ad esempio quella in generi e in specie – è effettuata facendo ricorso alle «creazioni della fantasia dell'uomo», «creazioni» peraltro imposte dalla esigenza di soddisfare il fondamentale bisogno alla base della ragione umana: quello di riconoscere l'esistenza di una specifica «legalità della natura». Nei termini di una palese ispirazione kantiana che condivide con Kiemeyer, Treviranus sottolinea come una operazione del genere appare in ogni caso «soddisfacente dal punto di vista soggettivo». La *Biologie* di Treviranus – Treviranus è da associare a Burdach e a Lamarck nella creazione del termine appunto di "biologia" – accoglie e sviluppa il programma di una «fisica del regno animale» delineato da Kiemeyer in termini che confermano la consistenza della comune ispira-

---

<sup>3</sup> G.R. Treviranus, *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Ärzte*, 6 Bände, Röwer, Göttingen, 1802-1822. Su Treviranus, B. Hoppe, *Le concept de biologie chez G.R. Treviranus*, in J. Schiller (ed.), *Colloque international 'Lamarck'*, Hermann, Paris 1971, pp. 199-237. Cfr. anche S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, cit., cap. X.

zione kantiana. Sia Kielmeyer sia Treviranus mostrano di volere tenere ben fermo al punto di vista della «legalità della natura» e sono ben decisi nel sottolineare in tutti i processi di natura la presenza di concatenazioni non casuali di eventi connessi da rapporti di interazione a più livelli. Nello stesso momento, l'attenzione di cui fanno oggetto i processi del vivente li conduce a sottolineare la specificità dei rapporti che a tale livello sono operanti e in particolare l'intimo legame dei medesimi con la dinamica temporale, dinamica di cui il modello meccanicistico newtoniano illustra solo un aspetto, ed un aspetto di schematicità tutta particolare.

3. Il più che tendenziale “biocentrismo” della scienza tedesca dell'età romantica – quello per cui la natura è considerata e fatta oggetto di esame essenzialmente come natura vivente – ha comunque manifestazioni assai meno caratterizzate e – se si vuole – condizionate dalla adesione al punto di vista kantiano come punto di vista che assume comunque come paradigma di scienza della natura la fisica di Newton. È vero che il paradigma newtoniano ispira, anche se in forme diverse, molti studiosi delle generazioni più giovani impegnati in un'opera di rinnovamento di ampie proporzioni, come ad esempio J.C. Reil e Alexander von Humboldt. Reil e Humboldt sono sì convinti della esigenza di guardare alla natura non come “morta natura”, ma non per questo si dichiarano per la esistenza e l'irriducibilità d'una “forza vitale”: come già del resto era emerso in Kielmeyer e in Treviranus (ma soprattutto nel primo), si trovano così ad assegnare un ruolo fondamentale, nelle indagini intorno alle operazioni della natura, alla chimica<sup>4</sup>. È vero però anche che la chimica, nella Germania del tempo, non si è ancora chiaramente e decisamente pronunciata per la teoria di Lavoisier, e ciò nel contesto di una attenzione per le operazioni della natura in cui non è affatto scomparso lo spirito della tradizione alchemica. Inoltre, l'antico tema del macrocosmo-microcosmo mostra di non avere perso il suo fascino.

La concezione della natura di Kielmeyer e di tutti coloro che, anche se con intonazioni diverse, si trovano ad operare su di una linea di indagine ispirata in misura essenziale all'insegnamento di Blumenbach (e dunque, accanto a Treviranus, anche J.C. Reil e Alexander von Humboldt) non si trova così ad essere universalmente condivisa. È questo in misura emblematica il caso di F.X. Baader, che auspica la possibilità di procedere ad una ricognizione delle operazioni più segrete della natura il cui motivo conduttore è quello della difesa a oltranza del dinamismo contro l'atomismo di ispirazione newtoniana. L'indagine da condurre compulsando il “grande libro della natura” ha dunque un interesse primario per quella «seconda creazione» che si compie nel «regno sotterraneo della natura». È necessaria una autentica, profonda venerazione per i «segreti lavori del grande artista del tutto». È questa venerazione a imporci di respingere o quantomeno di relativizzare le astrazioni della matematica e di liberare la natura dalle “costrizioni” cui è sottoposta da chi non ne coglie l'intrinseca dinamicità. Su questa strada, l'indagine della natura ha al centro lo studio delle

---

<sup>4</sup> Su ciò rinviamo a S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, cit., cap. IV.

trasformazioni delle sostanze, e dunque delle modalità con cui nella natura è all'opera un continuo "processo chimico", fatto del perenne diffondersi e agitarsi del "principio del fuoco", del "flogisto". È un processo eterno e senza soluzioni di continuità, un processo in cui l'uomo appare come l'«eterno tempo dell'unità della natura e di Dio»: nella natura umana si compie e si sublima la natura vivente, che così di manifesta nella sua essenza divina<sup>5</sup>.

La convinzione della assoluta centralità dello studio del processo chimico" è anche – negli anni che vanno tra la fine del secolo XVIII e l'inizio del XIX – quella di J.W. Ritter e, con Ritter, di Novalis e anche di un filosofo come Schelling. Schelling sottolinea che il «processo propriamente *chimico* della vita» spiega solo «le cieche e morte operazioni della natura, che hanno luogo nei corpi viventi come anche in quelli morti». La natura è – appunto – essenzialmente e soprattutto natura vivente, e come tale, pur nel «morto operare di cieche forze negli esseri viventi», riesce «a conservare ancora una sorta di volontà». Questa "volontà" si manifesta «in quel prendere forma secondo un fine che è tipico della materia animale, e che può essere evidentemente spiegato solo in base ad un principio unico, che si colloca al di fuori della sfera del processo chimico»<sup>6</sup>. Per Schelling – ma anche per Novalis – l'uomo, nel guardare alla natura, guarda in realtà anche a sé stesso. Anzi: lo sguardo che l'uomo rivolge alla natura è innanzitutto uno sguardo che questi rivolge su sé stesso. È una sorta di armonia tra uomo e natura che viene così a manifestarsi, e l'uomo – vivendola – riconosce in essa l'infinita potenza della natura. Potenza che – soggiunge Novalis – non è mai dispotica. Pur nell'infinità delle forme in cui si manifesta, la natura parla un linguaggio che all'uomo è dato di intendere: quello della matematica, «prova regina della simpatia e dell'identità» della natura con l'uomo. Come Kiehmeyer aveva parlato dell' "integrale della vita", Novalis afferma che l'uomo è una sorta di «differenziale della natura infinitamente grande» e d'«integrale di quella infinitamente piccola», e quindi l'autentica «misura di tutte le cose»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> F.X. von Baader, *Sämtliche Werke, systematisch geordnet, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften samt Nachlaß, Biographie und Briefwechsel*, hrsg. von F. Hoffmann-J. Hamberger-A. Lutterbeck-E.A. von Schaden-C. Schlüter-F. von der Osten, 16 Bände, [Leipzig, 1850-1860], Scientia Verlag, Aalen 1963. In particolare: F.X. von Baader, *Beyträge zur Elementar-Physiologie* [Hamburg, Bohn, 1797] in F.X. von Baader, *Gesammelte Schriften*, cit., Band 3, pp. 203-246. Cfr. anche S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, cit., cap. V.

<sup>6</sup> K. Röttgers, *Die Entwicklung der Prozeßidee aus dem Geiste der Chemie*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 27 (1983), pp. 93-157. F. Moiso, *Le forme del vivente*, in D. von Engelhardt-R. Musto (a cura di) «Annali dell'Istituto Universitario orientale», Sezione Germanica, Nuova Serie III, 1-3, Napoli 1993, pp. 133-159. Cfr. anche S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, cit., capp. VI e VII.

<sup>7</sup> Novalis [G. Fr. von Hardenberg], *Freiberger naturwissenschaftliche Studien; Allgemeines Brouillon; Fragmente und Studien 1799-1800* in Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, in Zusammenarbeit mit H.J. Mähl und G. Schulz, 5 Bände, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1960 ss., Band III, *Das philosophische Werk II*, hrsg. von R. Samuel, in Zusammenarbeit mit H.J. Mähl und G. Schulz, ivi, 1983<sup>3</sup>, pp. 3-693. Su questo aspetto di Novalis, K. Hamburger, *Novalis und die Mathematik. Eine Studie zur Erkenntnistheorie der Romantik*, «Romantik-Forschungen»: «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft», Buchreihe, Band 16, Niemeyer, Halle 1929. Rinviamo anche a S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, cit., cap. VIII.



4. Tratto distintivo della scienza dell'età romantica – sempre nel quadro di quello che ne è il “biocentrismo” di fondo – è dunque una sintomatica unione di «autentica speculazione» e di «autentica empiria», unione perseguita con la convinzione che solo lungo tale strada sia possibile realizzare la fondazione di una scienza della natura che sia veramente tale. In bocca a J.J. Görres tale convinzione è espressa nella formula secondo cui «la natura eterna non può sbagliare, così come non può sbagliarsi la ragione assoluta». Lo studio della natura deve partire da questo assunto, e muovere così ad una indagine che non può considerare – Görres scrive nel 1802 – la natura alla stregua di «uno di quei rotoli di papiro carbonizzati che sono stati rinvenuti a Ercolano». La lettura di un papiro del genere è un lavoro così lento e faticoso che il rotolo finisce con l'essere come infinito, senza che mai sia possibile giungere al suo inizio, là dove è scritto cos'è realmente il documento che l'archeologo ha dinanzi agli occhi. Görres è cioè decisamente convinto che il vero avanzamento dello studio della natura può essere assicurato, sulla base della convinzione della eternità delle sue leggi, da una visione unitaria di tutti i processi all'opera nella natura. Solo uno «spirito energico», che «con la forza del genio», abbia il coraggio di prendere in mano quel «papiro carbonizzato» e di distenderne «d'un colpo i fogli interi e in tutta la loro grandezza» può assicurare la fondazione di una reale scienza della natura. L'osservazione meticolosa e prudente di dati raccolti con attenzione e pazienza ha in sé, congenito, il rischio che venga completamente perduta la visione d'insieme dei processi di quella totalità eterna che è la natura<sup>8</sup>.

A partire dagli anni '20 del secolo XIX e dunque in buona misura in seguito all'ampliarsi del confronto con quella europea (e in misura essenziale francese) anche la scienza tedesca vede un forte sviluppo di una attenzione primaria per l'indagine di tipo sperimentale. Questa attenzione si fa accentuata anche negli scienziati più sensibili alla esigenza di quella visione unitaria ed anzi “totale” della natura che rappresenta il motivo conduttore della scienza romantica. Soprattutto la filosofia della natura d'ispirazione schellinghiana fa le spese della nuova situazione che è venuta a prodursi. Nelle considerazioni – è un esempio fra i tanti possibili – di F. Link (studioso in particolare del mondo vegetale al quale ripetutamente si richiama lo Hegel della *Enzyklopädie*, lettore ed estimatore anche di Treviranus)<sup>9</sup> diviene esplicita l'insofferenza nei confronti d'una visione come quella dell'idealismo trascendentale di Schelling. Schelling – così si esprime Link – aveva voluto far nascere una “intera natura” dalla autocoscienza concepita come “azione”: in realtà era riuscito solo a delinea-

---

<sup>8</sup> J. Görres, *Prinzipien einer neuen Begründung der Gesetze des Lebens durch Dualism und Polarität*, «Allgemeine Medizinische Annalen», April-August 1802, coll. 241-279; 561-581; Id., *Exposition der Physiologie*, Lassaulx, Koblenz 1805. Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, cit., cap. VIII.

<sup>9</sup> H.F. Link, *Ueber Naturphilosophie*, Stiller, Leipzig und Rostock 1806; Id., *Grundlehren der Anatomie und Physiologie der Pflanzen*, Danckwerts, Göttingen 1807. Su Link, cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, cit., cap. IX.

re la *silhouette* della natura medesima. Il richiamo alla impostazione kantiana è esplicito: la matematizzazione e solo la matematizzazione può garantire la fondazione di una autentica scienza della natura. Senza l'uso costante della matematica sono impossibili reali avanzamenti nello studio della natura. I processi che hanno luogo in natura devono essere ricondotti a movimenti, a quei movimenti che solo la matematica definisce e analizza riconducendoli a "forze" che in realtà altro non sono che «presupposizioni matematiche».

È evidente che quanto così viene a prodursi incontra il plauso di chi si era sempre schierato contro le speculazioni della "filosofia della natura" e, inoltre, aveva respinto lo spirito anti-newtoniano della teoria goethiana dei colori. È il caso del fisico C. Pfaff, che ribadisce la necessità che i dati raccolti dalla osservazione dei processi di natura vadano ricondotti "alla forma e al movimento" e quindi a pure e semplici relazioni matematiche<sup>10</sup>. Ma anche chi continua a condividere idee e prospettive della concezione romantica della scienza in primo luogo per quanto riguarda la perdurante esigenza di unità dei processi di natura afferma – come avviene da parte di Ørsted – la centralità dello strumento matematico. È anzi proprio l'uso dello strumento matematico a far risaltare – sottolinea Ørsted – il carattere tutt'altro che astratto delle leggi di natura e nel contempo assicura il passaggio sistematico da relazioni che appaiono di carattere eminentemente qualitativo a rapporti di tipo rigorosamente quantitativo<sup>11</sup>.

5. I contraccolpi della crescente attenzione per una impostazione fondamentalmente sperimentale della indagine sulla natura prodottasi in seno alla scienza tedesca con gli anni '30 del secolo XIX. investono anche quello che ne continua ad essere il fondamentale "biocentrismo". Ciò avviene peraltro con caratteri particolari. Anche presso chi più si adopera per l'adozione delle metodologie sperimentali delle scienze fisico-chimiche, persiste un atteggiamento ispirato alla cautela osservativa, alla esigenza di salvaguardare la specificità e, se si vuole, la stessa spontaneità dei processi del vivente. In linea generale, i programmi di vera e propria riformulazione del sistema generale della natura che avevano visto impegnati studiosi vicini alla filosofia della natura d'impianto speculativo finiscono accantonati. La prospettiva di un nuovo sistema della natura – prospettiva che è innanzitutto quella di L. Oken e di A. Spix<sup>12</sup> – si fa meno immediata, innanzitutto per l'ampliarsi del campionario osservativo conseguente a nuove e più approfondite esplora-

---

<sup>10</sup> Chr. H. Pfaff, *Der Elektro-Magnetismus, eine historisch-kritische Darstellung der bisherigen Entdeckungen auf dem Gebiete desselben, nebst eigenthümlichen Versuchen*, Hamburg, Perthes und Besser, 1824. Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, cit., cap. IX.

<sup>11</sup> H.C. Ørsted, *Ansicht der chemischen Naturgesetze durch die neuen Entdeckungen gewonnen*, Reimer, Berlin, 1812; H.C. Ørsted, *Betrachtungen ueber den Electromagnetismus*, in [Schweigger's] «Journal für Chemie und Physik», 32 (1821), pp. 199 ss. Su Ørsted, cfr. F. Moiso, *H.C. Oersted filosofo della natura e la scoperta dell'elettromagnetismo*, in AA.VV., *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, Milano, Mursia, 1979, pp. 96-119.

<sup>12</sup> Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, cit., cap. X.

zioni. È altresì vero che i profondi mutamenti che si producono sul piano dello studio dei fenomeni del vivente in generale rendono problematico il mantenimento di un punto di vista fondamentalmente morfologico che, pur non essendo programmaticamente indifferente all'indagine fisico-chimica, la ritiene comunque inadeguata a garantire una reale visione di quel tutto che è la natura.

Il cambiamento di scena non è peraltro repentino. In misura per certi aspetti non difforme da quanto accade anche in Gran Bretagna (e poi anche in Francia), lo studio del vivente praticato dagli scienziati tedeschi continua a mantenere una impostazione in termini di anatomia comparata che pone al centro dell'indagine le forme e non le funzioni. Il persistere in Germania di un indirizzo fortemente "biocentrico" nella concezione stessa della natura arriva anzi ad indurre al mantenimento, ancorché con scopi essenzialmente regolativi e non costitutivi, di un termine come quello di "forza vitale".

Sotto questo profilo è oltremodo significativo quanto sostenuto da J. Müller, maestro di più d'una generazione di fisiologi tedeschi. Müller è convinto della infondatezza – anzi della vera e propria falsità – della filosofia della natura di Schelling. Alla «falsa filosofia della natura» di Schelling è necessario contrapporre – scrive Müller già negli anni '20 – una «fisiologia razionale», destinata ad assicurare un contributo essenziale alla costruzione di una «vera filosofia della natura» allorché l'osservazione e l'esperimento cui essa mette mano arrivano – la metafora di Kiehmeyer subiva un'altra messa a punto – a determinare «i logaritmi delle grandezze fisiologiche che ci sono ignote e li forniscono all'intuizione del vivente»<sup>13</sup>. La sperimentazione in fisiologia non può mai essere in grado di mettere in luce l'essenza, la natura costitutiva delle manifestazioni del vivente. I «logaritmi delle grandezze fisiologiche» valgono solo a definire l'"estensione" delle manifestazioni del vivente, a fissare i termini del «conflitto tra organismo e natura esterna».

6. Anche per Müller la natura è natura vivente, e come tale oggetto di un'indagine che ne deve salvaguardare la specificità. Lo studio della natura vivente va condotto non limitandosi alla sola osservazione, peraltro di fondamentale importanza per salvaguardare la costitutiva, fondamentale unitarietà dinamica. Nondimeno, è esplicita e decisa la convinzione di Müller della necessità di prendere atto di quanto messo in luce dallo sviluppo della indagine fisico-chimica circa alcune delle essenziali funzioni del vivente. Sono poi in misura essenziale gli allievi di Müller – e si tratta di figure di primissima importanza: Helmholtz, Virchow, Ludwig – a lavorare alla realizzazione di un indirizzo di ricerca di fisiologia sperimentale che in breve diviene paradigma della intera indagine sul vivente, e lo di-

---

<sup>13</sup> J. Müller, *Von dem Bedürfnis der Physiologie nach einer philosophischen Naturbetrachtung* [1824], in A. Meyer-Abich (Hrsg.), *Biologie der Goethe-Zeit*, Hippokrates Verlag, Stuttgart 1949, pp. 256-281. Su Müller, cfr. M. Hagner-B. Wählig-Schmidt (Hrsg.), *Johannes Müller und die Philosophie*, Berlin, Akademie-Verlag 1992. Cfr. anche S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, cit., cap. X.

viene nello stesso momento in cui opera per ricondurre ogni processo di natura ad un medesimo schema di funzionamento nei termini di leggi fisico-chimiche coincidenti con quelle che mostrano di reggere i processi del mondo del non-vivente. Considerare la natura nei termini e con gli strumenti messi a punto dalla indagine fisica e ancor più chimica non significa peraltro metterne in discussione l'unità. Si potrebbe anzi affermare che è proprio in questi termini che tale unità viene a presentarsi in una luce più definita, più contestuale. Il "biocentrismo" della scienza romantica ha in Müller un suo punto di svolta – saranno poi gli scolari a portare il processo alle sue conseguenze – e tale punto di svolta segna in modo abbastanza evidente una più che sostanziale attenuazione della specificità dei fenomeni del vivente. L'unità della natura pare assicurata proprio con l'adozione di un punto di vista il cui paradigma è offerto dalle scienze impostate su di un modello a base fondamentalmente meccanicistica, e cioè il modello di quella ricerca fisica e soprattutto chimica che comunque obbliga alla adozione di prospettive in certa misura schematizzanti.

La convinzione che la natura come un tutto non possa essere considerata altro che come una materia vivente non è peraltro venuta meno. A ben guardare, si assiste all'affermarsi di un punto di vista che potremmo indicare anche come essenzialmente kantiano, funzionale a quella che poi sarà la ricezione della concezione *positiva* circa il rapporto scienza-filosofia maturata prima in Francia e poi in Gran Bretagna. L'unificazione dei processi di natura nei termini assunti dalle scienze fisico-chimiche svolge una funzione trainante, e la prospettiva "biocentrica" che continua a connotare la ricerca tedesca ancora nel corso degli anni '30 e '40 del secolo XIX assume sempre più chiaramente il carattere d'una esigenza di visione unitaria che non interagisce con una pratica scientifica suscettibile di essere pianificata nella sua dinamica oggettivamente produttiva di risultati.

7. La concezione della natura come di una totalità vivente organizzata rispondente a leggi che ne assicurano l'armonia – in una parola un vero e proprio *cosmo* – è così alla base dell'opera di uno dei protagonisti della scienza tedesca e della sua organizzazione negli anni che vedono il passaggio dalle pulsioni speculative dell'età romantica all'adozione sistematica di procedure sperimentali. Nel suo *Kosmos*<sup>14</sup> – apparso nel 1844 – Alexander von Humboldt (formatosi alla scuola di Blumenbach nella Göttingen di fine secolo XVIII e poi a lungo attivo nel contesto della ricerca europea intorno al vivente) dà così voce a quello che è un vero e proprio «sentimento della incommensurabilità della natura». Questo sentimento deve ispirare e guidare il lavoro di chi è volto a studiare le manifestazioni, a descriverne i processi, a misurarne le forze della natura. Alla «osservazione

---

<sup>14</sup> A. von Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, 5 voll., Brockhaus, Leipzig 1845-1862. Su Humboldt sempre indispensabile: K. Bruhns, *Alexander von Humboldt. Eine wissenschaftliche Biographie*, 3 voll. Brockhaus, Leipzig 1872. Cfr. anche D. Botting, *Alexander von Humboldt. Biographie eines grossen Forschungsreisenden*, Prestel, München 1974.

pensante» la natura si presenta come «unità nella molteplicità», come un “insieme” di “cose” e di “forme” che ha l’aspetto di una «totalità vivente». Vi è la possibilità di avere il senso di questa «totalità vivente» solo se vengono superati gli «angusti confini del mondo sensibile», solo se non rimaniamo condizionati dalla specificità e dalla limitatezza delle sensazioni e esercitiamo con le nostre idee un dominio «sulla materia grezza della intuizione empirica». Ciò non significa affatto che l’intera «materia grezza» sia suscettibile di controllo. Essa, in realtà, si presenta come un vero e proprio «regno della libertà» in cui possiamo fare ingresso solo affidandoci ad un «puro senso della natura» che pervada il nostro intuire e il nostro sentire. Questo «puro senso della natura» deve essere il senso di qualcosa di sublime che solo può essere afferrato collocandosi nella sfera della «soggettività ideale», di ciò che è puramente spirituale. Il senso della natura come di un tutto, come di una totalità vivente ed armoniosa non viene peraltro offuscato dalla acquisizione e definizione di alcuni dei suoi territori più specifici e delimitati. Al contrario: proprio quest’opera di definizione e specificazione rafforza il nostro senso della natura, e lo rafforza in manifestazioni di profonda e autentica libertà, con l’acquisizione di una dimensione che in nessun modo trascende la natura, e piuttosto ne consente di cogliere l’intima essenza cosmica e creatrice a un tempo.

Sia Müller sia Alexander von Humboldt continuano così a condividere un orientamento più che tendenzialmente “biocentrico” nella concezione della natura. In tale orientamento – si è detto – non vanno colti i segni di una persistente adesione alle vedute della filosofia romantica della natura, vedute che per tanti e decisivi aspetti appaiono completamente superate se commisurate ai fatti accertati dai nuovi indirizzi di studio circa il vivente. È invece in termini che si richiamano esplicitamente a Goethe che da parte sia di Müller sia di Humboldt l’accento viene posto sulla totalità unitaria di una natura come natura comunque vivente. In effetti, Müller e Humboldt continuano a condividere, accanto al riconoscimento della innovatività di una pratica scientifica basata sulla sperimentazione, la ferma convinzione della vera e propria fecondità di un atteggiamento più che tendenzialmente osservativo-descrittivo: la loro sintonia con l’impostazione goethiana è perfettamente coerente con tale impostazione.

Non può invece in un primo momento non colpire la constatazione che anche in Hermann Helmholtz – la figura forse più rappresentativa della nuova indagine sperimentale tedesca – siano presenti ripetuti segni di sintonia con l’impostazione data da Goethe allo studio della natura, fermo in ogni caso restando il rifiuto della teoria dei colori anti-newtoniana elaborata da quest’ultimo. In molti degli scritti da lui dedicati a divulgare i risultati delle nuove indagini e ad illustrare le prospettive aperte dagli sviluppi della fisica e della fisiologia, Helmholtz non esita infatti ad accompagnare la manifestazione di un atteggiamento decisamente critico nei confronti della assunzione del punto di vista della speculazione nella indagine su di una natura comunque assunta come natura vivente con una ripetuta dichiarazione di attenzione nei confronti della visione goethiana dei processi di natura. Visione, que-

sta, di fatto non dissimile da quella cui si ispira l'esposizione – anch'essa fondamentalmente nei termini della *haute vulgarisation* – dei risultati dei vari rami della indagine del tempo intorno ai fenomeni di natura condotta da Alexander von Humboldt nel suo *Kosmos*.

8. Sono tuttavia in misura primaria la sistematizzazione e la rigorizzazione dello studio dei processi di natura a impegnare Helmholtz. Ciò viene a mettersi in evidenza con chiarezza nell'atteggiamento da questi assunto allorché – tappa fondamentale è la formulazione nel 1847 di quello che poi sarà il “principio di conservazione dell'energia” – procede ad attuare tale sistematizzazione e tale rigorizzazione dando espressione in termini matematici a quanto, in termini di «correlazione delle forze», già Kiehmeyer e quindi Treviranus avevano sottolineato come tratto distintivo dei processi di una natura comunque concepita come totalità vivente. Helmholtz – facendo uso dello strumento matematico – persegue in tal modo lo scopo di dare, del “principio di conservazione dell'energia”, una formulazione in nessun caso suscettibile di interpretazioni in termini di “forza vitale”<sup>15</sup>. È evidente che ciò è il segno dell'affermarsi di un punto di vista per il quale l'esigenza primaria di un confronto effettivo con i processi di natura conduce ad attuare una linea di ricerca avversa alla sostanzializzazione di una entità astratta a cui dare il nome di natura.

Non è una natura compatta, una sorta di entità, di principio da assumere come dato ultimo quella che, di fatto, è presente nella concezione di Helmholtz come concezione il cui obiettivo primario è la definizione degli strumenti con cui è possibile l'intelligenza dei processi di natura, la loro conoscibilità e la possibilità stessa di intervenire al riguardo nei termini della sperimentazione. È così assai significativo che le vedute di Helmholtz circa le modalità con cui procedere all'esame e allo studio dei processi di natura siano avanzate e illustrate non soltanto nei molti scritti divulgativi e d'occasione nei quali Helmholtz si trova a prendere posizione su alcuni degli aspetti più generali del rapporto scienza-filosofia. A quelle vedute, Helmholtz dà anzi espressione nei termini più incisivi e influenti nelle ampie sezioni di carattere metodologico dello *Handbuch der physiologischen Optik*<sup>16</sup>.

In quelle sezioni del suo manuale di ottica fisiologica – opera che resterà testo *standard* per molti decenni, sino quasi alla metà del secolo XX – Helmholtz mostra con chiarezza quanto l'idea di una natura per così dire compatta e oggettiva sia ben lontana dalla sua concezione di ciò che si presenta alla osservazione scientifica come un oggetto e alla sperimentazione come campo d'intervento. In termini che per molti aspetti preludono ad alcune delle concezioni più tipiche del *Wiener Kreis*, è così quello che viene indicato come “mondo esterno” a rappresentare tale oggetto e tale campo d'intervento: in questo “mondo esterno” sussistono relazioni delle quali le nostre sensazioni hanno da essere in-

---

<sup>15</sup> Su Humboldt e il suo ruolo nella scienza dell'Ottocento: D. Cahan (ed.), *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth Century Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1994.

<sup>16</sup> H. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, 3 voll., Voss, Leipzig, 1856-1867.

terpretate come i veri e propri “simboli”. Questi “simboli” sono a loro volta suscettibili di misurazione e rappresentano quindi un termine ineliminabile di riferimento degli strumenti con cui la matematica guida e organizza la conoscenza di quella che comunque viene indicata con il nome di “natura”. In realtà, non appena la “natura” viene ad essere effettivamente fatta oggetto di osservazione e di studio, non è come totalità compatta e unitaria che viene ad essere presa in considerazione, ma come insieme di “oggetti di natura” identificati da specifiche caratteristiche distintive, da autentiche “proprietà”.

Queste “proprietà” sono una sorta di “capacità” che gli oggetti possiedono più o meno stabilmente nel tempo e che danno loro modo di compiere determinate operazioni, di avere determinati effetti. Ma nello stesso momento deve essere chiaro – Helmholtz tiene a sottolineare – che «in verità le proprietà degli oggetti di natura» non sono proprietà da attribuire ad un singolo oggetto come caratteristica specifica del medesimo. Esse – è evidente che si delinea così una prospettiva che toglie compattezza alla immagine della natura – rappresentano piuttosto il rapporto che tale oggetto medesimo intrattiene comunque con un secondo oggetto, tra cui possiamo annoverare innanzitutto gli organi di senso. Si delinea così una visione della natura che, fondata sulla convinzione della esistenza di un tessuto relazionale che sta alla base dell’intero edificio della medesima, esclude però in linea di principio la possibilità d’una visione sinottica totale di tale tessuto relazionale.

Non solo: lo scarto tra, da una parte, la totalità unitaria nei cui termini la natura può in linea di principio essere intesa, dall’altra, l’insieme di oggetti distinti e a un tempo in interazione che costituiscono la natura che conosciamo e di cui siamo parte è avvertito e sottolineato da Helmholtz con nettezza. Ne è prova evidente l’esplicito rifiuto di un punto di vista, circa il rapporto tra la nostra conoscenza e la natura che ne è oggetto, che si ispiri al criterio della “armonia prestabilita”. Helmholtz ravvisa un equivoco di fondo in ogni ricerca di una «armonia prestabilita tra le leggi del pensiero e quelle della natura» ovvero di quella che, in altri termini, viene presentata come l’«identità di natura e spirito». È necessario invece avere sempre ben presente lo scarto che comunque non si può non dare tra un “sistema di segni” e ciò di cui tale “sistema” intende fornire come una rappresentazione. Un “sistema di segni” può essere più o meno completo e funzionale, ma in ogni caso non coincide – e tantomeno lo sostituisce – con ciò di cui si presenta come descrizione. È possibile che le leggi del nostro pensiero si adattino alle leggi di natura – leggi che esistono, non mutano ed hanno validità universale; tale adattamento è anzi essenziale per il procedere del conoscere e per la stessa costituzione delle scienze. Ma è proprio questo il motivo per cui non è necessario che tale adattamento sia completo né tantomeno esatto. In ogni caso, le “leggi di natura” – Alexander von Humboldt, nel *Kosmos*, si era dichiarato del medesimo avviso – non sono altro che “concetti di genere” cui fare riferimento per orientarsi nei mutamenti della natura.

10. Le idee di Helmholtz – idee che arrivano alla loro formulazione più incisiva ed eloquente già nel corso degli anni ’70 del secolo XIX – circa il modo in cui gli oggetti di

natura si vengono a costituire e si offrono alla percezione sono così l'espressione di un atteggiamento conoscitivo ispirato alla convinzione della impossibilità di imbrigliare quello che Schelling aveva chiamato «il Proteo della natura». Nel suo carattere multiforme ed anche sfuggente, la natura può essere solo esaminata via via nella specificità delle articolazioni da essa assunta. Deve però nello stesso tempo restare fermo che i rapporti di connessione e relazione tra oggetti in cui consiste quell'insieme cui va il nome di "natura" sono possibili in quanto espressioni di una legalità unitaria e fondamentale. È dal presupposto implicito della esistenza di tale legalità che muove l'impresa scientifica come impresa costitutivamente sovraindividuale allorché mette mano ad uno strumento come quello della matematizzazione. Questo strumento – l'unico che pare in grado quantomeno di contenere e forse di plasmare il carattere proteiforme della natura – deriva appunto la sua potenza da una operazione di oggettivazione e di astrazione la cui esecuzione si accompagna di fatto alla sostanziale eliminazione del soggetto conoscente nella sua concretezza di uomo senziente e cosciente. La cesura che così si opera rispetto al "biocentrismo" della scienza tedesca ancora di buona parte della prima metà del secolo XIX è nettissima, fondamentale. Il "biocentrismo" non solo aveva infatti condotto dinanzi alla necessità di considerare la natura nella sua totalità vivente, ma aveva anche imposto di guardare all'intero insieme delle funzioni cognitive dell'uomo come alle funzioni di un vivente parte integrante d'una natura che vive in quanto natura *organica*.

In Helmholtz non è dato ravvisare traccia della tendenza al "biocentrismo" tipica della scienza romantica: ad allontanarlo dalla adesione ad una visione che era ancora quella di Müller concorrono due convinzioni. La prima è quella della perfetta "naturalità" della natura dell'uomo (alle sensazioni dell'uomo e alla collocazione di quest'ultimo nel "mondo esterno" viene infatti riservato il massimo rilievo); la seconda è quella della assoluta necessità di schemi oggettivi di inquadramento dei dati delle sensazioni come dati da sottrarre alla arbitrarietà interpretativa. Non è casuale, in questo quadro, che alcuni dei contributi più rilevanti di Helmholtz allo sviluppo del lavoro scientifico sono ricerche intorno alla fisiologia delle sensazioni: Helmholtz in tal modo fornisce un contributo di primo rilievo alla fondazione di quella psicologia sperimentale che costituisce uno dei disegni programmatici più controversi e nello stesso tempo coinvolgenti del lavoro intorno al vivente della Germania della seconda metà del secolo XIX<sup>17</sup>.

In Helmholtz agisce con forza particolare la convinzione che la conoscenza dei processi di natura può essere conoscenza sperimentale solo di singoli, specifici settori ed è rea-

---

<sup>17</sup> Sul ruolo di Helmholtz nel processo di fondazione della psicologia fisiologica: R.S. Turner, *Helmholtz, Sensory Physiology and the Disciplinary Development of German Physiology* in M. Ash-W. Woodward (eds.), *The Problematic Science. Psychology in the Nineteenth Century Thought*, Praeger, New York 1982, pp. 144-166; S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977; E.G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1957; E.G. Boring, *Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1942.



lizzabile solo sulla base di procedure sottratte all'arbitrio interpretativo quali possono essere garantite dall'uso della matematica. La concezione della natura alla base di tale visione non può non essere – se vogliamo fare ricorso ad una formula di ispirazione kantiana – quella di una *natura formaliter spectata*. La natura è costituita da un insieme di oggetti che si danno in quanto identificati da “proprietà” che si definiscono in funzione delle interrelazioni reciproche tra gli oggetti medesimi. Queste “proprietà” rappresentano i dati su cui fonda la nostra conoscenza del mondo in cui viviamo, e della quale il primo passo è appunto quello con cui distinguiamo un “mondo interno” e un “mondo esterno”. È questa la base su cui si costruisce la fisiologia delle sensazioni elaborata da Helmholtz e se ne delineano le fondamentali implicazioni gnoseologiche, quelle stesse in forza delle quali Helmholtz incide in misura determinante sullo sviluppo di un nodo problematico centrale per la comprensione del rapporto scienza-filosofia nel dibattito tedesco del secondo Ottocento: quello, appunto, rappresentato dal prendere forma del progetto di una psicologia scientifica come indagine che in tal modo pare potere essere assicurata di una base sperimentale.

Sotto questo profilo, l'operazione di Helmholtz – operazione che avviene nel contesto di un imponente sviluppo della indagine fisiologica che vede il concorso di un'intera generazione di studiosi di straordinario livello – è una operazione di grande efficacia. Grazie ad essa, risulta possibile la messa a punto di tecniche di indagine e di modelli descrittivi ed esplicativi di processi percettivi fondamentali. Ciò avviene sulla base di una nozione di natura – abbiamo detto *formaliter spectata* – che proprio in forza dei successi della fisiologia della percezione trae ulteriori motivi di rafforzamento della propria funzione paradigmatica. Può nascere così la convinzione della tenuta delle reti in cui il «Proteo della natura» pare potere essere finalmente imbrigliato. È vero però anche che in quelle reti può finire impigliato – e tanto da non riuscire a districarsene – l'uomo come soggetto conoscente. Ciò minaccia di avvenire nel momento in cui nell'uomo nasce la tentazione di passare a sperimentare direttamente su sé stesso i modi del suo avere sensazioni e quindi conoscere. Helmholtz valuterà sempre con molta cautela, in modo sostanzialmente assai tiepido, le aspettative riposte in quel progetto-programma di una psicologia sperimentale su base fisiologica cui pure ha offerto strumenti di grande importanza. Quel progetto-programma è infatti destinato a prendere forma non senza che ben presto si delineino in tutta la loro gravità i contraccolpi che il suo eventuale concreto realizzarsi non può non subire. Contraccolpi che investiranno il modo stesso di intendere una natura umana posta dinanzi a quella che per molti sarà una inevitabile “naturalizzazione”.



# Fine dell'«antica alleanza»?

Roberto Bondì

## 1. L'animismo e l'oggettività della natura

Tra le più discusse pagine novecentesche dedicate all'animismo e al suo rapporto con la scienza moderna ci sono senza dubbio quelle in cui Jacques Monod descriveva le conseguenze filosofiche della biologia moderna. Il suo libro sul caso e la necessità, pubblicato nel 1970, richiama in lungo e in largo il «postulato fondamentale» o «pietra angolare» del metodo scientifico: «la natura è *oggettiva* e non *proiettiva*». Riconoscere l'oggettività della natura significa rifiutare in modo sistematico ogni spiegazione dei fenomeni naturali in termini di cause finali o, il che è lo stesso, di progetto. Questo rifiuto si basa appunto sull'accettazione di un postulato, indimostrato e indimostrabile data l'impossibilità di «concepire un esperimento in grado di provare la *non esistenza* di un progetto». E tuttavia si tratta di un postulato «consostanziale alla scienza», di cui non si può fare a meno, pena la fuoriuscita dal perimetro tracciato dalla scienza stessa<sup>1</sup>.

Com'è noto, Monod era interessato a sottolineare con vigore da un lato che questo postulato era un'acquisizione storica e dall'altro che il pensiero moderno non aveva rinunciato affatto alla spiegazione soggettiva della natura. Quello che Freud aveva definito il «campo immenso»<sup>2</sup> dell'animismo si era ritagliato spazi enormi nella cultura moderna. Con le parole di Monod: «le concezioni animistiche, che risalgono all'infanzia dell'umanità e che sono forse anteriori alla comparsa di *Homo sapiens*, affondano ancora radici profonde e vigorose nell'anima dell'uomo moderno». L'animismo è per Monod sostanzialmente la proiezione nel regno dell'inanimato della «coscienza che l'uomo possiede del funzionamento intensamente teleonomico del proprio sistema nervoso centrale». Alla base dell'animismo c'è quindi la tendenza ad assimilare i fenomeni naturali all'attività umana «soggettiva, cosciente e proiettiva». Il vantaggio che l'uomo ne deriva sta nella conquista di un rassicurante senso di appartenenza alla natura. L'animismo ha stabilito infatti una «profonda alleanza» tra l'uomo e la natura, «al di fuori della quale esiste solo una spaventosa solitudine»<sup>3</sup>.

Secondo Monod, la scienza moderna, con il suo «postulato fondamentale», ha denunciato, e alla fine spezzato, quest'alleanza, che è ora sostituita solo da «un'ansiosa ri-

---

<sup>1</sup> J. Monod, *Il caso e la necessità: saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea* [1970], Mondadori, Milano 1997 (prima edizione italiana: 1970), pp. 9, 25.

<sup>2</sup> S. Freud, *Totem e tabù: concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* [1912-1913], introduzione di K. Kerényi, Bollati Boringhieri, Torino 1969, p. 115.

<sup>3</sup> J. Monod, *Il caso e la necessità*, cit., pp. 31-32.

cerca in un universo gelido di solitudine». Di qui il «male» che attanaglia l'uomo moderno. Di qui tutta la riluttanza delle società moderne a fare i conti con l'oggettività della natura. Come potrebbe essere diversamente? Non è forse vero che «l'esigenza di una spiegazione totale è innata»? E che «la mancanza di tale spiegazione è fonte di profonda angoscia»? E che «la sola forma di spiegazione in grado di alleviare l'angoscia è quella di una storia totale che riveli il significato dell'uomo assegnandogli un posto necessario nei piani della Natura»? È quindi difficile capire «per quale ragione ci siano voluti tanti millenni perché nel Regno delle idee apparisse l'Idea della conoscenza oggettiva come *unica* fonte di verità autentica»? L'uomo moderno ha dovuto fronteggiare un'«idea fredda e austera», che era incapace di «alleviare l'angoscia innata» e che «pretendeva d'un tratto di cancellare una tradizione cento volte millenaria assimilata alla stessa natura umana». L'esito di tutto questo processo appariva a Monod evidente: «nell'arco di tre secoli la scienza, fondata sul postulato di oggettività, ha conquistato il suo posto nella società: nella pratica ma non nelle anime»; «le società moderne hanno accettato le ricchezze e i poteri che la scienza svelava loro», «hanno appena inteso ma non accettato il messaggio più profondo della scienza: la definizione di una nuova e unica fonte di verità, l'esigenza di una revisione totale delle basi dell'etica e di una rottura radicale con la tradizione animistica, il definitivo abbandono dell'«antica alleanza», la necessità di stringerne una nuova».

La diffusa ostilità verso la scienza non riguarda tanto i suoi sottoprodotti tecnologici – la bomba, la distruzione della natura, la minaccia demografica – quanto invece il «messaggio essenziale della scienza». Si ha paura del «sacrilegio», dell'«attentato ai valori». Ed è una paura «totalmente giustificata», perché «è vero che la scienza attenta ai valori», anche se non lo fa «direttamente», dato che «non ne è giudice e *deve* ignorarli». La scienza, tuttavia, «distrugge tutte le ontogenie mitiche o filosofiche su cui la tradizione animistica, dagli aborigeni australiani ai dialettici materialistici, ha fondato i valori, la morale, i doveri, i diritti, le interdizioni». Se l'uomo «accetta questo messaggio in tutto il suo significato», si vede costretto a «destarsi dal suo sogno millenario per scoprire la sua completa solitudine, la sua assoluta stranezza». L'uomo «ora sa che, come uno zingaro, si trova ai margini dell'universo in cui deve vivere», un «universo sordo alla sua musica, indifferente alle sue speranze, alle sue sofferenze, ai suoi crimini»<sup>4</sup>.

## 2. Nuove alleanze

Le conclusioni di Monod erano nette: che lo si riconosca o no, «l'antica alleanza è infranta» e «l'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'univer-

---

<sup>4</sup> Id., *Il caso e la necessità*, cit., pp. 154-157.

so da cui è emerso per caso». Se questo è vero, allora «il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo». All'uomo, quindi, «la scelta tra il Regno e le tenebre»<sup>5</sup>.

«Jacques Monod aveva ragione» affermano Ilya Prigogine e Isabelle Stengers nel loro celebre libro che ha per titolo *La nouvelle alliance* e per tema «il dialogo degli uomini con la natura»: l'antica alleanza animistica «è morta e sepolta». Tuttavia – aggiungono – il nostro non è «il mondo della “moderna alleanza”», non è «il mondo silenzioso e monotono, abbandonato dagli antichi incantesimi». Se si affronta il problema del «senso di alienazione» che fu di Pascal, e che è al centro della riflessione di Monod, alla luce dell'ultima metamorfosi che la scienza ha subito, si scopre che non siamo più costretti a scegliere tra «la scienza che ci porta all'alienazione e qualche concezione metafisica della natura, antiscientifica». La scienza che abbiamo oggi di fronte è diversa da quella che ha finito con l'«atterrire» sia i suoi denigratori, per i quali essa è «un'avventura inaccettabile e minacciosa», sia qualche suo sostenitore che, come nel caso di Monod, ha individuato «nella solitudine scoperta dalla scienza il prezzo da pagare per questa nuova razionalità». Abbiamo assistito a un «cambiamento radicale», senza precedenti nella storia della scienza, che ha riguardato la visione della natura, ora orientata verso il «molteplice», il «temporale» e il «complesso». Sappiamo oggi che «la reversibilità e il determinismo si applicano soltanto a semplici, limitati casi, mentre l'irreversibilità e l'indeterminazione sono la regola». Scopriamo oggi che il dialogo con la natura è «l'esplorazione locale elettiva di una natura complessa e multiforme»<sup>6</sup>.

Monod aveva affermato che «l'universo non stava per partorire la vita, né la biosfera l'uomo» e che «il nostro numero è uscito alla roulette», e si chiedeva «perché non dovremmo avvertire l'eccezionalità della nostra condizione, proprio allo stesso modo di colui che ha appena vinto un miliardo»<sup>7</sup>. Prigogine e Stengers ribattono insistendo sul dato essenziale oggi in possesso, vale a dire sul fatto che tanto la biosfera nel complesso quanto i suoi componenti si trovano «in condizioni di lontananza dall'equilibrio». Si tratta di un «differente contesto» nel quale «la vita, lontano dall'essere fuori dall'ordine naturale, sembra essere l'espressione più alta dei processi di auto-organizzazione che possono avvenire in queste condizioni». La conseguenza è il venire meno della «scelta proposta da Monod tra un mondo animistico che aspettava da sempre la comparsa dell'uomo e il mondo silenzioso in cui l'uomo è uno straniero». Nel momento in cui vengono soddisfatte le condizioni per l'auto-organizzazione, la vita diventa prevedibile e naturale tanto quanto la caduta di un grave<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Id., *Il caso e la necessità*, cit., pp. 163-164.

<sup>6</sup> I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza: metamorfosi della scienza* [1979], Einaudi, Torino 1999 (prima edizione italiana: 1981), pp. 8-11, 288.

<sup>7</sup> J. Monod, *Il caso e la necessità*, cit., pp. 133-134.

<sup>8</sup> I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 190.

In ogni caso – secondo Prigogine e Stengers – Monod non aveva ragione soltanto nel considerare «morta e sepolta» l'antica alleanza animistica. Aveva ragione anche nel ritenere che fosse ormai inevitabile assumersi «i rischi dell'avventura umana». «È ormai tempo – così concludevano il loro libro Prigogine e Stengers – per nuove alleanze»<sup>9</sup>.

### 3. Il risveglio dell'«antica alleanza»

Seppure da prospettive radicalmente differenti, tanto Monod quanto Prigogine e Stengers – lo si è appena visto – concordavano nel giudicare «morta e sepolta» l'antica alleanza animistica. In realtà, non era né morta né tanto meno sepolta, ma soltanto svenuta. In quegli stessi anni, cominciava a risvegliarsi, addirittura all'interno di un laboratorio di ricerca della NASA. Avvenne, per la precisione, in un pomeriggio del settembre del 1965, grazie allo scienziato indipendente, inventore e divulgatore inglese James Lovelock. Fu allora che vecchie immagini filosofiche della natura cominciarono a farsi strada *all'interno* della scienza. Fu allora che la concezione platonico-ermetica della Terra come grande organismo vivente, che aveva avuto nel Rinascimento una diffusione enorme, entrò a far parte della scienza contemporanea.

Lovelock avanzò la cosiddetta ipotesi di Gaia negli anni Settanta, avvalendosi della collaborazione dell'influente microbiologa americana Lynn Margulis, nota per le sue ricerche sulla simbiosi. A questa ipotesi Lovelock ha dedicato, oltre a moltissimi articoli, tre libri: *Gaia: a new look at life on Earth* del 1979; *The ages of Gaia: a biography of our living Earth* del 1988; *Gaia: the practical science of planetary medicine* del 1991. Ha inoltre pubblicato nel 2000 un'ampia autobiografia dal titolo *Homage to Gaia: the life of an independent scientist* e nel 2006 il suo libro più provocatorio, intitolato *The revenge of Gaia: why the earth is fighting back - and how we can still save humanity*. È da poco uscito il suo ultimo libro dal titolo *The vanishing face of Gaia: a final warning* (2009).

Com'è noto, l'uso di modelli biologici per descrivere la Terra e il cosmo è una costante del pensiero. L'idea della Terra come qualcosa di vivente e l'idea, strettamente legata a questa, della Terra come madre, come simbolo primo della fertilità, fanno parte delle prime intuizioni dell'uomo. Queste idee appartengono alla mitologia universale: basta pensare alla *Teogonia* di Esiodo o al *Prometeo incatenato* di Eschilo o al *De rerum natura* di Lucrezio.

Con Lovelock, l'idea della Terra come organismo vivente smette di appartenere soltanto al mito e fa il suo ingresso nell'alveo delle discussioni scientifiche. L'ipotesi di Gaia ha dato luogo a un dibattito scientifico, filosofico e teologico di dimensioni globali: è stata dibattuta da biologi, paleontologi, geochimici, fisici teorici, climatologi, ma anche

---

<sup>9</sup> Id., *La nuova alleanza*, cit., p. 288.

da filosofi, teologi e femministe, ed è al centro di molte discussioni sulle etiche ambientali<sup>10</sup>. Lo storico delle idee Donald Worster, che ha scritto su Lovelock pagine molto stimolanti, l'ha giustamente definita «la metafora scientifica più largamente discussa dell'era dell'ecologia»<sup>11</sup>. Detto nel modo più semplice, si tratta di questo: la Terra è paragonabile a un organismo vivente in grado di regolare il proprio clima e la propria chimica, in modo da mantenere condizioni adatte alla vita.

Agli occhi di Lovelock, quella che all'inizio era un'ipotesi è oggi una teoria con una base matematica. Col passare del tempo, e in conseguenza del confronto con la comunità scientifica che lo accusò di aver elaborato un'ipotesi teleologica, le sue idee sul pianeta vivente si sono sensibilmente modificate. Anche se in modo non proprio lineare, Lovelock ha abbandonato l'idea secondo cui «la vita regola la Terra» e ha abbracciato l'idea secondo cui la regolazione non è realizzata dalla vita o dalla biosfera, ma da tutto il sistema. Secondo la teoria di Gaia, l'autoregolazione del clima e della composizione chimica sono *proprietà emergenti* di un sistema formato dagli organismi viventi e dal loro ambiente materiale. Ciòè, la Terra e la vita su di essa costituiscono un solo sistema, che ha la capacità di regolare la temperatura e la composizione della superficie terrestre mantenendole adatte alla sopravvivenza degli organismi viventi<sup>12</sup>.

Indubbiamente, la teoria di Gaia è oggi presa seriamente in considerazione in ambito scientifico. Continua a essere controversa, soprattutto nella versione che ne dà Lovelock, ma, com'è stato riconosciuto da più parti, ha avuto il merito di imporre all'attenzione della comunità scientifica il fenomeno dell'emergenza, della cui esistenza sono oggi in pochi a dubitare<sup>13</sup>, e soprattutto ha suggerito ricerche originali. Due in particolare, che hanno mostrato il ruolo fondamentale svolto dalla vita nella regolazione del clima. Quella sul legame tra vita e degradazione delle rocce (processo che provoca l'eliminazione di anidride carbonica dall'atmosfera: la presenza di organismi viventi accelera la degradazione delle rocce); e quella sul legame tra alghe e clima (la produzione di dimetilsolfuro da parte delle alghe ha un effetto sul clima, perché il dimetilsolfuro fa aumentare la copertura di nubi quindi la riflessione solare)<sup>14</sup>.

#### 4. Non soltanto teorie scientifiche

Sia per Lovelock sia per Margulis, Gaia e la simbiosi non sono soltanto teorie scientifiche, o meglio sono teorie scientifiche che hanno precise e profonde implicazioni in al-

---

<sup>10</sup> Cfr. R. Bondi, *Blu come un'arancia. Gaia tra mito e scienza*, prefazione di E. Bellone, Utet Libreria, Torino 2006; Id., *Solo l'atomo ci può salvare. L'ambientalismo nuclearista di James Lovelock*, Utet Libreria, Torino 2007.

<sup>11</sup> D. Worster, *Storia delle idee ecologiche* [1977], Il Mulino, Bologna 1994, p. 463.

<sup>12</sup> Cfr., ad esempio, J. Lovelock, *Gaia: manuale di medicina planetaria* [1991], Zanichelli, Bologna 1992, pp. 25, 188.

<sup>13</sup> Cfr. S.H. Schneider, *A goddess of Earth or the imagination of a man?*, «Science», 291 (2001), p. 1907.

<sup>14</sup> Cfr. J.W. Kirchner, *The Gaia hypothesis: fact, theory, and wishful thinking*, «Climatic Change», 52 (2002), p. 394.

tri ambiti. Soprattutto, sia Lovelock sia Margulis sono interessati a far emergere e discutere quelle che per loro sono vere e proprie visioni del mondo con un forte contenuto normativo. Oltre a essere una teoria scientifica, Gaia è un particolare modo di concepire l'uomo, la natura e il rapporto uomo-natura. È – scrive Lovelock – «un'alternativa alla visione pessimistica, che considera la natura come una forza primitiva da soggiogare e da conquistare», e «un'alternativa a quell'altrettanto deprimente immagine di un pianeta, il nostro, visto come demente nave spaziale, viaggiante per sempre, senza guida e senza scopo, in un'orbita interna intorno al Sole»<sup>15</sup>. Soprattutto, Gaia «offre un'alternativa alla nostra quasi ossessiva preoccupazione per la condizione dell'umanità»<sup>16</sup>. La teoria di Gaia è anche una filosofia, e questa filosofia «non ha l'uomo al centro»<sup>17</sup>.

C'è indubbiamente in Lovelock un forte antiumanesimo, come conseguenza del forte paradigma olistico di Gaia. Se ci si muove all'interno di questo paradigma, si riconosce che è importante la salute del pianeta, non quella delle singole specie di organismi, e ci si rende conto che «noi siamo solo una specie come le altre, e non i proprietari o i direttori del nostro pianeta» e che «il nostro futuro dipende molto più da un corretto rapporto con Gaia che dal dramma infinito degli interessi umani». Dobbiamo scegliere: o Gaia o l'umanesimo. Secondo Lovelock, «le nostre preoccupazioni umanitarie per i poveri dell'emarginazione urbana o del Terzo Mondo», così come «la nostra quasi oscena ossessione della morte e della sofferenza», quasi si trattasse di «mali» in sé, sono «pensieri che distruggono la nostra mente dal massiccio ed eccessivo dominio che esercitiamo sul mondo naturale». Ma la povertà e la sofferenza sono soltanto «le conseguenze delle nostre azioni», e il dolore e la morte «sono fatti normali e naturali»<sup>18</sup>.

Lovelock ritiene che ci dobbiamo guardare «dalle conseguenze di un umanesimo senza freni». Ci siamo resi conto, infatti, che «l'esagerata adorazione di sé finisce col trasformare l'autostima in narcisismo», e che «l'esclusivo amore per la nostra stirpe e la nostra nazione sfigura il patriottismo, stravolgendolo in un nazionalismo xenofobo». C'è la seria possibilità che «la venerazione dell'umanità possa anch'essa trasformarsi in una filosofia squallida che esclude gli altri esseri viventi – le creature che vivono insieme a noi sulla Terra». Insieme alla Terra, tutti noi costituiamo un'unità in Gaia<sup>19</sup>.

Contro quella «filosofia squallida» hanno protestato vigorosamente sia Lovelock sia Margulis. Lovelock si descrive come «rappresentante» e «delegato» di tutte le forme

---

<sup>15</sup> J. Lovelock, *Gaia: nuove idee sull'ecologie* [1979], Bollati Boringhieri, Torino 1981, p. 25.

<sup>16</sup> Id., *The Gaia hypothesis*, in P. Bunyard-E. Goldsmith (eds.), *Gaia: the thesis, the mechanisms and the implications. Proceedings of the first annual Camelford conference on the implications of the Gaia hypothesis*, Cornwall, Wadebridge Ecological Centre, Camelford 1988, p. 44.

<sup>17</sup> Id., *La terra è un organismo vivente?*, in M. Ceruti-E. Laszlo (a cura di), *Physis: abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 101.

<sup>18</sup> Id., *Le nuove età di Gaia: una biografia del nostro mondo vivente* [1988], Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 213.

<sup>19</sup> Id., *Omaggio a Gaia: la vita di uno scienziato indipendente* [2000], Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 464.



di vita a eccezione degli esseri umani, in particolare delle forme di vita meno attraenti, come i batteri. I microrganismi «lavorano da 3500 milioni di anni per mantenere adatto alla vita il nostro pianeta»: «tutti quegli animaletti che ci piacciono tanto, i fiori selvatici, e gli uomini meritano il nostro rispetto, ma non sarebbero niente se non esistesse una vasta infrastruttura di microbi»<sup>20</sup>.

Questo è, com'è noto, il grande tema di Margulis, che, analogamente a tutti coloro i quali si richiamano a Lovelock, insiste sulla morte dell'antropocentrismo e del narcisismo. La teoria della simbiosi ha profonde implicazioni. Crediamo di essere «superiori a tutti» e di essere «la forma di vita più progredita su questo pianeta»: siamo «egocentrici consumati». Non siamo capaci di umiltà neppure davanti alla «grande oscurità dello spazio». Anzi, pensiamo che lo spazio sia «terra di nessuno», che possiamo «invadere e conquistare», come abbiamo fatto con la Terra. Studiamo la vita sulla Terra come se fosse «un prologo all'umanità»: siamo stati preceduti da forme di vita «inferiori» e noi ci troviamo ora su «pinnacolo dell'evoluzione». Ma non siamo esseri «eccezionali» o «unici», non siamo i «dominatori della vita, situati sul gradino più alto della scala evolutiva», e facendoci «portavoce degli interessi particolari degli esseri umani», non riusciremo a vedere «come, in realtà, la vita sulla Terra possa essere interdependente».

Le scienze della vita hanno recentemente conosciuto una rivoluzione e sono nate teorie che ci hanno dato «una sorprendente visione di quale sia il nostro vero posto nella natura». Sappiamo che è una «follia» considerare gli uomini come «qualcosa di speciale», di «diverso» e «eccelso». I microbi, che chiamiamo microrganismi, germi, agenti infettanti, batteri e protozoi sono «i “mattoni” della vita», ma soprattutto «si trovano anche in ogni struttura vivente nota e sono indispensabili per la sua sopravvivenza». Il nostro dna «deriva, lungo una sequenza ininterrotta, dalle stesse molecole che erano presenti nelle cellule primordiali, formatesi ai bordi dei primi oceani caldi e poco profondi», e «i nostri corpi, come quelli di tutti gli esseri viventi, conservano in sé l'ambiente di una Terra passata»; noi «coesistiamo con i batteri di oggi e ospitiamo in noi vestigia di altri batteri, inclusi simbioticamente nelle nostre cellule». Siamo di fronte a una teoria che fa «scoppiare quel pallone gonfiato che è la nostra presunzione di sovranità su tutto il resto della natura» e mette in discussione le «nostre concezioni di individualità, di unicità e di indipendenza»: l'uomo e l'ambiente possono e devono essere visti come un «mosaico di vita microscopica». Siamo di fronte a una teoria che ha un'«allarmante» implicazione filosofica: se noi non siamo altro che il «frutto della ricombinazione di potenti comunità batteriche, con una storia di molti miliardi di anni», allora «le capacità di intelligenza e tecnologia non ci appartengono in modo specifico, ma sono di tutti i viventi»<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Id., *Gaia: manuale di medicina planetaria*, cit., p. 9; Id., *Le nuove età di Gaia*, cit., p. 12.

<sup>21</sup> L. Margulis-D. Sagan, *Microcosmo. Dagli organismi primordiali all'uomo: un'evoluzione di quattro miliardi di anni* [1986], premessa di L. Thomas, Mondadori, Milano 1989, pp. 3-4, 10, 11, 207-209.

## 5. Richiami

Le pagine di Lovelock e di Margulis sono diventate fonte inesauribile di ispirazione. Non c'è da meravigliarsi. Le teorie di Gaia e della simbiosi hanno un contenuto simbolico straordinariamente potente, a far emergere il quale entrambi gli scienziati hanno dato un fondamentale contributo. Le loro riflessioni sono state entusiasticamente riprese e sviluppate nei contesti più diversi. In molti oggi pensano che stiamo assistendo a una vera e propria rivoluzione scientifica e culturale, alla sostituzione del paradigma meccanicistico con un paradigma olistico ed ecologico. Qualche esempio.

Risale al 1980 un testo che è ormai un classico della letteratura femminista. Ne è autrice Carolyn Merchant. Il titolo è *The death of nature*. L'assassino della natura sarebbe quello che Merchant chiama «il nuovo ordine meccanico», impostosi con la rivoluzione scientifica del Seicento, che ha eliminato i presupposti animistici e organici. Merchant assume una prospettiva storica e si propone di «riesaminare il formarsi di una visione del mondo e di una scienza che, riconcettualizzando la realtà come una macchina anziché come un organismo vivente, sanzionò il dominio dell'uomo sia sulla natura sia sulla donna». Ma il suo discorso ha finalità chiaramente ideologiche: si tratta di «rivalutare la sorte di altre scelte, di filosofie alternative e di gruppi sociali plasmatis dalla visione organica del mondo, che oppongono resistenza alla sempre maggiore diffusione di una mentalità improntata allo sfruttamento». Abbiamo rinunciato a un mondo «organico», e a una relazione «immediata» e «organica» con esso, a favore di un'etica che ha legittimato lo «sfruttamento» della natura.

Movimento delle donne e movimento ecologico, che «ha riaperto l'interesse per i valori e i concetti storicamente associati al mondo organico premoderno», condividono «una prospettiva egualitaria»: le donne «lottano per liberarsi da costrizioni culturali ed economiche che le hanno tenute subordinate agli uomini», mentre gli ambientalisti «stanno sviluppando un'etica ecologica che sottolinea l'interconnessione fra l'uomo e la natura». Oggi assistiamo a un recupero dei «presupposti olistici sulla natura». Si è diffusa la «convincimento ecologica che ogni cosa sia connessa a ogni altra cosa e che in natura i processi interattivi hanno un'importanza prioritaria», cioè si è acquisita la consapevolezza della dipendenza e influenza reciproca delle parti che compongono il tutto. L'ecologia «ha le sue radici nell'organicismo» e costituisce «l'esempio attuale più importante di olistismo». In particolare gli ecologisti profondi intendono sostituire il nuovo paradigma ecologico al dominante paradigma meccanicistico.

Sono, da questo punto di vista, molto importanti le nuove teorie scientifiche che hanno messo in discussione la visione meccanicistica della natura nata dalla rivoluzione scientifica. La teoria della relatività e la meccanica quantistica, la teoria del caos e della complessità negano la possibilità di «certezza» e di «predicibilità», indebolendo così l'ambizione del meccanicismo di esercitare un controllo sulla natura. Queste nuove teorie scientifiche – compresa la teoria di Gaia, che contrasta il meccanicismo proponendo

l'idea di una Terra vivente che «è più che la pura e semplice somma delle sue parti» – possono essere la base su cui costruire una nuova visione del rapporto uomo-natura<sup>22</sup>.

Alle tesi contenute negli scritti di Merchant si richiama Jürgen Moltmann, uno dei teologi contemporanei più influenti. Moltmann auspica che la moderna immagine meccanicistica del mondo, «dai tratti marcatamente patriarcali», sia sostituita da un'immagine ecologica del mondo. Da un punto di vista meccanicistico, «prima vengono le cose, poi le relazioni», ma le relazioni non sono meno originarie delle cose. Si tratta ora di recuperare le concezioni preindustriali del rapporto uomo-natura traducendole, però, «nei concetti postindustriali di una cultura ecologica». Nell'età di Copernico e di Newton, le nuove scienze hanno «dissacrato» la natura, togliendole «quel divino mistero che fino ad allora poteva essere considerato come l'“anima del mondo”». Il pensiero moderno ha posto al centro procedimenti di natura «oggettivante, analizzante, particolarizzante, riduzionistica». Sono caduti così «tutti i tabù del rispetto per la “Madre Terra” e per la Vita». L'inizio del mondo moderno ha coinciso con l'inizio della «fine della natura». Stiamo distruggendo un numero sempre maggiore di specie di piante e di animali, stiamo avvelenando la Terra e stiamo provocando mutamenti climatici che avranno «conseguenze disastrose».

La moderna crisi ambientale «non è soltanto una crisi dell'ambiente naturale degli uomini», ma è «la crisi stessa degli esseri umani». Un tempo l'«avversario teologico» era l'«ideologia politico-religiosa di “sangue e terra”, “razza e popolo”», mentre oggi è «un rapporto con la natura improntato al nichilismo pratico». Si tratta di «perversioni» che scaturiscono dalla «volontà innaturale di potenza» e dalla «lotta disumana che l'uomo conduce per affermare il suo predominio sulla Terra». Nel carattere «disumano» e «antinaturale» di questo atteggiamento trova espressione l'«empietà del mondo moderno». L'intera civiltà della scienza e della tecnica si trova in una «crisi ecologica» che rischia di essere letale sia per l'uomo sia per l'ambiente. Questa crisi ecologica è stata provocata, fundamentalmente, da quella civiltà. Dal punto di vista della natura, «la civiltà tecnico-scientifica rappresenta indubbiamente il mostro più orribile che sia apparso finora sulla Terra». L'equilibrio dell'organismo Terra è ormai seriamente compromesso dalla moderna società industriale. Se non avrà luogo un «cambiamento radicale», questa crisi porterà alla «completa catastrofe».

Secondo Moltmann, la teologia è in grado di dare un contributo importante alla risoluzione della crisi ecologica, mostrando «come la *natura* vada compresa *come creazione* di Dio». Gli uomini non sono padroni della natura. Ogni essere vivente, a proprio modo, è un alleato di Dio. Ferire la Terra significa ferire Dio, ledere la dignità degli animali significa ledere la dignità di Dio. La «teologia ecologica» interviene dunque «per mettersi dalla parte

---

<sup>22</sup> C. Merchant, *La morte della natura: le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica* [1980], presentazione di E. Donini, Garzanti, Milano 1988, pp. 31-35, 37, 145, 217, 244, 358; Ead., *Radical ecology: the search for a livable world*, Routledge, New York-London 1992, pp. 85, 93-100; Ead., *Reinventing eden: the fate of nature in western culture*, Routledge, New York-London 2003, pp. 205-206, 208-220.

della creazione di Dio bistrattata e compromessa, che noi stiamo sacrificando vivendo a sue spese». Moltmann è convinto che segnali importanti siano provenuti dalle nuove scienze della Terra, e sostiene che è difficile sopravvalutare le «ricche implicanze» dell'ipotesi di Gaia, che «ci aiuta a capire gli ecosistemi locali e regionali nelle loro funzioni complessive, impedendoci di considerarli chiusi in se stessi» e «rovescia il metodo delle scienze, così che al posto della frammentazione di un sapere sempre più analitico e specialistico ora subentra un'opera di cooperazioni e integrazioni fra le diverse discipline scientifiche». L'ipotesi di Gaia impedisce «di comprenderci e di porci come centro del mondo, per inquadrarci invece più democraticamente nel sistema che regola la vita della Terra intera»<sup>23</sup>.

## 6. Sotto il segno dell'ambiguità

Gli entusiasmi di filosofi, femministe, teologi e ambientalisti per le idee di Lovelock sul pianeta vivente nascono in gran parte dal fatto che Gaia è apparsa come il risveglio dell'«antica alleanza animistica» di cui aveva parlato Monod. L'idea della Terra come organismo vivente e l'approccio olistico hanno finito così con l'esercitare un fascino per molti irresistibile. I libri di Lovelock sono apparsi come un'attraente mescolanza di argomentazioni scientifiche e manifestazioni di religiosità naturale. Lovelock dichiara di dovere molto del suo atteggiamento verso la natura alle passeggiate in compagnia del padre, che «non aveva un credo religioso formale e non frequentava la chiesa», che «sentiva istintivamente la sua affinità con tutti gli esseri e le cose viventi» e che si «addolorava» davanti a un albero tagliato. Secondo Lovelock (la cui fede in Dio, a suo dire, rimane a livello di un «agnosticismo creativo»), Dio e Gaia, teologia e scienza «non sono separati tra loro, ma appartengono a un solo modo di pensare»: Gaia «è un concetto religioso oltre che scientifico». Il fatto che «Gaia possa essere insieme spirituale e scientifica» procura molta soddisfazione: «da lettere e conversazioni ho appreso che il senso dell'organismo, della Terra, è sopravvissuto, e che molti sentono la necessità d'includere nelle loro convinzioni queste vecchie fedi, sia per se stesse, sia perché sentono che la Terra di cui fanno parte è minacciata», anche se non è assolutamente possibile vedere «Gaia come un'entità cosciente, un surrogato di Dio»: Gaia «è viva ed è parte dell'universo che non può essere descritto, e io sono parte di lei»<sup>24</sup>.

Vale la pena, secondo Lovelock, domandarsi come si è arrivati alla condizione attuale che è «secolare e umanista». All'inizio, gli uomini veneravano la Terra come una dea

---

<sup>23</sup> J. Moltmann, *Dio nella creazione: dottrina ecologica della creazione* [1985], edizione italiana a cura di G. Francesconi, Queriniana, Brescia 1992, pp. 7-8, 14, 23, 42, 54, 367; Id., *Dio nel progetto del mondo moderno: contributi per una rilevanza pubblica della teologia* [1997], Queriniana, Brescia 1999, pp. 11, 18-19, 62, 91-92, 99, 104, 107-108.

<sup>24</sup> J. Lovelock, *Gaia*, cit., p. 168; Id., *Le nuove età di Gaia*, cit., pp. 209, 214, 219.

e la credevano viva. Il mito della Grande Madre è parte delle più antiche religioni. Successivamente, si affermò «il concetto di un Dio lontano e sovrano, superiore a Gaia». Ora che siamo «siamo diventati quasi tutti abitanti urbani», «sembra che abbiamo perso interesse per il significato di Dio e di Gaia». La verità è che siamo andati incontro a una «privazione sensoriale»: «Come possiamo venerare e rispettare il mondo vivente se non siamo più in grado di ascoltare il canto degli uccelli in mezzo al rumore del traffico, o di respirare aria fresca e profumata?». E «come possiamo chiederci di Dio e dell'universo se non vediamo mai le stelle a causa delle luci cittadine?». Il fatto è che «noi abbiamo perso la comprensione istintiva della vita e del nostro posto all'interno di Gaia». E tuttavia la persuasione che la Terra sia viva e che debba essere oggetto di venerazione è ancora diffusa in Irlanda e nelle zone rurali di molti nazioni. La verità è che la vita cittadina «rafforza e corrobora l'eresia dell'umanesimo, la dedizione narcisistica agli esclusivi interessi umani». Se vogliamo trovare oggi «i capisaldi delle grandi religioni», dobbiamo cercarli «negli ultimi bastioni dell'esistenza rurale, nel Terzo Mondo dei Tropici». La specie umana «ha quasi rinunciato alla sua appartenenza a Gaia e ha conferito alle sue città e alle sue nazioni i diritti e le responsabilità di regolare l'ambiente». Siamo progressivamente distruggendo la campagna inglese, che «era una grande opera d'arte» e possedeva «quasi il carattere sacro che attribuiamo alle cattedrali, alla musica e alla poesia», compiendo un vero e proprio «atto di barbarie che ha pochi paralleli nella storia moderna». C'è da sperare che si riesca a lasciare in vita la campagna inglese «a testimonianza di un rapporto di particolare armonia tra gli uomini e la Terra, un esempio vivente di come una piccola popolazione umana, per un breve periodo, sia riuscita a vivere in armonia con Gaia»<sup>25</sup>.

Come ha scritto Worster, «Gaia era contemporaneamente un'ipotesi verificabile sulla biologia, anche se altamente speculativa, e l'oggetto di sentimenti spirituali profondi, anche se non un nuovo dogma teologico»: è un'«ambivalenza profonda» che Lovelock «non è riuscito a superare» e che ha «radici antiche». Lovelock non faceva altro che riecheggiare «il suo connazionale Gilbert White che aveva esplorato la natura nei solchi e nei prati di Selborne». La sintesi di «spirito moderno della scienza» e di «religiosità naturale arcadica» è apparsa «meravigliosamente attraente» agli ambientalisti, che hanno fatto di Lovelock «uno dei visionari più amati, un canuto profeta di campagna dell'era dell'ecologia»<sup>26</sup>.

I motivi che spiegano la fortuna di Gaia nei contesti culturali più disparati sono gli stessi che spiegano le difficoltà nell'essere presa seriamente in considerazione in ambito scientifico. Persino Lynn Margulis ha sempre rifiutato l'affermazione di Lovelock secondo cui «la Terra è viva», perché ha pensato, a ragione, che questo modo di esprimersi non aiutasse il dialogo con gli altri scienziati. Margulis ci teneva a sottolineare che la «sua Gaia» non è legata alla nozione di una Madre Terra che ci nutre.

---

<sup>25</sup> Id., *Le nuove età di Gaia*, cit., pp. 210-212, 215, 224, 228, 232.

<sup>26</sup> D. Worster, *Storia delle idee ecologiche*, cit., pp. 467-468.

Lovelock ha sempre saputo bene che il nome scelto per la sua ipotesi «è detestato» da molti scienziati, che lo considerano «politicamente scorretto». Il biologo John Maynard Smith – ha raccontato una volta Lovelock – disse: «Che nome terribile per una teoria!». Smith era disposto a trattare Gaia come un argomento scientifico, ma desiderava che non ci si riferisse alla Terra come a un organismo vivente. Lovelock ha anche sempre saputo bene che «la potente metafora di Gaia» è profondamente amata dagli ambientalisti. In alcune occasioni, Jonathon Porritt, considerato da Lovelock una delle voci più autorevoli dell'ambientalismo non soltanto inglese, ha manifestato tutta la propria contrarietà all'idea che Gaia diventasse di esclusiva proprietà della comunità scientifica, e ha sostenuto l'importanza di Gaia come idea unificatrice.

Secondo Lovelock, le obiezioni mosse contro l'uso del termine «Gaia» sono «pedanti». Le metafore sono utili e del resto ampiamente impiegate: basta pensare a espressioni come «Regina Rossa», «orologiaio cieco», «gene egoista». Avrebbe senso far «pedantemente» «notare che per essere davvero egoista un gene dovrebbe avere pensieri e scopi suoi»? Perché questo è successo con Gaia? Perché molti «si sono scagliati sul nome Gaia e sulla metafora di una Terra vivente come se io avessi inteso presentarli come dati di fatto»? Lovelock pensa che, al fondo, ci sia il «rifiuto, da parte degli scienziati riduzionisti, di qualsiasi cosa sappia di ologismo». La loro non è stata «una critica scientifica corretta», ma «una reazione viscerale»<sup>27</sup>.

In realtà, Lovelock è il primo responsabile delle difficoltà che la teoria di Gaia ha incontrato nell'essere presa seriamente in considerazione in ambito scientifico. Lovelock ha contribuito a ritardare l'ingresso di Gaia nell'ambito delle discussioni scientifiche ad esempio ostinandosi a servirsi della «potente metafora di Gaia» e a descrivere la Terra come vivente. Lovelock ha spesso dichiarato che all'inizio quest'uso era provocatorio e serviva ad attirare l'attenzione. Non c'è motivo di non credere a questa dichiarazione, che tuttavia non esaurisce affatto la questione. Lovelock non soltanto non ha mai rinunciato a quella «potente metafora», ma ha fatto davvero molto poco per contenerla: anzi, a ben guardare l'uso di metafore organicistiche si è sempre più accentuato. Per rendersene conto, è sufficiente scorrere il suo terzo libro su Gaia, che ha al centro l'idea di una medicina planetaria. Vi si troveranno accostamenti tra l'atmosfera e il piumaggio di un uccello, tra le acque della Terra e il sistema circolatorio di un animale, tra le rocce e le ossa, tra gli ecosistemi naturali e organi come il fegato o i polmoni<sup>28</sup>.

È ovviamente molto difficile penetrare nelle convinzioni intime delle persone. Ma è indubbio che Lovelock si è sempre mosso su un terreno molto ambiguo. Ed è altrettanto indubbio che ha sempre attribuito alla descrizione della Terra come organismo vivente implicazioni profonde alle quali non è mai stato disposto a rinunciare.

---

<sup>27</sup> J. Lovelock, *Omaggio a Gaia*, cit., pp. 25, 292, 316.

<sup>28</sup> Id., *Gaia: manuale di medicina planetaria*, cit., pp. 38, 50.

### Il significato e le radici storico-antropologiche del termine “cittadinanza”

*Anna Sgherri*

Negli ultimi tempi, e in modo crescente, il tema della cittadinanza è diventato oggetto di riflessioni, analisi, studi, dibattiti pubblici, da parte sia di intellettuali di varia provenienza culturale, sia di insegnanti che operano nelle scuole specie di quelle secondarie.

Non sono infrequenti, neppure, percorsi elaborati da studenti nei quali la “cittadinanza” ricorre per lo più in modo ondivago, collegato o con la Costituzione o con la categoria della legalità o con ambedue i termini usati concettualmente e storicamente come sinonimi.

In verità il termine è “sfuggente e infinito” e la sua evocazione in ambiti diversi non aiuta a definirlo nella sua identità<sup>1</sup>.

Il terreno di studio, com'è noto, è per lo più frequentato da sociologi e da politologi, forse anche da storici, ma certamente in minor misura da filosofi.

Da qui la convinzione di avviare, partendo da questo modesto contributo, una riflessione comune sul significato attuale e sulle sue radici storico antropologiche, come un incoraggiamento all'uso più consapevole del tema nell'ambito didattico.

Dopo la seconda guerra mondiale si è affermato il nesso tra cittadinanza e diritti la cui evoluzione ha condizionato l'interpretazione fino ai nostri giorni, lasciando poi il passo ad una riscoperta del concetto di cittadinanza come chiave di lettura sulle specificità delle democrazie moderne.

Il punto di vista della cittadinanza, infatti, rappresenta oggi un tentativo di approccio legato alla dimensione politica e alla sua storia, in una fase di sfiducia diffusa nella politica stessa: un approccio che sposta l'attenzione sull'individuo e allo stesso tempo ne disegna il profilo a partire dai suoi rapporti con la collettività civile e politica.

Onde evitare di cadere in un vuoto rincorrersi di slogan, in primo luogo appare conveniente tentare una definizione del campo semantico che in un certo senso conferma il carattere sfuggente dell'oggetto, ma nel contempo consente un approccio che comincia con lo storicizzare quel rapporto tra *cittadinanza e diritti* che nell'immediato dopoguerra segnò l'avvio della interpretazione evolutiva del termine. Ciò non toglie la possibilità – anzi la prevede e la incoraggia – di affrontare il tema da altri punti di vista. Sarebbe infat-

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Zincone, *Da sudditi a cittadini. La via dello stato e le vie della società civile*, Bologna, Il Mulino 1992.

ti interessante, eventualmente con altri contributi, continuare con l'esame di percorsi nazionali analizzando il *concetto di cittadinanza* attraverso l'ottica dell'*appartenenza* o, come si è verificato in alcuni casi, attraverso quella dei *diritti sociali*.

Intorno a questi temi specifici – pensiamo, ad esempio, ai rapporti tra *cittadinanza e welfare state* – si sono svolti, e si svolgono tuttora, la maggior parte degli incontri sia nazionali che internazionali<sup>2</sup>.

In sostanza, il quadro che sta emergendo, sottolinea la complessità dei processi mostrando come intorno alla definizione dei diritti di cittadinanza si intreccino tutti gli elementi propri della costruzione dello stato nazionale nei suoi molteplici percorsi, discorsivi e pratici, e nelle sue interazioni con la società civile.

Il concetto di cittadinanza, più ancora di quello di nazione, ci pone di fronte a situazioni e casi molto diversi tra loro, cosa che solleva un altro problema scottante, l'appartenenza a più dimensioni.

Ma procediamo con ordine, tentando di circoscrivere la definizione del termine tra *semantica e storia*.

Nel 1944, in uno dei capitoli centrali della *Teoria generale del diritto e dello stato*, Hans Kelsen sviluppava alcune riflessioni intorno al concetto di cittadinanza, ancora molto attuali.

Egli considerava, innanzi tutto, la cittadinanza come sinonimo di nazionalità e come uno "status personale" che comporta reciprocità dei diritti e dei doveri previsti dall'ordinamento statale.

Sui "doveri" si sofferma poco riassumendoli nell'obbligo di "fedeltà", categoria peraltro assai evanescente, assimilabile piuttosto ad un imperativo morale o politico che acquista spessore solo quando configura l'obbedienza ad un sistema di norme positive.

Quanto ai diritti, invece, distinti in civili e politici, Kelsen afferma che i politici sono molto più importanti dei civili perché concorrono in maggior misura alla "formazione dell'ordinamento giuridico" e per questo vengono attribuiti agli stranieri con ocularità e parsimonia.

In definitiva, per Kelsen, la «cittadinanza è un istituto giuridico privo d'importanza» (H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 246)

Naturalmente, queste affermazioni vanno storicizzate, come si suol dire: esse, infatti, rinviano, da un lato, alla lunghissima polemica tra il giusnaturalismo e il normativismo, dall'altro, all'influenza esercitata sull'esule austriaco Hans Kelsen dai crimini della "nazionalità" che nel 1942 erano ben presenti anche ad un altro esule austriaco, Joseph Alois Schumpeter.

---

<sup>2</sup> Cfr. Convegno annuale SISCO, Padova 1999. "Cittadinanza, Individui, Diritti sociali, Collettività nella storia contemporanea.



Tuttavia, in pieno Duemila, l'affievolimento del concetto classico di cittadinanza sembra offrire una rivincita postuma a Kelsen e ciò perché ormai alcuni diritti comunemente riconosciuti come tali – per esempio il diritto alla salute, al benessere, all'integrità fisica dell'ambiente – non possono più essere tutelati da uno *status di cittadinanza* che coincida con l'appartenenza nazionale.

Le possenti ondate migratorie e la nascita di società multietniche determinano, io credo, l'affievolimento dei tradizionali requisiti di cittadinanza, *ius sanguinis*, *ius soli*.

In alcuni casi, vedi la concessione di prerogative civili deliberata in passato in alcuni Paesi (Danimarca, Svezia, Norvegia), si verifica una vera e propria dissociazione tra cittadinanza e nazionalità.

Ottimisticamente, molti studiosi considerano questo fenomeno un processo che tende ad approdare a una forma di *cittadinanza multipla*.

Alla radice, pertanto, permane l'ambiguità originaria del termine *cittadinanza*.

L'itinerario storico del concetto non è comunque lineare.

Nella Repubblica romana la condizione di *civis optime iure* comportava tutta una serie di diritti positivi, e precisamente: *ius commercii*, *ius connubii*, *ius suffragii*, *ius honorum*, *ius provocationis*.

Viceversa, circa diciassette secoli dopo, essa veniva ridotta ad un impegno scambievolmente tra sovrano e sudditi, come nota acutamente Jean Bodin nell'opera *Sei libri sulla Repubblica*.

Dunque, né l'accesso ai diritti civili risulta storicamente lineare, né quello apparentemente ascensionale dei diritti politici né, infine, l'affermazione dei diritti sociali sfugge ad un percorso accidentato.

Ma allora, da dove sgorga l'idea di cittadinanza come condizione tendenzialmente perfetta della vita collettiva e della saldezza delle compagini sociali?

Nel triennio cosiddetto "rivoluzionario" (1796-1799), la parola *cittadino* aveva assunto anche in Italia una grande varietà di sfumature semantiche. Innanzi tutto, la cittadinanza era di fatto considerata il braccio semantico dell'eguaglianza, dando per acquisito un passaggio significativo in realtà appena iniziato.

Si trattava di un vero e proprio universo ideologico in cui i diritti sono sempre dell'uomo e i doveri sempre del cittadino, di un «buon cittadino» che «con le leggi dee formare de' costumi». (*Costituzione della Repubblica Romana*, 1798).

Nella discussione teorica contemporanea si sono perse le tracce di queste elucubrazioni. Tutti i maggiori studiosi come Marshall, Giddens, Wilensky, nonostante la diversità delle loro opinioni, parlano di "diritti di cittadinanza", considerando questa una sorte di tessuto connettivo delle libertà civili, sociali e politiche che negli ultimi due secoli hanno conosciuto un'espansione incredibile dovuta alla comparsa di soggetti sociali inesistenti all'epoca della Rivoluzione francese. Eppure la terminologia giacobina, intensamente etica, produce ancora equivoci.

È certamente comprensibile che i diritti siano connessi alla cittadinanza perché è da essi o, meglio, dalla loro minore o maggiore ampiezza che deriva il grado di partecipazione collettiva alla vita pubblica, ma quando le modalità o i confini di godimento degli stessi si indeboliscono, riemerge la debolezza di una categoria storicamente nota come sinonimo di nazionalità, appunto la *patria dei cittadini*.

Per procedere e completare questo contributo che vuol essere solo uno spunto di riflessione, appare opportuno, oltre che necessario, avvicinarci ai nodi problematici dell'odierno dibattito che si muove tra storia semantica, lessicologica ed esigenza di ridefinizione metalinguistica del termine *cittadinanza*.

Un approccio convenzionale, a parere di molti, può rendere il concetto uno strumento più flessibile ed efficace per mettere a fuoco connessioni storico-concettuali di una qualche importanza.

D'altra parte, guardare alla cittadinanza come a un concetto destinato ad assumere una posizione di rilievo nell'ambito dei concetti "politici", non è certo una scelta gratuita.

Infatti, le fortune di questo termine, i molti stimoli a dilatarne il significato, scaturiscono anche dagli effetti di alcuni fenomeni che hanno influito, non poco, sulla sensibilità contemporanea.

Mi riferisco, ad esempio, alla crisi delle *appartenenze nazionali*, crisi acuita dalla pressione dei crescenti flussi migratori che hanno incrinato il quadro consolidato dei meccanismi identitari e degli strumenti di tutela giuridica.

Per un'analisi corretta, seppure limitata, un punto di riferimento ineludibile è rappresentato dal sociologo inglese T.H. Marshall e da un suo scritto che sta godendo, giustamente, una seconda giovinezza<sup>3</sup>.

Il sociologo, accogliendo la lezione dell'economista suo omonimo, Alfred Marshall, per il quale egli riferisce «l'eguaglianza umana è fondamentalemente connessa con il concetto di piena appartenenza ad una comunità», denomina questa piena appartenenza "cittadinanza". Entro la differenziazione in classi della società, l'idea di eguaglianza si traduce nella partecipazione di tutti i cittadini a un comune patrimonio e gli strumenti principali di questa partecipazione sono costituiti, per Marshall, da diritti.

Egli suggerisce una tripartizione, il civile, il politico e il sociale la cui combinazione definisce appunto la cittadinanza come appartenenza ad una comunità, come uno *status* contenitore dei diritti di cui il soggetto è titolare e come il risultato di un processo storico che ne dilata progressivamente il nucleo originario.

Chiamerò queste tre parti o elementi» – scrive Marshall – «il civile, il politico e il sociale. L'elemento civile è composto dai diritti necessari alle libertà individuali (...). Per ele-

---

<sup>3</sup> Cfr. T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Utet, Torino 1976.

mento politico intendo il diritto a partecipare all'esercizio del potere politico (...). Per elemento sociale intendo tutta la gamma che va da un minimo di benessere e di sicurezza economica fino al diritto di partecipare pienamente al retaggio sociale e a vivere la vita di persona civile, secondo i canoni vigenti delle società<sup>4</sup>.

L'idea di intendere la *cittadinanza* come un concetto capace di tematizzare il nesso tra individuo e comunità politica ha illustri precedenti nella storia del pensiero politico-giuridico europeo.

Basti citare, fra gli altri, il filosofo Romagnosi che riteneva la cittadinanza un termine da usare come riassuntivo della complessa posizione giuridica del soggetto di fronte alla comunità politica<sup>5</sup>.

La definizione marshalliana di cittadinanza è soprattutto importante se riferita al contesto in cui prende forma e alle intenzioni ideologiche-politiche che la sostengono.

Infatti, l'operazione tecnica intrapresa dal sociologo è in sostanza, in linea con l'aspettativa di una democrazia impegnata a coniugare la diminuzione delle disuguaglianze con l'incremento della partecipazione e la moltiplicazione dei diritti con la tenuta dell'ordine.

Questa interpretazione è coerente con le aspettative della cultura europea del secondo dopoguerra. Anche l'Assemblea Costituente, in Italia, decise di accettare questa scommessa affiancando ai diritti civili non solo quelli politici, ma anche quelli sociali, considerandoli momenti complementari di una complessiva emancipazione umana.

Per questi motivi, la definizione di Marshall tende ad ampliare lo spettro semantico, collegando aree tematiche distinte – *il soggetto, i diritti, la comunità politica* – e così si connota in modo decisamente ideologico. Non è certamente in discussione la legittimità metodologica o lo spessore concettuale dell'operazione compiuta da Marshall, ma occorre essere consapevoli dei limiti imposti dal carattere stesso di quella definizione.

Infatti, con apparente paradosso, quanto più una definizione è contenutisticamente ricca, articolata e determinata, tanto più il suo impiego come supporto di un'operazione storico-ermeneutica diviene problematico perché assai vincolante.

Esistono tuttavia possibilità alternative o ulteriori, che emergono quando si rifletta più da vicino sull'uso metalinguistico di *cittadinanza*.

Marshall costituisce senza dubbio un fecondo punto di partenza, ma è possibile svilupparne l'intuizione di fondo, depurandola dalle sue implicazioni valutative.

Trasformarla insomma da modello ideologico-politico, rappresentativo di un preciso contesto storico sociale, in una serie di concetti collegati tra loro, seppure indeterminati nei contenuti.

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 7.

<sup>5</sup> Cfr. G.D. Romagnosi, *Istituzioni di civile filosofia ossia di giurisprudenza teorica, Parte Prima*, in Id., *Opere*, Piatti, Firenze, 1833, t. XIX, pp. 245-246.

Ancora più chiaramente: nella situazione attuale, ideologicamente complessa, piuttosto che di una “teoria” forte della cittadinanza, di una filosofia aggiornata che definisca esattamente, con precisi contenuti, che cosa siano i diritti, i doveri, l’appartenenza, c’è bisogno di idee orientative, di ipotesi di relazioni formali tra concetti che ci sollevino da affermazioni pregiudiziali.

Pertanto, la definizione metalinguistica di cittadinanza può diventare un utile strumento di operazioni ermeneutiche quando si traduce in domande aperte.

E quali sono le domande nelle quali il termine può risolversi?

Fino alla recente fortuna della definizione marshalliana, la risposta, prevedibile, proveniente dal linguaggio quotidiano (presente comunque anche nel linguaggio dei giuristi) assocerebbe l’espressione *cittadinanza* con l’opposizione cittadino/straniero.

In tal caso le domande che si possono formulare riguardano il problema del rapporto tra comunità politiche indipendenti: quali sono le condizioni per un estraneo di immissione nella comunità, oppure, simmetricamente, dell’espulsione del “cittadino”; lo statuto giuridico dello straniero, le molteplici figure che assume nei confronti della comunità; ecc.

Le domande, come si è detto, sono “aperte”. Può essere utilmente indagato il rapporto tra cittadino e straniero nella *polis* greca, nella Francia rivoluzionaria, nella Germania nazista.

Mettendo, tuttavia, momentaneamente tra parentesi l’uso della “nozione” tradizionale del termine e sviluppando l’idea di Marshall, in sé assai feconda, si può partire ponendo al centro del tema *cittadinanza* il problema dell’identità politico-giuridica del soggetto e delle sue radici antropologiche. Nello specifico, i termini essenziali di questa operazione sono: il soggetto, le prerogative e le caratteristiche che di volta in volta gli vengono attribuite, il rapporto di appartenenza che lo lega alla comunità politica e, conseguentemente, l’ordine complessivo che ne scaturisce.

Il termine “cittadinanza” si presenta, *in primis*, come un’espressione unitaria, un collante tra temi che procedono per linee parallele, il soggetto, i suoi diritti/doveri, la comunità, l’ordine. In secondo luogo, questo approccio consente di assumere, come prioritario, il punto di vista del soggetto, per cui lo strutturarsi della comunità e dell’ordine procede partendo dal basso.

Il punto di vista della cittadinanza dunque è il punto di vista del soggetto, il suo sguardo sulla comunità politicamente ordinata. La prima domanda che occupa una posizione strategica riguarda pertanto il soggetto individuale, ma ciò non deve essere considerato un dato acquisito.

L’individuo infatti non è ovviamente una realtà omogenea e sempre uguale se stesso. È il risultato di complesse strategie socio-culturali che lo rappresentano diversamente nei diversi contesti, che gli attribuiscono segni di identità, che gli impongono oneri diversi.

Il costituirsi dell’identità politico-giuridica del soggetto pertanto diventa il passo, primo e fondante, per una riflessione intorno alla cittadinanza.

È chiaro che questo discorso non coinvolge la soggettività nella sua interezza.

Del soggetto, ovviamente, la cittadinanza tematizza solo quei profili che nell'uno o nell'altro contesto vengono assunti come rilevanti per il costituirsi del rapporto con la comunità politica.

Si deve presupporre una fenomenologia delle soggettività estremamente ricca e diversificata e con essa si deve fare i conti nel momento in cui ci si interroga sul nesso che l'individuo intrattiene con la comunità politica e con l'ordine complessivo.

E arriviamo alla seconda domanda che riguarda i rapporti che collegano un soggetto a una collettività politicamente organizzata. Su questo punto conviene procedere con cautela: allargare la definizione marshalliana, ma evitare eccessivi vincoli riguardo ai contenuti. Tener fermo il nucleo concettuale, la convinzione che il legame tra individuo e comunità politica si sviluppa attraverso una serie, complessa, di prerogative e oneri, ma entrare nelle descrizioni dei contenuti che devono essere lasciati impregiudicati.

La nozione metalinguistica di cittadinanza consente di impostare le domande nel modo più aperto possibile così da valorizzare le più diverse risposte.

Nella *civitas* medioevale i rapporti instaurati tra individuo e comunità politica erano connotati da un insieme di diritti e doveri che definivano l'identità, giuridica, dell'individuo, in coerenza con le strutture, culturali e materiali, della gerarchica società medioevale. È chiaro che si può ancora parlare di *diritti* del soggetto legati al rapporto di appartenenza alla città, ma il termine in sé univoco, non corrispondeva di fatto ad un contenuto altrettanto univoco.

Diversamente, nel paradigma giusnaturalistico del Sei-Settecento, al soggetto erano attribuiti *diritti* in quanto individuo, indipendentemente dalla comunità politica quale fondamento obbligato dei diritti stessi.

Se rimanessimo vincolati alla nozione metalinguistica marshalliana, dovremmo cancellare l'intera tradizione giusnaturalistica e molti dibattiti svoltisi durante la Rivoluzione francese.

In realtà il paradigma giusnaturalistico sposta sull'individuo il *fondamento* dei diritti senza tralasciare il rapporto che il soggetto intrattiene con la comunità politica.

Pertanto, il tema *cittadinanza* non si identifica con il nesso appartenenza-diritti, sia perché i diritti sono solo una delle espressioni dei contenuti dell'appartenenza, sia perché la prima domanda sul tema cittadinanza è, appunto, il *soggetto*.

In sostanza, occorre valorizzare tutti i termini costitutivi di *cittadinanza* – il soggetto, il legame con la comunità, l'ordine – senza una impegnativa determinazione dei loro contenuti in modo da rendere più aperto e flessibile il termine stesso.

A questo punto è doveroso riconoscere che non esiste una definizione metalinguistica assoluta.

Ogni interprete infatti si crea il proprio processo di ricerca in modo autonomo.

Se poi passiamo al livello di realtà, la molteplicità degli approcci aumenta vertigi-

nosamente. Qui entra in gioco una distinzione che si ritiene superata sul piano della teoria: la distinzione tra *pratiche sociali e discorsi*.

Certo, la lezione di Foucault – da tener presente – afferma che i *discorsi sono pratiche* e le pratiche passano attraverso i simboli, i discorsi, la comunicazione. Ma questo è poi realmente applicato nella ricerca?

L'esperienza ci dice che una strategia euristica si orienta piuttosto su uno o un altro livello di realtà e da qui si muove come analisi di pratiche o discorsi.

Certo, ci si interroga sempre sul *soggetto, i diritti, l'appartenenza*, ma i profili di realtà di volta in volta integrati mutano, tanto da chiederci (ed è la domanda da cui siamo partiti) se esiste un campo unitario della cittadinanza dove i diversi percorsi di ricerca infine s'incontrano.

E diversi sono anche i *discorsi*, non solo le *pratiche*, per cui anche se, in ipotesi, ci si riferisca ad un livello di realtà intuitivamente più omogeneo, i *discorsi* presentano sempre una grande varietà per immagini, strategie argomentative, finalità retoriche, ecc.

In conclusione, non esiste un unico e vincolante punto di partenza metalinguistico.

Determinante è la scelta, la determinazione del ricercatore che ritaglia il suo campo di indagine pur partendo da alcuni indicatori convenzionalmente accettati.

Passando ora al piano didattico o – meglio ancora – ad un possibile percorso educativo, tutte le implicazioni precedentemente richiamate seppure in modo sommario, mettono in evidenza che tutti i testi, appartenenti a diversi generi letterari ma nel loro insieme rappresentativi di una visione complessiva di cittadinanza, *descrivono* e insieme *valutano*, tentano la costruzione di un modello e contemporaneamente orientano verso una scelta di valori.

L'esigenza di tenere distinte le sue operazioni, descrizione e valutazione, oggi appare di fatto improponibile.

Il discorso della cittadinanza funziona come discorso pubblico in quanto miscela dimostrazioni e valutazioni pur all'interno di un impianto argomentativo teso a cogliere i profili generali del tema. Lo sforzo che in sede metodologico-didattica si può e si deve fare è mantenere il più possibile una prospettiva di ricerca ispirata alle considerazioni prima enunciate.

Possono essere utili alcuni esempi in cui il tema presenta un carattere di maggior generalità<sup>6</sup>.

Per il discorso sulla *cittadinanza* la Rivoluzione francese ha introdotto una profonda innovazione saldando due tradizioni che in precedenza avevano proceduto per vie parallele.

Mi riferisco per un verso, alla tradizione corporatista, le cui radici sono da ricercare nella cultura medioevale che presuppone un legame inscindibile tra l'individuo e la *civitas*, usando l'antica metafora del corpo.

---

<sup>6</sup> Cfr. P. Costa, *Il discorso della cittadinanza in Europa: ipotesi di lettura*, in *Atti del convegno annuale su "Cittadinanza, Individui, diritti sociali, Collettività nelle storie contemporanee"*, Padova 1999.

In questa rappresentazione, la posizione dei soggetti non è definita da un elenco di astratti diritti eguali, ma nel loro differenziato rapporto con il *corpo*, a sua volta soccorrevole verso i suoi membri.

Questa tradizione è arrivata fino al 1700 producendo concetti come la virtù civica e l'impegno attivo e partecipativo dei cittadini all'ordine pubblico.

Dall'altro, a partire dal paradigma giusnaturalistico seicentesco, si sviluppa un'altra tradizione che separa il *soggetto dal corpo*, ne fa il titolare assoluto e immediato, in stato di natura, dei diritti.

Nella Rivoluzione francese le due tradizioni s'incontrano, anche se un tentativo di comporle era stato anticipato da Rousseau, seppur in modo problematico.

La Rivoluzione annuncia al mondo i diritti inalienabili del soggetto – *la libertà, la proprietà* – e si propone di costruire un ordine nuovo a misura del soggetto e dei suoi diritti. Ciò tuttavia implica la distruzione del vecchio regime e la costruzione del *nuovo* che necessita di un soggetto collettivo.

Ecco dunque lo sforzo verso una ridefinizione del concetto di *nazione*, nuovo soggetto collettivo. Libertà e virtù, interessi individuali e proprietà, ma anche impegno civico, uomo e cittadino, momenti complementari del discorso rivoluzionario della cittadinanza, composizione originale di due antiche e differenti tradizioni.

La *nazione*, nuovo soggetto collettivo, in effetti raccoglie in eredità i valori e i processi di identificazione che erano prima della *città*.

Nel periodo rivoluzionario, comunque, le immagini di cittadinanza si moltiplicano, tra di loro diventano quasi incompatibili per le tensioni che nascono tra le esigenze dell'individuo e i doveri delle comunità.

Se ora spostiamo l'attenzione sul secondo termine, l'ente collettivo, ci rendiamo conto che così facendo si prendono le distanze dall'individualismo illuministico e rivoluzionario e si ricercano le radici comunitarie dell'esistenza individuale, la cui identità politico-giuridica è riferita appunto all'ente collettivo.

La convergenza si ferma tuttavia all'aspetto formale perché se tentiamo di approfondire i contenuti, le immagini e gli schemi rappresentativi risultano del tutto distanti, quasi contrapposti fra di loro.

Pensiamo alla complessa vicenda dello storicismo tedesco, a Hegel.

Emergono numerose variazioni sul tema del *popolo*, storicamente individuato: un popolo che si realizza nello stato, modello che si contrappone a quello francese, contrattualistico e individualistico.

In Germania ci si sofferma sul popolo-stato, in Francia ci si muove verso il "sociale" che troverà la sua più sistematica espressione in Comte<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. J. Douzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, Paris 1984.

Nella seconda metà dell'800 se ne possono vedere gli effetti nella diffusione dei concetti quali: la società, la solidarietà sociale, l'interazione tra le parti, la divisione del lavoro, la collaborazione.

A questi due modelli di cittadinanza, tedesco e francese, si deve aggiungere quello risorgimentale di nazione mazziniano e così abbiamo tre modelli profondamente diversi, ma accomunati dall'esigenza di ridefinire il soggetto e i suoi diritti partendo dall'ente collettivo.

Nello sfondo ovviamente vi sono le due grandi questioni destinate a dominare fino ai nostri giorni, la questione nazionale e la questione sociale.

In quest'ultima si concentrano molti nodi del discorso della cittadinanza ma è possibile individuare anche un altro momento di convergenza tra i numerosi orientamenti ideologici.

Centrale per il ruolo svolto è infine il diritto di proprietà.

A partire da Locke, la *proprietà* è un tratto del soggetto inseparabile della *libertà*.

Per Grozio sono, proprietà e libertà, il *proprium*, la sfera del soggetto protetto da influenze esterne, ma anche garanzia di indipendenza, di autosufficienza, di autonomia.

In piena Rivoluzione la "proprietà" entra in conflitto con l'altro concetto, l'*eguaglianza*. Da un lato proprietà e libertà non possono prescindere dell'eguaglianza (Codice napoleonico), dall'altro l'eguaglianza, concetto in espansione, tende a colpire il nesso proprietà-diritti generando, con un effetto perverso, l'aspirazione delle disuguaglianze quindi la minaccia per il mantenimento dell'ordine.

Nell'arco dell'ultimo secolo si è avviata la ricerca di un'ipotesi di soluzione sempre più ricorrente nei discorsi intorno alla cittadinanza.

In questa sede si può farne solo un cenno perché il tema meriterebbe una appropriata e specifica trattazione.

Contro la conflittualità crescente dovuta alla frattura delle parti sociali per la distinzione tra proprietari e non proprietari, può essere efficace solo un'energica azione di ricucitura in cui la comunità stessa sia protagonista. L'ente collettivo, lo stato, la nazione, ha tuttavia limiti precisi: diminuisce le differenze ma non le abolisce o le tempera per potersi proporre come simbolo di identità collettiva.

La sua azione tuttavia è tanto più efficace quanto più stringe a sé i soggetti soddisfacendo i bisogni fondamentali e, come ha intuito Foucault, attenuando le disuguaglianze.

L'istanza *governante*, egli afferma, è il principale elemento da cui dipende l'inserimento dei soggetti nell'ordine: la ridefinizione dei soggetti e dell'ente collettivo passa dunque attraverso il controllo del conflitto nel governo della vita quotidiana, nella soddisfazione dei bisogni vitali<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. M. Foucault, *La "governamentalità"*, «Aut aut», 167-168 (1978), pp. 12-29.



Proprietà ma anche impegno riformatore, concorrenza ma anche intervento pubblico sussidiario.

La “terza via” insomma come via media tra gli estremi dell’anarchia concorrenziale e dello statalismo liberticida.

Questo è in sostanza lo schema retorico che è sullo sfondo di ogni discorso sulla cittadinanza anche se i “discorsi” continuano a contrapporsi in molti modi.

Da Bentham, agli economisti sociali, alla tradizione tedesca dei giuristi e dei filosofi, questo schema si diffonde sempre più capillarmente nella seconda metà del secolo scorso.

Rimane comunque la dicotomia per la quale, se da un lato si afferma il momento *governamentale* e i diritti restano nell’ombra, dall’altro i diritti continuano a giocare il vecchio ruolo rivoluzionario di protesta contro l’ordine esistente.

Discorso dei diritti e governamentalità si intrecciano dunque variamente nel discorso sulla cittadinanza, ora opponendosi, ora confondendosi, a seconda che si scelga di scommettere sull’ordine esistente oppure sulla prefigurazione di alternative possibili.

Ordine esistente e ordine possibile: distinzione ricorrente a partire dal ’700 riformatore, ma che rimanda all’orizzonte della temporalità.

È la Rivoluzione francese che introduce un *prima* – regime antico – e un *dopo* – ordine da costruire nel futuro – quindi il conflitto tra *cittadinanze* è anche un conflitto tra diverse concezioni del tempo e del mutamento.

Dal paradigma giusnaturalistico di un tempo immobile, si passa a una dialettica tra passato, presente e futuro in cui i vari discorsi della cittadinanza si collocano, in conflitto tra di loro ma tutti con un preciso orizzonte di senso.

È possibile, chi scrive ne è convinta, che riportare il dibattito sulla cittadinanza nelle aule scolastiche, dipanando il lungo e tormentoso cammino di tutto ciò che è implicato in quel termine, spesso usato nel quotidiano molto sciattamente, solleciti nei giovani la prefigurazione di una *civitas* “altra” e migliore, riportando alla luce con nuovo e giovanile vigore quel filo rosso presente, seppure in forma sotterranea, fin dai testi di Agostino.

## Il laboratorio filosofico: dal *brain storming* all'argomentazione

Wilma Plevano, Antonella Astolfi

Una delle difficoltà riferite più di frequente dagli studenti liceali nell'avvicinare la filosofia è il suo carattere fortemente "astratto" e apparentemente svincolato dall'esperienza empirica della quotidianità. Tale percezione contrasta di fatto con gli interminabili discorsi che spesso gli adolescenti dedicano a questioni "di principio", ai "massimi sistemi" della giustizia delle regole sociali, del senso della vita o delle relazioni amicali, tanto che alcuni filosofi (Irigaray e Nagel tra gli ultimi) hanno identificato l'adolescenza come l'età "naturalmente" filosofica. La difficoltà risiede allora nel riconoscere nella filosofia come disciplina studiata questa consonanza, poiché solo a tale condizione si può intraprendere un dialogo educativo che, dalla spontaneità iniziale, evolva verso un costante approfondimento.

Il progetto che presentiamo si propone di promuovere il superamento di quest'ostacolo e di mediare il rapporto con la scrittura filosofica nella forma dei classici, rendendoli accessibili e fruibili come riflessioni su domande che appartengono a ciascuno e investono la rappresentazione personale del vissuto e del mondo. Quest'impostazione, del resto, è del tutto in linea con lo statuto epistemologico della disciplina, vale a dire con la caratteristica cooriginaria dell'interrogarsi e del domandare che, nel porre attenzione al particolare, intende guardarlo alla luce della sua consistenza generale o universale. L'interrogativo si trasforma, quindi, in una domanda globale e radicale. Fin dai tempi di Aristotele, *filosofare* è un'attività che nasce dalla *meraviglia* di fronte allo spettacolo dell'esistente, senza lasciare che esso semplicemente si dia ma, al contrario, investendolo della ricerca di senso. In quest'ottica, lo sguardo del filosofo ripercorre la storia ontogenetica dell'individuo nella misura in cui il *thaumazesthai* originario riprende in forma consapevole lo stupore infantile e la domanda ingenua e totale rispetto a ciascuna cosa.

Per sostenere la scoperta di quanto quest'interrogare globale abbia a che fare con il vissuto personale, vale a dire di come ogni domanda, quale che ne sia l'oggetto specifico, mi riguarda e mi chiama in causa come soggetto *del* mondo e *nel* mondo, può essere utilizzata una struttura didattica laboratoriale, nella quale la ricerca si presenti comune, sia agita attivamente e il ruolo dell'insegnante consista semplicemente nel mediare e facilitare l'emergere di percorsi individuali di riflessione che si confrontano all'interno di una struttura dialogica. Affinché questo avvenga, possiamo individuare alcuni passaggi che si sono rivelati utili e funzionali nella nostra esperienza e che ne hanno costituito la trama costante, pur nella varietà dei percorsi di ricerca-apprendimento realizzati e nella flessibilità, talvolta circolare, in cui si sono susseguiti.

La *prima fase* di assunzione e di riconoscimento della domanda va realizzata secondo una tecnica di *brain storming*: ciascun interlocutore esprime in forma libera e non ancora necessariamente strutturata le idee che la domanda ha sollecitato, sia per affinità che per discontinuità, e si rapporta al contributo degli altri evitando di utilizzare gli strumenti della contrapposizione critica. Tale passaggio risulta essenziale per almeno due ordini di motivi: in prima istanza per accedere a pensieri e teorie, presenti in forma più o meno consapevole, che rappresentano la precomprensione del problema come terreno irrinunciabile da cui far emergere la riflessione individuale, potenzialmente creativa e originale; in seconda istanza esso risulta efficace a superare il timore, che ciascun alunno può avvertire, dell'inadeguatezza e dell'errore con il conseguente giudizio degli interlocutori. Ogni idea ha valore e, a questo livello, va solamente enunciata.

A questa prima fase, *segue il tentativo di riconoscere nelle posizioni e nelle iniziali risposte emergenti alcune forme della riflessione filosofica così come essa si è data nella tradizione e nella storia del pensiero*. L'alunno più esperto e più avanti nel corso di studi avrà maggiore facilità nello storicizzare e nel ricondurre ad alcune teorie filosofiche già conosciute i contributi emersi, mentre, per i più giovani, sarà l'insegnante, come *esperto facilitatore*, a renderlo possibile. Va naturalmente precisato che il "riconoscimento" della storicità dell'idea personale non è mai totale, né esaustivo; non costituisce, cioè, un appiattimento su un'*auctoritas*, bensì un aggancio ad una struttura di pensiero su cui più chiaramente si propongono variazioni, o si tracciano differenti inferenze e attualizzazioni

Nel passaggio tra l'attualità delle idee elaborate e il loro significato nella storia del pensiero si matura la capacità di capire la specificità della domanda filosofica come interrogativo risorgente e potenzialmente inesauribile che qualifica la condizione umana e che pertanto ritorna come modalità personale di rapportarsi all'esperienza.

*È possibile, a questo punto, introdurre un testo filosofico classico e proporre l'analisi e l'esegesi guidate*, orientandole all'individuazione della forza argomentativa dell'autore, delle sue tesi, traendone deduzioni e inferenze e cogliendone contemporaneamente la complessità dei suggerimenti che consente di approfondire la problematica affrontata. La situazione laboratoriale permette, infatti, anche l'apprendimento e l'esercizio concreto delle tecniche corrispondenti (logica argomentativa, deduttiva, inferenziale, che costituiscono lo specifico filosofico); esse vengono rintracciate nel testo in un primo momento e messe in pratica in prima persona in quello successivo.

*Subentra dunque, a questo livello, il momento della discussione vera e propria*: vengono poste consapevolmente a confronto ipotesi di risposte tra di loro differenti e argomentate con il supporto di esempi di volta in volta a favore o contro. Tale situazione dialogica coinvolge ciascuno e tutti e trova la propria ineliminabile condizione di possibilità nell'esperienza di partecipazione democratica al confronto tra le idee proposte.

Lungi dall'essere un esercizio sofisticato di mera contrapposizione dialettica, tale contesto si caratterizza per favorire l'affermarsi non dell'argomentare tecnicamente più

forte, ma piuttosto di quello che più efficacemente e compiutamente sa dimostrare il suo valore messo alla prova di situazioni empiriche singolari ed emblematiche: quello, insomma, a cui meglio sembra di poter consentire, sebbene in un'apertura ad ulteriori possibili.

La situazione laboratoriale, concepita secondo queste caratteristiche, esemplifica efficacemente il paradigma filosofico dell'“agire comunicativo” nei termini di J. Habermas e, in particolare, ne realizza concretamente i quattro assiomi fondanti:

- a) *giustizia*: «ogni dialogante deve rispettare le norme della situazione argomentativa: ad esempio, ascoltare le tesi altrui o ritirare le proprie, qualora si siano dimostrate false»;
- b) *verità*: «ogni dialogante deve formulare enunciati esistenziali appropriati»;
- c) *veridicità*: «ogni dialogante dev'essere sincero e convinto dei propri asseriti»;
- d) *comprensibilità*: «ogni dialogante deve parlare in modo aderente al senso» e, nello specifico filosofico, rispettare le condizioni di efficacia delle asserzioni proposte.

Il contesto è quello di una «situazione discorsiva ideale, ossia di un modello di società giusta incentrata sull'uguaglianza dei dialoganti». Sebbene nella realtà sociale e politica attuale questa condizione si dia molto raramente, se non quasi mai, l'esperienza ha una validità intrinseca sotto il profilo formativo, proprio nella misura in cui rende possibile ed abitua l'alunno a pensare una modalità di discussione alternativa rispetto ai modelli prevalenti intorno a lei/lui; modalità che si rivela ulteriormente proficua nella maturazione di capacità di pensiero via via più organizzate che tendono a costituire visioni organiche, ma sufficientemente complesse e aperte dell'esperienza. L'etica dialogica che ne risulta non si configura, d'altra parte, come di per sé semplicemente cognitivistica, poiché nel confronto entrano in gioco le diverse componenti della struttura personale, non ultime le emozioni e le diverse modalità del sentire. Il dialogante si offre allo sguardo dell'altro come persona assiologicamente costituita che nel presentare le sue tesi mostra l'interesse del proprio Sé, la propria sensibilità e l'originale capacità di prospettare l'unicità singolare della propria visione del mondo. In questo senso, l'esercizio del *logos* diventa non più solo una declinazione astratta di attività intellettuale, totalmente svincolata e concepibile indipendentemente dal piano pratico, ma la forma tipica dell'agire politico in termini arendtiani, in cui si realizza un nesso inscindibile fra il discorso e l'azione politica dove l'uno *sostanzia* l'altra.

La proposta didattica che abbiamo descritto si mostra efficace a scandire i momenti topici dell'insegnamento curricolare e ad introdurre lo studio della disciplina.

A partire dagli ultimi anni scolastici con questa modalità è stato realizzato, fra le attività della sezione di Francavilla al Mare, il progetto nazionale SFI dal titolo “Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico”.

Raccogliendo l'invito cardine del progetto è stato scelto un classico, che, per la sua pregnanza, fosse particolarmente significativo nell'affrontare un tema filosofico importante.

La nostra scelta ha mirato soprattutto all'enucleazione di una problematica vicina alla complessità dei tempi e delle trasformazioni etico-sociali che stiamo vivendo, stabi-

lendo, a questo scopo, un rapporto formativo con filosofi italiani che abbiano svolto ricerca specifica nello studio degli autori classici individuati.

All'interno della struttura didattica illustrata, anche l'incontro con l'esperto ricercatore non è stato vissuto semplicemente come l'ascolto di una conferenza, quanto piuttosto come una partecipazione attiva ad un reale confronto con chi, per la sua specificità professionale, può manifestare un livello di approfondimento di grande spessore, relativamente alle riflessioni affrontate.

Facendo riferimento agli ultimi due anni scolastici passati è stata proposta la lettura rispettivamente di *Alcune questioni di filosofia morale* di H. Arendt, con gli incontri con la dott.ssa Olivia Guaraldo dell'Università di Verona, e di *L'idea di Europa* di E. Husserl, con gli incontri con la prof.ssa Roberta De Monticelli dell'Università Vita e Salute-San Raffaele di Milano.

## **Bibliografia**

- Arendt H. (1995), *Che cos'è la politica*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Arendt H. (2000), *Vita activa*, Bompiani, Milano.
- Arendt H. (2006), *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino.
- Berti E. (1987), E. BERTI, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna.
- De Monticelli R. (2003), *L'ordine del cuore*, Garzanti, Milano.
- De Monticelli R. (2009), *La novità di ognuno*, Garzanti, Milano.
- Dewey J. (1993), *Scuola e società*, La Nuova Italia, Firenze.
- Dewey J. (2004), *Democrazia e educazione*, Sansoni, Milano.
- Habermas J. (1997), *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna.
- Husserl E. (1999), *L'idea di Europa*, Cortina Raffaello, Milano.
- Irigaray L. (1985), *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano.
- Nagel T. (1987), *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Osborn A. F. (1967), *L'immaginazione creativa*, Franco Angeli, Milano.
- Veca S. (2006), *Le cose della vita*, Rizzoli, Milano.
- Veca S. (2009), *Dizionario minimo*, Frassinelli, Trento.

## CONVEGNI E INFORMAZIONI

### Franco Volpi interprete del pensiero contemporaneo

L'Incontro internazionale di studio "Franco Volpi interprete del pensiero contemporaneo", svoltosi il 19 novembre a Padova nello storico Palazzo del Bo, ha voluto assumere il carattere di doveroso tributo, atto a ricordare la figura di un maestro crudelmente e immaturamente scomparso il 14 aprile scorso. Nel suo saluto inaugurale il Magnifico Rettore dell'Università di Padova, Giuseppe Zaccaria, ha evocato la straordinaria conoscenza filologica di Franco Volpi, unita all'amore per il dialogo e per la ricerca di quell'incontro che l'ermeneutica definisce «fusione degli orizzonti»: doti proprie di uno studioso che ha contribuito in modo essenziale ad aprire la cultura filosofica italiana ad una più consapevole dimensione internazionale. Stile della persona e stile della ricerca si fondevano dunque nella figura di Franco Volpi, animato da una *curiositas* che gli consentì di navigare nel mare delle discipline più diverse preservando la virtù della discrezione.

A nome del Dipartimento di Filosofia e della sezione Veneta della Società Filosofica Italiana, Gregorio Piaia ha quindi rivolto un saluto ai familiari di Volpi presenti all'Incontro. Franco Volpi era in procinto di pubblicare, per la casa editrice Beck di Monaco di Baviera, la prima edizione integrale tedesca del manoscritto dei *Senilia* di Arthur Schopenhauer, riportata in termini assai lacunosi nell'edizione Hübscher del *Nachlaß*. Piaia ha rilevato come nel saggio *Quando il Nilo sta arrivando al Cairo*, apposto all'edizione parziale italiana di tale testo (*L'arte di invecchiare*), Volpi riprenda le parole del filosofo di Danzica, il quale, in un colloquio con l'editore, si mostra consapevole che la propria vita, similmente al Nilo che dopo un lungo percorso attraversa il Cairo prima di dividersi nei rami del delta e disperdersi nelle acque del Mediterraneo, è ormai giunta a quella pienezza che prelude alla fine: per una tragica ironia della sorte il corso della vita di Volpi si è interrotto prima di giungere metaforicamente al Cairo... Ed è da Schopenhauer, così come dalla tradizione sapienziale della filosofia antica, che Volpi deriva il proprio modo di intendere la filosofia quale saggezza pratica, cura di sé che non pone distanze tra pensiero ed essere, che non osserva la vita in una considerazione teoretica neutrale, riducendola a cosa tra le cose: "filosofia" come comprensione pratica che dà forma all'esistenza e la orienta, consentendo di plasmarla al pari di «un'opera d'arte».

A sua volta Stefano Poggi, presidente nazionale della SFI, ha sottolineato il contributo significativo di Franco Volpi alla cultura italiana, facendo riferimento in particolare al grande dizionario delle opere filosofiche da lui promosso e curato (*Großes Werklexikon der Philosophie*, Kröner, Stuttgart 1999 e 2004, 2 voll. pp. 1766; *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2000, 2004<sup>2</sup>, pp. 1350; *Enciclopedia de obras de filosofía*, Herder, Barcelona 2005, 3 voll., pp. 2640), mentre Carlo Antini, direttore scientifico della Fondazione Collegio San Carlo di Modena, ha ricordato la collaborazione di Volpi, purtroppo breve, con tale Fondazione, ed il suo interesse per i rapporti tra pensiero filosofico e pensiero teologico, indice di una feconda tendenza al confronto interdisciplinare.

Dopo questa introduzione alla figura di Franco Volpi hanno avuto luogo quattro relazioni. Wolfgang Welsch (Friedrich-Schiller Universität, Jena) nella sua relazione intitolata *Aristotele come ispiratore del pensiero contemporaneo* ha preso le mosse dall'interpretazione del passo aristotelico di *Metaph.* Δ7 relativo alla questione della molteplicità dei sensi dell'essere, che sottendeva per Volpi il problema dell'unità dei diversi sensi (attributivo, categoriale, veritativo e modale) in cui l'essere si declina. Se in *Metaph.* Γ2 Aristotele mostra che la possibilità di una scienza dell'essere è garantita dalla formula della «relazione ad uno» (*pros hen*), inerente solo ai significati categoriali di essere riferibili a quello fondamentale dell'*ousia*, ovvero della sostanza, Volpi parla di un'unitarietà come comparire comune – di tipo non semantico-direzionale ma fattuale – di una trasversale unità dell'accadere che congiunge i diversi sensi di essere. Dalla questione aristotelica dell'unità dell'essere prese le mosse anche Heidegger, per il quale fu decisiva la lettura della tesi di Brentano *Del molteplice significato dell'ente secondo Aristotele* (1862). La costellazione Aristotele-Brentano-Heidegger costituì l'oggetto delle prime pubblicazioni di Volpi (*Heidegger e Brentano*, Cedam, Padova 1976; *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984), il quale considerò la questione della pluralità come propria dell'intera struttura profonda del pensiero aristotelico, caratterizzato dalla decisiva articolazione in razionalità teoretica, pratica e tecnica. Riflettendo su tale tripartizione Volpi sostenne che Heidegger, ponendo l'oblio dell'essere a fondamento dell'attuale miseria di un'umanità che pensa unicamente in categorie tecniche, avrebbe trascurato le modalità della *theoria* e della *praxis*. L'autentica causa della miseria contemporanea non consisterebbe per Volpi nell'oblio dell'essere, quanto semmai nell'oblio del *logos*, o, più precisamente, nell'oblio della molteplicità del *logos* e dell'irriducibilità delle sue dimensioni. Il recupero della polivalenza del *logos* si configura così per Volpi come il compito più urgente di un pensiero post-nichilista, motivo fondamentale di un post-modernismo filosofico che consiste nel mostrare la pluralità delle forme delle razionalità dei giochi linguistici e delle forme di vita, nel contrastare in nome della reciprocità tutte le strategie di supremazia, usurpazione, o oppressione, in favore di una giustizia per l'eterogeneo. Forse fu proprio questa impostazione contraria a tendenze unitarie e a spiegazioni monocausali che spinse Volpi ad occuparsi di autori "politicamente scorretti", deviazionisti, provocatori e "guastafeste dello spirito", quali furono Schopenhauer, Nietzsche, Jünger, Schmitt, Stirner, Kojève, Gomez Dávila e molti altri.

Giuliano Campioni (Università di Pisa) intervenendo su *Franco Volpi interprete di Nietzsche e Schopenhauer* si è dapprima soffermato sull'emblematico episodio della stigmatizzazione del pensiero nietzscheano da parte del pontefice Benedetto XVI, al quale Volpi, dalla pagina culturale di «Repubblica», aveva risposto che spesso a produrre il fanatismo è proprio la Verità dogmaticamente intesa, mentre relativismo e nichilismo possono inibire l'intransigenza e veicolare il rispetto del punto di vista dell'altro, e dunque il valore fondamentale della tolleranza. Il fortunato volume intitolato *Il nichilismo* (Laterza, Roma-Bari, 2005<sup>3</sup>, tradotto anche in Brasile, Argentina e Spagna), nonché la traduzione del monumentale *Nietzsche* heideggeriano, dimostrano un interesse costante di Volpi per il filosofo della «morte di Dio» e per la sua ricezione da parte di Heidegger, che per primo sottolineò il carattere di «malaccorta fabbricazione a posteriori» della raccolta di frammenti ordinati da Elisabeth Förster-Nietzsche e da Peter Gast sotto il nome di *Wille zur Macht*. La decostru-

zione antropologica inaugurata da Nietzsche pone per Volpi il problema della possibilità, oggi di adempiere al suo monito «diventa ciò che sei»: possediamo un'idea di uomo condivisa? Un'antropologia adeguata ai problemi che la globalizzazione e la multiculturalità ci pongono? Con Nietzsche Volpi mostra la necessità di superare la sterilità della mera proibizione e di aprirsi non al relativismo, ma alla complessa e mobile rete di relazioni di un'esistenza che sta all'uomo-artista modellare: se per Heidegger solo un Dio può salvarci, per Nietzsche si tratta di prendere il destino nelle proprie mani, di vivere fino in fondo il nichilismo per averlo dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé. Opposta a questa espansione massima di energia sta la *noluntas* di Schopenhauer, il quale tuttavia propone con Nietzsche la pratica di un *ethos* personale contro «il sonnecchiare in un ozio alessandrino della filosofia accademica», la cui riflessione risultava per Volpi spesso nient'altro che una nobile anabasi, una ritirata strategica dalle grandi questioni per rifugiarsi in problemi di dettaglio.

Nella relazione successiva, *Etica dopo il nichilismo*, Félix Duque (Universidad Autónoma di Madrid) ha parlato di Volpi come «sismografo» della critica culturale del nostro tempo, dei malesseri della globalizzazione legata all'avanzamento della secolarizzazione, del razionalismo e della massificazione che ci rende felici schiavi di una terra in cui l'etica sembra essere un'inutile appendice, in cui la *dignitas humana* assume soltanto la bellezza propria dei fossili. Il dominio della tecnica non viene più percepito in modo critico in un mondo in cui la vita stessa risulta bene di consumo e l'etica appare qualcosa di godibile, simile ad un cibo che invita il consumatore all'autofagia. Questa situazione di "gettatezza" (*Geworfenheit, de-relictio*) invoca la domanda kantiana "was soll ich tun? cosa devo fare?", a cui Volpi risponde ancora una volta richiamandosi ad Aristotele, alla grande virtù dianoetica della *phronesis*, della saggezza come buon uso della ragione nelle azioni, nonché alla *philia*, all'amicizia intesa come ascolto e condivisione (*koine*) della virtù.

Enrico Berti (Università di Padova) nella sua relazione conclusiva su *Il sentiero interrotto di Franco Volpi* si è interrogato su quale fosse la meta dello *Holzweg* del suo allievo, facendo riferimento all'ultimo capitolo del testo *Il nichilismo*, intitolato emblematicamente: *Oltre il nichilismo?*, che costituisce uno dei rari passi in cui Volpi smette i panni di storico della filosofia per parlare in prima persona esponendo il proprio pensiero. Facendo appello alla «ragionevole prudenza del pensiero», Volpi definisce la propria filosofia come «una filosofia di Penelope che disfa (*analyei*) incessantemente la sua tela perché non sa se Ulisse tornerà». Al pessimismo e ad una «phronetica» prudenza si affianca qui un'apertura, seppur senza particolari illusioni, ad un possibile oltrepassamento del nichilismo. Il recente quanto folgorante incontro con l'opera del filosofo colombiano Nicolas Gomez Dávila, definito da Volpi «il Nietzsche di Bogotá», gli consentì di analizzare aforismi e *scolios* da cui emerge una visione della modernità reazionaria e antidemocratica, fideista e sensuale, che Volpi forse non condivise *tout court*, ma che non esitò a definire il suo *livre de chevet*. Altro evento comparabile per importanza alla scoperta di Gomez Dávila è stato il mutamento di opinione di Volpi nei confronti dell'ultimo Heidegger. In particolare, in relazione ai *Beiträge zur Philosophie*, Volpi scrisse un'introduzione contenente un paragrafo intitolato *Naufrago del mare dell'essere*, che fu censurato dal figliastro di Heidegger perché troppo critico nei confronti del filosofo. La sopravvalutazione del ruolo del poeta e l'impraticabilità di una proposta quale l'antropologia della *Lichtung* furono per Vol-



pi fonte di una delusione che si può oggi percepire nella lettura del suo *Goodbye Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge* (in S. Eizaguire Tafrá [ed.], *Fenomenología y hermenéutica*, Universidad Andrés Bello, Santiago/Chile 2008, pp. 43-63). Per Berti un tentativo di risposta alla domanda sulla “meta” del sentiero di Volpi va forse individuato nel testo di una conferenza che Volpi avrebbe dovuto tenere a Santiago del Cile e che fu poi pubblicato sulla rivista «*Topicos*», con il titolo *La maravilla de las maravillas: que l’ente es. Wittgenstein, Heidegger, y la superación etico-práctica de la metafísica*. La conclusione di tale testo postula un superamento appunto etico-pratico della metafisica da intendersi come problematizzazione radicale, nella quale è possibile cogliere un’eco delle posizioni a suo tempo sostenute a Padova da Marino Gentile.

Se questa volesse essere la meta del sentiero interrotto di Volpi, nessuno può dirlo con certezza; ciò che è certo è che il suo monito per un’estetica dell’esistenza, da modellare nella precarietà della vita, risuona delle parole di Gomez Dávila: «Pur sapendo che tutto perisce, dobbiamo costruire nel granito le nostre dimore, fossero anche quelle di una notte».

*Alberto Giacomelli*

### **Filosofia e democrazia: un libro, un ciclo di lezioni, un progetto didattico**

È già iniziato il 12 novembre al Palazzo Sirena di Francavilla al mare, con l’incontro con Salvatore Veca, il ciclo di lezioni che la nostra sezione dedica ogni anno ad un tema di approfondimento storico-problematico. In una sala gremita di studenti provenienti, oltre che dal locale Liceo Scientifico, da varie scuole del territorio, soprattutto da Pescara, il filosofo politico dell’Università di Pavia ha brevemente presentato e a lungo discusso, grazie alle tante domande poste, le questioni fondamentali del suo libro *Dizionario minimo* (Frassinelli, Milano 2009), aprendo così il ciclo “Filosofia e democrazia” che si svolge con il patrocinio del Comune di Francavilla e il sostegno della Cassa di Risparmio di Chieti.

Prima di trattare del libro e della lezione, vorrei ripercorrere le tappe fondamentali che hanno portato alla scelta del tema e alla collocazione del ciclo di lezioni all’interno di una peculiare interpretazione, da parte di alcuni soci della nostra sezione, del progetto nazionale SFI “Innovazione nella tradizione: attualità del testo filosofico”, cui già avevamo aderito nei due anni scolastici precedenti. Proprio a partire dall’analisi delle precedenti esperienze, molto soddisfacenti per la qualità dei progetti in ogni scuola, ma carenti nel collegamento tra scuole, un piccolo gruppo di insegnanti, di cui faccio parte, si è impegnato a lavorare in collaborazione, per continuare e meglio impostare il progetto già attuato. Si tratta di Antonella Astolfi (Istituto “Marconi” di Pescara), Carmela Curatolo (Liceo Scientifico “Galilei” di Pescara), Maria Pia Falcone (Liceo Scientifico “Volta” di Francavilla al mare), Annalisa Marcantonio (Liceo Classico “d’Annunzio” di Pescara) e Wilma Plevano (Istituto “Marconi” di Pescara). Fondamentale è stato, come primo momento, individuare nella

filosofia politica moderna e contemporanea l'orizzonte comune in cui delineare il lavoro, potendo scegliere in molti testi filosofici classici pagine attraverso le quali riflettere con gli studenti, rimanendo all'interno dei programmi da svolgere, sulle questioni pressanti dell'attualità. Il passo successivo ha determinato poi la svolta organizzativa dell'intero progetto: abbiamo deciso di prendere spunto dal *Dizionario minimo* e ispirarci ad esso per la scelta di alcune voci significative da analizzare. Lo stesso sottotitolo del libro *Le parole della filosofia per una convivenza democratica* si è prestato, per la sua intensa carica valoriale, a costituire la trama non solo per un lavoro comune, ma anche per il collegamento tra tradizione e attualità filosofiche. Si è trattato poi di scegliere alcune voci di riferimento, in base alle quali lavorare in progetti autonomi nelle singole scuole, curricolari o extracurricolari: Libertà, Giustizia, Democrazia, Tolleranza, Identità, Rispetto, che non esauriscono però l'intero *Dizionario* e lasciano spazio ad ulteriori collegamenti. Infine, abbiamo deciso di programmare una serie di lezioni con altri relatori sulla base delle voci scelte, per segnare le tappe salienti del lavoro sia individuale che comune. L'appuntamento con la presentazione del libro di Veca, ha costituito il migliore inizio del nostro percorso vista anche la convinta adesione e partecipazione da parte di molti altri colleghi.

Veniamo dunque al libro e all'incontro. *Dizionario minimo* si presenta come un testo insieme poliedrico e solido. La poliedricità è data da motivi sia formali sia sostanziali; tra i primi, la scelta stessa di restituire con più voci di un dizionario ragionato le parole che danno il senso di una possibile convivenza democratica, «sola base di una società più giusta». È poi lo stesso Veca a dare l'indicazione della possibilità di due diversi metodi di lettura: seguire «il filo rosso che lega assieme l'idea di libertà democratica esposta nel primo capitolo e i temi e gli argomenti discussi nelle pagine successive», oppure «andare su e giù, un po' a caso, fra un capitolo e l'altro». Entrambi i metodi, peraltro, ci stanno guidando nelle scelte didattiche che stiamo sviluppando.

La poliedricità sostanziale sta invece nel continuo richiamo alla pluralità dei valori come conquista democratica, che sola può costituire un buon antidoto ad ogni forma latente di tirannia, compresa quella della maggioranza. La coerente conseguenza è che la costruzione della convivenza democratica (o anche civile *tout-court*) non è possibile se non mettendo insieme pratiche etiche e politiche che rimangano plurali, di cui le voci del *Dizionario* ci restituiscono il lungo e travagliato lavoro di concettualizzazione filosofica.

La solidità del testo sta nel sempre vigile rigore del ragionamento filosofico e nel rapporto proposto tra le parole "classiche" dei filosofi e le parole con cui oggi proviamo a descrivere le "cose" che per noi contano o dovrebbero contare per vivere dignitosamente. Ma la solidità sta soprattutto nella proposta "forte" di un concetto che fa da chiave di volta di tutto l'impianto teorico, quello di *libertà democratica*. È il concetto attraverso il quale Veca intende superare la famosa distinzione, proposta dal filosofo ebreo tedesco I. Berlin, fra due concetti di libertà, libertà negativa e libertà positiva, storicamente divisi, ma logicamente connessi. Ha scritto e ha ribadito Veca nel corso dell'incontro, a quanti studenti chiedevano di meglio chiarire concetti e pratiche della libertà: non c'è bisogno di introdurre due concetti di libertà per asserire che vi sia o no libertà, finendo quindi per continuare a contrapporsi a favore dell'uno o dell'altro. «Ci basta adottare una definizione triadica di libertà, che

ci chiede semplicemente di dire *chi* è libero, i *vincoli* rispetto a cui è libero, gli *scopi* che è libero di perseguire», cioè, ancora più chiaramente, dobbiamo specificare, in una varietà empirica di circostanze, *chi* è libero, di fare *che cosa*, rispetto a *che cosa*. La natura della libertà ha dunque bisogno per essere descritta di grammatiche diverse, che riguardano normatività, valori e significati che ognuno di noi attribuisce ai valori. Una ermeneutica dei valori, quest'ultima, che, se esercitata attraverso una partecipazione critica e responsabile, sviluppa "cittadinanza attiva": è il solo modo, ha risposto Veca agli studenti che sottolineavano la distanza dei giovani dalla politica, per superare la sfiducia nella politica stessa. La *libertà democratica*, così individuata, è possibile, però, solo in un contesto istituzionale che garantisca, come ha teorizzato il filosofo economista Amartya K. Sen, il riconoscimento dell'identità plurale di ogni individuo e la connessione tra identità e scelta. Ognuno di noi vive più identità, ha ricordato Veca, e la «libertà democratica per eccellenza è la libertà delle persone di costituire e ricostituire cerchie di mutuo riconoscimento religioso, politico, sociale, culturale, etico, selezionando fra un insieme di identità sociali possibili, vecchie e nuove a un tempo dato». Bloccare le persone ad una sola identità, questo sì è generare conflitti non componibili. Nel *Dizionario*, il passaggio oltre la voce "Libertà" è chiaro: travalicare dal riconoscimento reciproco alle forme di dominio sugli altri in contesti non propri e di accaparramento di beni sociali (è la "Tirannia" secondo la definizione di Pascal) ed essere esclusi dalle cerchie di riconoscimento (la "Solitudine" come forma drammatica di sofferenza sociale) significa generare nella comunità le condizioni che non permettono il realizzarsi del godimento della libertà. Si chiude così anche la porta alla giustizia. Come afferma John Rawls – il filosofo politico che per Veca «ha esercitato la più significativa influenza sulla ricerca e la discussione pubblica nella seconda metà del Novecento» – la giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali. Ma, sempre stando a Rawls, solo l'*equità* sociale realizza concretamente la giustizia, secondo un duplice principio: eguale sistema delle libertà e differente distribuzione di quelle ineguaglianze che vadano a vantaggio dei gruppi più svantaggiati della società.

Alcune domande poste dagli studenti relative ai diritti individuali hanno permesso poi a Veca di riprendere un altro nodo concettuale molto importante da lui proposto nella voce "Democrazia": la qualità di una democrazia richiede il verificarsi di un delicato equilibrio tra una cornice liberale (la Costituzione) e una procedura democratica tali che sia assicurato non solo il pluralismo come presupposto, ma anche il pluralismo come esito. Ma, ancora, in un regime politico democratico le differenti identità collettive non possono che essere compatibili con una comune lealtà civile o identità di cittadinanza. Il riconoscimento della greca *isotimia*, dell'eguale stima o dignità che compete alle persone in quanto incluse in una comunità politica, pone però oggi la questione dell'allargamento di tale comunità: dalla costellazione nazionale, che finora è stata privilegiata, alla costellazione postnazionale cui la "globalizzazione" ci sta rapidamente conducendo. È la sfida più grande cui le odierne democrazie sono chiamate. La trama del *Dizionario* dà allora spazio alle riflessioni su "Tolleranza" e "Rispetto", perché le lezioni di Voltaire e Kant non vadano perdute.

Tante, dunque, le domande e le questioni aperte, anche a partire dall'attualità, uno il metodo per rispondere: il dialogo ragionato e paziente che non viene mai meno all'attento ascolto di chi interroga, nella convinzione che il dubbio non è solo il momentaneo "intoppo" del lettore o del-

l'ascoltatore di fronte ad un problema difficile, ma è la pratica che ci accomuna come umanità fragile, ma fedele al suo stesso valore di umanità. Questa mi sembra la lezione più profonda che noi tutti, docenti e studenti, abbiamo potuto ricavare dall'incontro con Salvatore Veca.

Due, per ora, i prossimi sicuri appuntamenti del ciclo di lezioni "Filosofia e Democrazia". Il primo sarà dedicato alla parola "Libertà", che discuteremo il 12 febbraio 2010 con la prof.ssa Maria Laura Lanzillo dell'Università di Bologna, il cui ultimo libro, recentemente pubblicato (Laterza 2008), è una antologia filosofica che ha per titolo appunto *Libertà*. Da Kant a Hegel, da Marx a J.S. Mill a Berlin, le pagine "classiche" saranno nel frattempo proposte alla lettura degli studenti nelle singole classi e scuole. Il secondo appuntamento, il 26 febbraio, con la prof.ssa Elena Pulcini dell'Università di Firenze, verterà sulla discussione dei concetti di "Identità" e "Riconoscimento". Il suo libro *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale* (Bollati Boringhieri 2009) ci aiuterà a «ripensare il nesso tra identità e comunità in età globale». Sullo sfondo si stagliano ancora le parole dei classici della modernità, da Hobbes agli Illuministi, per ripercorrere la questione del rapporto tra individuo e comunità.

*Maria Pia Falcone*

## LE SEZIONI

### LA SPEZIA

La Sezione spezzina ha dato l'ultima notizia della propria attività nel fascicolo n. 193 di gennaio-aprile 2008. Nell'aggiornare le informazioni, manteniamo la tripartizione che riflette la nostra attività di Sezione:

- a) Dopo la pubblicazione del quinto numero di "Glaux. Rivista Annuale di Filosofia" (2004-2005), dedicato all'Ontologia a partire da una conversazione con Maurizio Ferraris, si è passati al tema della relazione fra Verità e Storia. Su questo tema si è svolta una conversazione con Biagio de Giovanni, nel corso della quale, seguendo la direzione da lui stesso data, il tema si è declinato come esame della doppia diade Verità-Storia/Europa-Mondo. I contributi su questo tema, che costituirà il volume VI-VII (2006-2007), sono in parte già pervenuti, in parte in corso di redazione. L'uscita del fascicolo è prevista entro l'anno corrente.
- b) La collana "Biblioteca di Glaux" (aperta nel 2007 con lo stesso gruppo editoriale della Rivista, *Lumières Internationales*) dopo il volume di Antonino Postorino, *Per una sapienza minima. Breviario di salvezza filosofica* (2007) è ora in procinto di presentare il secondo volume (Francesca Del Santo, *Divagazioni bioetiche*) con una breve "Presentazione" del direttore della collana, che spiega il senso della bioetica nel quadro "sapienziale" che resta la linea di fondo della rivista come della collana, e la "Prefazione" di Gaspare Polizzi. L'uscita del volume è prevista per l'autunno del 2009. Sia i fascicoli della Rivista sia i volumi della Collana sono in vendita presso le librerie e nei siti internet legati alla casa editrice, cui restano riservati i profitti.
- c) La Scuola di Filosofia ha condotto a termine un altro Anno accademico fra l'ottobre del 2008 e il giugno del 2009, sempre offrendo e chiedendo un impegno annuo di 90 ore, distribuite in 30 settimane parallele alla normale scansione di un anno scolastico. La sede della Scuola è ancora il Palazzo degli Studi "Principe Umberto", sede del Liceo Classico, che fin dall'inizio ha offerto ospitalità alla sezione spezzina della Società Filosofica Italiana e allo svolgimento delle sue attività, come appunto la Scuola di Filosofia.

L'organizzazione del corso è inalterata: durata annuale, con le ore di ogni incontro dedicate per metà alla formazione e per metà al lettorato/seminario, con possibilità per gli allievi nuovi di usufruire fin dall'inizio del lettorato colmando poco per volta lo scarto di preparazione e per gli allievi vecchi di frequentare ancora il corso formativo per eventuali approfondimenti.

Alla Scuola di Filosofia si è inoltre affiancato un insegnamento di greco antico tenuto da Norbert Künkler, docente di lingue classiche.

Tale insegnamento è finalizzato alla lettura diretta dei testi filosofici classici originali. Il corso di filosofia, iniziato nell'ottobre del 2008, ha riguardato, per la parte formativa, la filosofia moderna da Cartesio a Hegel (Antonino Postorino) e per la parte seminariale temi che riguarda-

no il secondo Wittgenstein (Francesca Del Santo: sul *Della certezza*), la filosofia del diritto (Giorgio Di Sacco Rolla: “Hans Kelsen. La *Grundnorme* e la architettura costituzionale”), scienza e filosofia (Diego Lena: la filosofia della scienza del Novecento), la filosofia di Nietzsche (M. Cristina Mirabello: la *Inattuale* sulla Storia), la filosofia sociale (Lucio Carassale: la “società liquida” di Zygmunt Bauman).

*Antonino Postorino*

## RECENSIONI

M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 307.

Il libro di Michela Sassi è un importante lavoro su uno dei temi più complessi ed affascinanti del pensiero filosofico occidentale, le sue origini, che si rivela piacevole alla lettura mantenendo il rigore e la serietà di uno studio monografico, sostenuto da un'ampia ed esaustiva bibliografia. Esso comprende una breve introduzione programmatica (corredata da una tavola cronologica ed una cartina), cinque capitoli, la bibliografia finale e un utile indice dei nomi (antichi e moderni).

Nell'introduzione, la metafora del viaggio permette all'autrice di indicare i criteri per un'esplorazione approfondita di un territorio difficile, quello in cui secondo la tradizione germina «quella particolare forma di sapere che oggi chiamiamo filosofia» (p. 9). Un percorso che non si dipana come una collezione di singoli ritratti dei primi pensatori in successione, ma la cui finalità è disegnare una mappa dove il *quando* e il *dove* sono il perno per proporre un'analisi antropologica dei *diversi pensieri presocratici*.

Va detto infatti che la tavola cronologica e la cartina con cui il lettore è introdotto al testo permettono di cogliere fin da principio l'importanza di questi due cardini per muoversi entro il tema degli inizi della filosofia. *I tempi* – dai poemi omerici alla morte di Socrate – illustrano attraverso “gli sviluppi culturali” l'intersecarsi di poesia e prosa, di letteratura e di riflessione sulla realtà, e dunque quella fruttuosa relazione che si sviluppa nel mondo greco tra l'VIII e il V secolo. *I luoghi* – la costa ionica, il centro della Grecia e le città dell'Italia meridionale – rinviano a quello straordinario circuito di comunicazione che fu il Mar Mediterraneo.

Il lettore non è costretto ad un semplice ed aoristico inizio della filosofia, ma piuttosto accompagnato alle origini del *pensiero filosofico antico* nelle sue *molteplici dimensioni*: gli autori e il loro quadro di riferimento, lo specifico contesto storico e comunicativo in cui operano, i contenuti del loro messaggio, la speciale forma di scrittura che scelgono per esso.

Nel primo capitolo *Talete padre della filosofia?* sono affrontate problematiche diverse: la categoria “presocratici”, o la fortunata formula che pone Talete come iniziatore di una riflessione filosofica, hanno importanza per lo studioso contemporaneo solo attraverso una critica valutazione del loro essere innanzi tutto immagini antiche.

È partendo da Talete, primo tra coloro che “filosofarono”, che l'autrice costruisce quel ponte che collega Oriente con Occidente, sapienza religiosa e poetica con ricerca naturalistica: la scelta dell'acqua da parte del primo milesio è letta in controluce con il testo omerico dove *Okeanos* è il fiume circolare che abbraccia la terra, l'“origine degli dei” e “di tutte le cose”; o ancora nell'eco delle antiche cosmogonie egiziane e mesopotamiche. La concezione che la vita si trova nell'umido ha radici antiche, ma questo non significa ridimensionare l'originalità del pensiero presocratico: ricostruire gli *inizi del pensiero filosofico* richiede innanzi tutto domandarsi *dove* e *quando* i *primi filosofi* formularono i loro diversi progetti intellettuali.

L'autrice ci offre inoltre un passaggio fondamentale di storia degli studi dove religione antica, antropologia e storia della filosofia intrecciano fruttuosamente le loro strade. Per fare qualche esempio, al lavoro di Cornford è riconosciuto il merito di avere esaminato «le dottrine degli ionici distinguendo gli elementi derivati dall'osservazione della natura da quelli derivati dalla tradizione» (p. 41); non meno importante è l'approccio antropologico che consente, nella traccia di studiosi come Burkert o Vernant, di salvare l'autonomia interna del pensiero filosofico greco, «lavoro di trasformazione creativa», che possiede il carattere distintivo dell'argomentazione razionale.

Il secondo capitolo *Filosofia nelle cosmogonie* indica nel titolo l'operazione intellettuale che si intende proporre: la cosmogonia quale esempio di riflessione sulla realtà. Il confronto dialettico tra *immagine mitica e discorso filosofico* nella *rilettura* di un autore come Esiodo mostra tutta la sua efficacia. Vale la pena sottolineare la affascinante relazione valorizzata dalla studiosa tra il primordiale *chaos* esiodeo e l'*apeiron* di Anassimandro, dove cogliamo da un lato il dialogo con i modelli della tradizione, dall'altro la significativa trasformazione che è in atto. Nel pensiero filosofico, il passaggio dall'indefinita condizione primordiale all'ordine non è opera di potenze soprannaturali agenti, secondo il modello teogonico, ma è immanente al cosmo, garantito dall'equilibrio interno della realtà. Questa idea di una "logica interna" è rafforzata anche dalla considerazione di due modelli culturali altri, che contribuiscono in modo forte al discorso filosofico: la medicina (la "filosofia" del medico ipocratico come garante e/o restauratore di un equilibrio dei poteri del corpo, nella ricerca delle cause della malattia e dei rimedi in termini puramente fisici e fisiologici) e la politica ("il pensiero operante" del legislatore, consapevole che la vita di una comunità si regge su un equilibrio di forze).

Il dialogo tra sistemi religiosi e/o poetici arcaici e nuove immagini per pensare si manifesta in cosmogonie definite *miste*. La cosmogonia di Ferecide di Siro, figura sapienziale di grande interesse per cogliere la lenta e complessa gestazione dalla forma del *mythos* a quella del *logos*; la cosmogonia di Alcmane, poeta lirico, che sembra parlare «come un filosofo della natura» (p. 94).

Il terzo capitolo *Prove di scrittura* affronta alcuni aspetti caratteristici del mondo greco, che contribuirono in modo determinante alla costruzione del pensiero filosofico: la caratteristica competitività, endemica al mondo culturale greco; la nascita della *polis* che comporta, nei luoghi del tribunale e dell'assemblea, una nuova abitudine al dibattito; il carattere specifico della religione greca, immune da qualsiasi opposizione fra ortodossia ed eresia, che offrì ai filosofi il libero esercizio del pensiero critico; il rapporto fra "tradizione" ed "innovazione", questa ultima fortemente legata, alla dimensione "egotistica" dell'autore ed in cui la scrittura gioca un ruolo fondamentale.

La tecnica scrittorica ebbe una notevole influenza riguardo alla costruzione di un *discorso filosofico*: da un lato fu certo strumento essenziale per la costruzione del pensiero, permettendo di «depositare la riflessione in testi da potersi meditare con calma» (p. 120); dall'altro rappresentò un potente «operatore di pubblicità» (p. 122). La forma dei primi scritti filosofici riflette esigenze e obiettivi diversi: la prosa di Anassimandro o Anassimene, lo stile volutamente coinvolgente di Eraclito, la poesia di interesse filosofico di Senofane o la scelta di scrivere in versi da parte di Parmenide ed Empedocle, sono scelte significative già per la loro *diversità*, veicolati allo specifico contesto culturale e sociale dell'autore, delle sue finalità e del suo pubblico.



Il quarto capitolo *Vicende dell'anima* focalizza l'attenzione su una delle problematiche più complesse ed affascinanti del pensiero greco, la materialità e la funzione dell'anima. La storia della *psyche* come principio unificatore dei processi vitali e cognitivi non segue un processo lineare. Troviamo qui un quadro molto istruttivo sulle antiche teorie psicologiche: dagli albori omerici, dove l'anima ha una funzione puramente vegetativa, alla complessità eraclitea, dove diviene principio di movimento e conoscenza, composta della stessa materia di cui è fatto il cosmo. Molto utile, a questo proposito, è l'uso che l'autrice fa del dispositivo intellettuale proposto da Gabor Betegh, che consente di leggere la psicologia antica attraverso due modelli: il *portion model*, caratteristico del pensiero presocratico, dove la materia dell'anima è identificata come una porzione di quel materiale che compone il principio cosmico (Anassimene, Eraclito) ed il *journey model*, che nel configurare il viaggio nell'oltretomba dell'anima del defunto rinvia invece ad una nozione di anima come nucleo di identità personale, attorno a cui si sviluppa l'idea di responsabilità morale (Pitagorici, Orfici).

Nel quinto capitolo *Voci autorevoli* l'attenzione si sposta sul tema del "genere": il genere *philosophia*, non nasce con il pensiero filosofico, le cui linee di contorno, agli inizi, sono piuttosto sfumate. La discriminante *nuova* che deve essere valorizzata è rappresentata dalla ricerca di conferire autorevolezza al proprio sapere da parte dell'autore. Il distacco dalla tradizione poetica è spesso esplicitato indicando per il nuovo contenuto più appropriate garanzie di verità e dichiarando un «programma di metodo personale» (p. 205). Lo stesso Parmenide, che si dichiara ispirato dalla divinità, rivendica una personale esperienza di conoscenza, raccontata come *esperienza vissuta*; anche in Empedocle, figura che si colloca già nell'antichità nell'alveo della poesia, la scelta di scrivere in versi non funge solo da garanzia di verità del sapere; la partita è ben più ampia e complessa rispetto a quella del poeta arcaico: l'autorappresentazione semidivina non è un racconto fantasioso o un espediente letterario, ma piuttosto la prova di un vasto sapere che si vuole distinguere da quello degli altri. D'altronde la gestazione della disciplina filosofica, dei suoi contenuti e delle forme, del suo metodo e delle sue garanzie di autenticità, passa attraverso il lento passaggio della specializzazione e della differenziazione non solo dei suoi oggetti d'indagine, ma soprattutto del ruolo che riveste la nuova figura intellettuale: il filosofo.

Dobbiamo essere grati a Michela Sassi di questo studio: il lettore troverà molti spunti di riflessione e molte possibilità di approfondimento, ma soprattutto riconoscerà un modello efficace dove la ricostruzione del pensiero antico è il dialogo aperto tra l'autore e i suoi luoghi (reali e mentali), tra l'autore e il suo tempo.

Micol Perfigli

L. Rossetti, *I 'sophoi' di Elea: Parmenide e Zenone*, Levante Editori, Bari 2009, pp. 51-XXVI.

Livio Rossetti, storico della filosofia antica e direttore scientifico dei convegni che vanno sotto il nome di *ELEATICA*, ha consegnato alle stampe questo volumetto dalla veste grafica accattivante, che si rivolge ad un pubblico di non addetti ai lavori, soprattutto studenti e turisti, che recandosi a visitare gli scavi di Elea, accanto alla fruizione dei resti archeologici possono in questo

modo ricevere anche alcune informazioni essenziali sui due grandi intellettuali che nacquero in questa città della Magna Grecia. Nonostante gli esigui resti archeologici, Velia mantiene un suo particolare fascino, quasi fosse un vero e proprio luogo sacro, meta di quello che Rossetti chiama un pellegrinaggio *sui generis*, compiuto da intellettuali «provenienti dagli angoli più diversi del pianeta». Quello che rende veramente speciale questa città, infatti, è proprio l'aver dato i natali a Parmenide e Zenone, due filosofi vissuti duemilacinquecento anni fa, che con le loro «menti strepitose» hanno segnato la riflessione filosofica occidentale, dando inizio a quel modo di indagare l'uomo e la realtà che lo circonda, che ancora oggi ci appartiene.

Il libro si articola in quattro sezioni, la prima delle quali è dedicata all'inquadramento storico geografico della città, che riferisce in maniera sintetica, secondo il resoconto di Erodoto, della migrazione degli abitanti di Focea per sfuggire alla pressione dei Persiani, della successiva fondazione della città di Alalia in Corsica e dello scontro con Etruschi e Cartaginesi per il controllo del mar Tirreno, in seguito al quale i Focei, pur vincitori, furono costretti a lasciare l'isola per dirigersi prima a Reggio, per poi fondare Elea. Nella seconda sezione Rossetti entra nel merito filosofico, presentando il pensiero di Parmenide. Il cammino compiuto dal giovane filosofo descritto nel *Proemio* viene analizzato in maniera originale in analogia con i ben più noti versi dell'*incipit* di *La Divina Commedia* di Dante. Ma mentre la *selva oscura* è difficile da individuare in un luogo reale, avendo essenzialmente valore allegorico, la *hodos* lungo la quale le cavalle tirano il carro su cui si trova il *kouros* sembrerebbe identificabile con la strada che da Porta Marina sud sale lungo il crinale meridionale, e passando per la famosa Porta Rosa, supera il promontorio, per proseguire lungo il lato settentrionale. I numerosi dissesti idrogeologici che hanno colpito la città, inducono a pensare che l'attuale via di Porta Rosa non sia la stessa via descritta nel *Proemio*, ma l'ipotesi avanzata da Capizzi negli anni Settanta, citata da Rossetti, che crede che quella descritta sia una via reale della città, mantiene ancora un suo fascino: inerpicarsi lungo la Via di Porta Rosa, immaginandosi nei panni del giovane Parmenide, leggendo i suoi versi, provando a risentire i numerosi suoni descritti (delle cavalle, del carro, degli assi delle ruote, dei cardini della porta), è tentazione troppo forte e suggestiva per resistere. Dopo il *Proemio* viene dato conto dei due *logoi* pronunciati dalla dea; l'essere viene ricondotto all'interno dell'aristotelica ricerca dell'*arche*, presentato come principio molto più astratto rispetto all'acqua di Talete, all'*apeiron* di Anassimandro, all'aria di Anassimene e al fuoco di Eraclito. Dei numerosi attributi dell'essere vengono ricordati solamente l'infinità e l'eternità, mentre non si fa cenno all'unità, all'immobilità all'inalterabilità e all'interezza. Le motivazioni che hanno guidato la scelta non sono esplicitate, forse sono legate ad una maggiore facilità di comprensione da parte del pubblico di non addetti delle argomentazioni che questi attributi implicano rispetto agli altri. Ampio spazio viene invece dato al secondo *logos*, soprattutto alla presentazione di quelle dottrine scientifiche che è possibile ricostruire solo attraverso l'uso delle testimonianze. Parmenide ebbe delle intuizioni straordinarie circa la sfericità della Terra, la sua divisione in cinque fasce climatiche, il fenomeno della rifrazione della luce solare da parte della Luna, la divisione del cielo in corone concentriche, intuizioni che la scienza avrebbe in parte accolto dopo molti secoli grazie alle moderne strumentazioni tecnologiche e al progredire delle ricerche sperimentali. Parafrasando il titolo di un celebre lavoro di

Popper, l'A. si domanda: *è possibile che la luna getti della luce sulle "vie" di Parmenide?* L'aver scoperto che la luna assume solo apparentemente diverse forme nelle diverse fasi, perché è solo il suo riflettere diversamente la luce del sole che la fa mutare, potrebbe aver suggerito all'Eleate l'idea che anche la realtà sia da intendere allo stesso modo, e che lo scorrere del tempo sia un'illusione. Il lettore è invitato a non prendere sul serio questa ipotesi, che è pura congettura, ma il riferimento all'interpretazione popperiana di Parmenide, generalmente non presa in considerazione dagli storici della filosofia, avrebbe meritato forse uno spazio maggiore, almeno per ricordare che l'epistemologo inglese considera l'eleate un filosofo della natura, nel senso della newtoniana *philosophia naturalis*, un vero empirista, che non avversò completamente l'osservazione, ma vedendo che l'esperienza sensibile spesso conduce a delle auto-contraddizioni, avrebbe rifiutato «l'empirismo osservazionale», preferendo «l'adozione del metodo della dimostrazione razionale». Chiudono la sezione dedicata a Parmenide un paragrafo dedicato al suo essere stato anche un medico, e uno dedicato alla sua straordinaria fama. Nel primo vengono tratteggiate le dottrine embriologiche ricostruibili attraverso i fr. 17 e 18 D.-K., ricondotte nel contesto della presunta scuola medica, ipotizzata in seguito al ritrovamento delle erme di alcuni medici definiti *ouliadai*, e dell'iscrizione che ricorda Parmenide come *ouliades physikos*. Nel secondo paragrafo invece si accenna al dibattito suscitato dal poema parmenideo tra gli intellettuali del suo tempo e non solo, con particolare riferimento a Platone, colui che più di tutti ha condizionato la nostra conoscenza dell'Eleate. Segue la presentazione di Zenone, l'allievo che con i suoi famosi paradossi, voleva andare in soccorso al proprio maestro. Il paradosso zenoniano, come ha recentemente detto J. Barnes in occasione di *ELEATICA 2009*, «è un *logos* che partendo da considerazioni apparentemente condivise, arriva a conclusioni formalmente contraddittorie». Secondo l'A., Zenone si limitò a delineare alcuni problemi, a presentare una serie di difficoltà e di ostacoli epistemologici (p. 45), senza alcun interesse per le soluzioni, lasciando ai propri interlocutori-lettori l'onere di «togliersi dalle peste». In realtà forse per Zenone la soluzione era l'ontologia parmenidea, che voleva aiutare, dimostrando che se si rifiuta questa in favore delle rappresentazioni comuni del reale, che ammettono la molteplicità e il movimento, si cade in ragionamenti ancora più paradossali, come quelli esemplificati dagli argomenti dell'Achille e della freccia: Achille più veloce, inseguendo una tartaruga, molto più lenta di lui, non potrà mai raggiungerla, non perché questa ogni volta si sposti sempre un po' più in là, ma perché la distanza iniziale non potrà mai essere coperta, in quanto composta da un serie infinita di parti, che richiederebbero un tempo infinito per essere percorse. Allo stesso modo la freccia, che si muove lungo una traiettoria, nell'istante e nello spazio uguale a se stessa, sta ferma, risultando paradossalmente in quiete per tutto il tempo della sua traslazione. Il lavoro è chiuso da un'essenziale rassegna bibliografica e da un'interessante appendice iconografica, comprendente alcune cartine della Magna Grecia e del Mediterraneo, foto dell'area degli scavi, alcune delle quali anche di carattere storico-documentario, celebri rappresentazioni pittoriche e scultoree dei due filosofi, rappresentazioni grafiche dei paradossi dell'Achille, dello stadio e della freccia.

Francesca Gambetti

Aristoteles, *Über den Himmel*, a cura di Alberto Jori, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, vol. 12, parte III, Akademie Verlag, Berlino 2009, pp. 533.

Nel *De caelo* Aristotele non solo ripensa criticamente le idee cosmologiche e i principi che in Grecia erano stati sviluppati fin dagli inizi della riflessione razionale sulla *physis*, ma anche formula un modo di vedere il cosmo talmente originale e organico, che ha fatto da paradigma cosmologico dell'Occidente per più di un millennio. Il *De caelo* consta di quattro libri: i primi due trattano del cielo, degli astri che lo popolano e, infine, della Terra; il terzo e il quarto esaminano invece i quattro elementi sublunari. Il quinto elemento, la finitezza dell'universo, l'unicità del cosmo, l'eternità del mondo, le traslazioni celesti, la forma del cielo, gli astri, la terra, la generazione degli elementi sublunari e gli stessi quattro elementi: ognuno di questi temi scanditi da Aristotele in modo tanto perentorio quanto ben argomentato ha ispirato una serie assai lunga di discussioni che hanno creato delle storie di problemi molto articolate, senza timore di esagerare, da Aristotele ai giorni nostri. Alberto Jori, tra i più brillanti antichisti italiani della sua generazione, aveva già dedicato alla *pragmateia peri ouranou* una lunga serie di articoli come pure l'edizione bilingue greco-italiano per Rusconi (1999) e poi per Bompiani (2002). La sua monumentale traduzione commentata tedesca, nella collana che la *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften* continua a produrre per affiancare l'edizione di Immanuel Bekker (il *De caelo* uscì nel 1831, vol. I, coll. 268a-313b), ha un indubbio valore di definitività. Basti pensare che alle poco meno di cento pagine del testo (pp. 21-116) seguono circa duecentocinquanta pagine di chiarificazioni (pp. 119-373) e altre centocinquanta di commento riga per riga (pp. 377-510), per tacere delle ventidue pagine di indici dei nomi e dei passi degli autori citati da Aristotele e degli scritti dello stesso Aristotele (pp. 511-533). In *A Brief History of Time* (1988), il fisico inglese Stephen Hawking richiama il *De caelo* fin dalla prima pagina. Cosa che dice già di per sé molto, ricorda Jori, perché infatti il trattato di Aristotele è stato da sempre la pietra miliare dalla quale l'umanità è partita per una comprensione della natura nei limiti del possibile vicina alla realtà (p. 119).

Riccardo Pozzo

Firmico Materno, *L'errore delle religioni pagane*, introduzione, traduzione e note di E. Sanzi, Città Nuova, Roma 2006, pp. 204.

Dopo la vecchia traduzione di G. Faggin (Lanciano 1932) e l'edizione curata da A. Pastorino (Firenze 1956<sup>1</sup> e 1969<sup>2</sup> con traduzione italiana), la collana di testi patristici di Città Nuova Editrice ha affidato a Ennio Sanzi, collaboratore presso la Cattedra di Storia delle religioni dell'Università di Messina, la nuova traduzione del *De errore profanarum religionum* di Giulio Firmico Materno. L'elegante e fedele traduzione è corredata da ampie note di commento di carattere storico-religioso (ma anche archeologico) che aiutano il lettore più o meno esperto a orientarsi correttamente

nella lettura e nell'analisi del testo; il volume, oltre ad avere un indice ragionato dei nomi e delle cose notevoli e uno scritturistico, presenta un'estesa introduzione che fornisce in maniera sempre dettagliata e competente il giusto inquadramento storico-culturale dell'autore e dell'opera, chiarendo, così, gli aspetti più complessi e problematici dello scritto. Questa nuova traduzione, di conseguenza, è davvero benvenuta non solo per l'elevato valore del testo in sé ma anche perché mette di nuovo a disposizione del lettore italiano un'opera tanto rara quanto preziosa.

È plausibile pensare che della preziosità di quest'opera si accorse già Matthias Flacius Illyricus, famoso per aver composto la prima storia della Chiesa in una prospettiva autenticamente luterana, le *Centuriae Magdeburgenses*, che nel 1559 individuò a Minden in Westfalia l'unico manoscritto del *De errore* a tutt'oggi conosciuto, di cui curò anche l'*editio princeps* datata 1562. Giulio Firmico Materno, di formazione retorico-giuridica, vive in un'epoca di profondissimi cambiamenti storici e sociali; la morte di Costantino nel 337 e la conseguente successione al trono imperiale dei figli Costante e Costanzo II (Costantino II, come è noto, era morto nel 340 ad Aquileia vittima di un agguato) furono eventi non poco traumatici, in particolare per la situazione religiosa dell'Impero. Esattamente in questo clima si erge la voce dura e, per alcuni versi, aggressiva del (neo)convertito Firmico Materno che, quasi implorandoli, invita Costante e Costanzo II a eliminare fino alle radici e con ogni mezzo qualunque culto pagano che ancora infesta le terre imperiali.

Non è certamente impresa facile ricostruire la biografia di Firmico Materno, tuttavia compare in essa un dato importante per comprendere la complessità del personaggio; Firmico, infatti, non è solo l'autore del *De errore profanarum religionum* ma anche di un'opera di ben otto libri che si occupa di astrologia, la *Mathesis*, dedicata al governatore della Campania Egnazio Lolliano Mavorzio; come sottolinea bene Sanzi, è chiaro che la *Mathesis* appartiene a un Firmico non ancora convertito al cristianesimo, che rimane, dunque, intrinsecamente pagano a tal punto da dedicare un'intera opera all'astrologia, una delle scienze pagane che, forse, più di tutte darà filo da torcere ai padri cristiani, tanto era radicata nella mentalità filosofico-religiosa antica e tardoantica. Occorre, inoltre, rilevare come l'adesione di Firmico al cristianesimo, secondo Sanzi, non appare così convinta; la conversione al cristianesimo sembrerebbe, dunque, dettata da motivi, per così dire, "kairologici", motivi che, se si pone attenzione al momento storico, non sembrano così futili. Firmico Materno, pertanto, è una personalità dalla vita interiore complessa; e tale complessità risulta osservabile anche da un punto di vista filosofico. Il suo rapporto con la filosofia o, meglio, con le idee filosofiche del tempo manifesta un *syncretisme stoïco-platonicien*, come a ragione rileva S. Gersh, che ne fanno una fonte considerevole per la ricostruzione storica della filosofia dell'epoca. Firmico ha vissuto personalmente la crisi del paganesimo per abbracciare, verosimilmente in maniera convinta, il cristianesimo che da non molto, ossia dal Concilio di Nicea del 325, aveva superato una delle prime e delle più drammatiche scissioni interne, l'Arianesimo che, tuttavia, rimase piuttosto radicato in Oriente.

In questo contesto storico e sociale così delicato, l'opera di Firmico Materno, come si diceva poco sopra, è una miniera di informazioni davvero preziosa e unica nel suo genere, soprattutto perché contribuisce a ricostruire miti e culti religiosi dei quali alcuni aspetti importanti e decisivi sarebbero stati condannati certamente all'oblio. È, ad esempio, il caso delle molte indicazioni ri-

guardanti alcune liturgie religiose o alcune formule sacre e misteriche che contribuiscono a rendere il panorama dei culti pagani tardoantichi ancora più composito e articolato.

In questa sede non intendo proporre una sintesi dei caratteri formali e contenutistici dell'opera – per i quali si rinvia ovviamente all'introduzione e alle note di commento di Sanzi – ma vorrei brevemente soffermarmi su un punto dello scritto che, a mio avviso, se letto attentamente, rivela non solo l'elevata preparazione culturale di Firmico (in verità non sempre adeguatamente considerata dalla critica) ma anche l'ordinata struttura dell'opera che, a una lettura corriva e superficiale, potrebbe apparire poco coordinata. Dopo la trattazione della storia di Serapide (XIII 1-6), Firmico si dedica all'analisi di quelli che a ragione Sanzi definisce gli dei della dispensa, ossia le divinità domestiche, i Penati (XIV 1-2); dopo i Penati è la volta del culto tutto romano – oltre che domestico – di Vesta e del Palladio (XIV 3-XVI 2). Ci si potrebbe chiedere per quale motivo (oltre che per ragioni, per così dire, di culto domestico) Firmico, dopo aver parlato dei Penati, passi a Vesta e al simulacro del Palladio. È chiaro che si tratta di divinità genuinamente romane, si tenga a mente, infatti, che il culto di Vesta fu introdotto direttamente da Romolo con la costruzione di un santuario nel Foro accanto alla regia (il che viene confermato anche dalle ricerche archeologiche *in situ* e dagli studi recenti condotti da A. Carandini); ora, all'interno del santuario di Vesta nel Foro vi era una parte nascosta, una sorta di *sancta sanctorum* del tempio, chiamata *penus Vestae* (Serv., *Aen.*, III 12) che conservava alcuni oggetti misteriosi e sacri dall'altissimo valore simbolico, tra cui, verosimilmente, anche il Palladio (che probabilmente solo in seguito venne traslato nel tempio di Vesta edificato da Augusto sul Palatino all'interno del suo palazzo-santuario). Proprio su questi aspetti si sofferma l'importante contributo di G. Radke, *Die dei penates und Vesta in Rom*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 17 1 (1981), pp. 343-373 (in particolare sul *penus Vestae* pp. 358-360) che, per l'appunto, mette in relazione il culto dei Penati (il cui nome non a caso deriva da *penus*, la parte più interna della *domus*) con quello di Vesta; non è, quindi, del tutto infondato credere che Firmico Materno fosse al corrente di tutto ciò.

Si tratta, insomma, di un'ulteriore prova dell'attenzione e dell'ordine compositivi con cui Firmico Materno ha redatto il *De errore profanarum religionum* oltre che della conferma della sua fisionomia di autore a tutti gli effetti.

Francesco Verde

J. Dewey, *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, a cura e con un saggio introduttivo di R. Frega, Quodlibet, Macerata 2008, pp. XXXIV-280.

L'antologia *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, curata da Roberto Frega, rende disponibili per la prima volta in italiano gli scritti di logica di Dewey comparsi tra il 1900 e il 1916. Per via della loro forma di articoli e interventi d'occasione, i quattordici testi qui raccolti compongono un affresco vivace della proposta pragmatista e strumentalista, offren-

do altresì un importante materiale per ricostruire la teoria unificata del pensiero cui egli giunge in questi anni. Ripercorrere i nodi fondamentali della logica e dell'epistemologia qui segnalati e meglio articolati nelle opere successive non solo consente di scorgere e determinare la permanenza di motivi tipici nella elaborazione della concezione deweyana del pensiero, ma permette anche di offrire un quadro teorico per valorizzare la centralità di questo aspetto nell'impianto complessivo della riflessione di Dewey, in particolare rispetto alla sua più nota declinazione in senso politico-morale.

Infatti, attorno a tali nodi si disegna la mappa di una teoria della razionalità basata sul primato della pratica, su una concezione processuale e sociale dei saperi, sull'assunto della continuità dei momenti sensibili-materiali e di quelli cognitivi e, non in ultimo, sulla relazione tra riflessione intellettuale e condotta, nella quale si esplicano l'intreccio e la sinergia dei vari interessi filosofici dell'autore. La tesi sostenuta dal curatore dell'antologia è quella della coerenza interna e del rilievo del tema logico nell'arco dell'intera riflessione deweyana – tanto sul piano storico-genetico quanto su quello sistematico; tesi alla quale si accompagna l'esortazione a considerare il contributo teoretico di Dewey anche dal punto di vista della *Wirkungsgeschichte* del suo pensiero, quale luogo privilegiato per una ripresa feconda dell'eredità di questo filosofo nel dibattito attuale attorno al pragmatismo.

L'affermazione del primato dell'esperienza storico-antropologica, sostenuto con decisione nell'articolo *La relazione del pensiero con la sua materia* («quando la catena della successione storica è recisa» dice Dewey «la nave del pensiero è lasciata senza timone né ancoraggi»), offre un primo snodo della concezione logico-epistemologica del filosofo statunitense. Si tratta di un aspetto di carattere metodologico: in luogo dell'astratta *Selbstbesinnung* di un soggetto epistemico isolato, Dewey pone sotto la lente dell'indagine logica i processi autoriflessivi di volta in volta condotti da un soggetto consapevole del proprio radicamento storico-sociale negli orizzonti problematici, nelle situazioni di difficoltà in cui opera concretamente insieme ad altri soggetti per configurare forme nuove di interpretazione della realtà e nuovi modi di interazione con l'ambiente circostante. Il ricorso alla ricostruzione storico-antropologica e il rinvenimento della chiave di determinazione scientifica nella storicità investono tanto i procedimenti della logica, che è insieme processuale e sistematica, descrittiva e valutativa, quanto il suo fine, che è quello di offrire elementi per un'organizzazione più adeguata degli strumenti di ricerca e per esaminare i risultati raggiunti nelle specifiche discipline. La «logica generale dell'esperienza considerata come un metodo di indagine e di interpretazione» (p. 36), abbandona il cielo delle forme pure e dei principi universali del pensiero, per avviarsi invece sul terreno dei modi storicamente determinati delle condizioni di sviluppo dei processi cognitivi e delle loro procedure specifiche, nella scienza così come nella vita ordinaria.

Alla constatazione della dimensione processuale del pensiero, che ha per sfondo la storicità e per palestra la sperimentazione, segue un secondo snodo teorico. Se la visione storica secolarizzata individua al centro della riflessione sulla natura della logica l'essere umano, i suoi bisogni, fallimenti e speranze (la scienza è posta a servizio dell'uomo), la visione naturalistica della storia mette a fuoco la portata emancipatrice della scienza e i modi del suo raffinamento nell'attività di controllo delle condizioni naturali e sociali della vita umana. Nel saggio *Alcuni stadi del pensiero logico*, Dewey definisce diversi stadi del pensiero secondo modi successivi di relazione tra dubbio

e certezza. Muovendo dagli stadi iniziali del ragionamento fino alla specializzazione scientifica, egli delinea un percorso nel quale la funzione vitale dell'intelligenza risulta tanto più efficace quanto più si disponga di un metodo di ricerca in grado di includere il momento del dubbio come fattore propulsivo della ricerca nonché del controllo delle scoperte. All'ultimo livello, corrispondente a quello della scienza sperimentale, il rilievo assegnato all'indagine (*inventio*) nell'elaborazione degli enunciati scientifici assume un valore paradigmatico per un pensiero inferenziale che si rivolge alle circostanze in maniera critica al fine di risolverne, nel futuro, l'incompletezza e l'indeterminazione presenti. Accogliendo il lascito del metodo scientifico-sperimentale moderno, il filosofo elabora su basi evuzionistiche una concezione del pensiero come "*atto trasformativo situato*", con importanti conseguenze per la riflessione sulla logica. Tale definizione conta difatti almeno due elementi innovativi: un primo, connesso al carattere derivato e secondario della funzione del pensiero in quanto *atto situato* (p. XXXIII), afferma il primato della pratica nella teoria della conoscenza; e un secondo, legato alla «complessità spazio-temporale dell'atto di pensiero» in quanto *atto trasformativo* (p. XXX), introduce nella dimensione logica la dinamica creativa della trasformazione.

Seguendo il primo aspetto, arriviamo a rilevare un terzo snodo caratteristico della logica sperimentale: la soluzione della contrapposizione tra teoria e pratica, che Dewey prospetta sostenendo la continuità del momento rappresentativo e di quello pratico per quanto riguarda il singolo atto, e la continuità di attività del pensiero e contesto situazionale per quanto riguarda l'esperienza in generale. Così, in *La relazione del pensiero con la sua materia*, la contrapposizione di teoria e pratica viene ridotta a caso specifico dell'artificiosa cesura operata da un atteggiamento astrattivo del pensiero, per cui si pone un «abisso» (p. 30) tra mondi diversi, laddove invece s'incontrano solo differenziazioni operative. Parallelamente, in *La teoria sperimentale della conoscenza*, la continuità tra il momento rappresentativo e il momento pratico viene sostenuta regstrandolo la presenza dell'azione come un elemento logico organicamente inserito all'interno dei giudizi, che le proposizioni che li compongono sorgono, si determinano e trovano il loro banco di prova nell'attività. In questi luoghi e altrove (come in *La relazione del pensiero con la sua materia* e *Le condizioni logiche per un esame scientifico della morale*), ai dualismi teoria-pratica, idee-fatti che attraversano la logica tradizionale subentra una concezione delle idee come ipotesi di lavoro o indicazioni dei modi in cui le realtà esistenti possono essere cambiate (concezione sulla quale si soffermano *Il carattere logico delle idee* e *Ciò che il pragmatismo intende per pratico*). Il carattere innovativo di questa trasformazione consiste nel rendere oggetto di una considerazione, metodica e controllata, la funzione regolativa dell'idea di verità e oggettività in quei processi di correzione dei contenuti intellettuali che si basano sull'agire e nei quali il soggetto agente non si limita a rispecchiare una realtà già conclusa bensì elabora un programma di lavoro a partire dall'analisi delle cose esistenti che intende modificare.

Assegnare ai contenuti ideali il carattere di perfettibilità e investire il soggetto conoscente anche della qualità di soggetto responsabile costituiscono un lascito propositivo del programma deweyano, che evidentemente consegue alla critica al formalismo logico e al paradigma di un sapere concepito come assoluto, puntuale e autofondante. Nel definire il pensiero come *atto trasformativo*



e modo elevato di specializzazione della pratica (*La scienza come arte pratica*), come giudizio o attività inferenziale unitaria – cioè articolata in un processo spazio-temporale e in una successione di operazioni logico-pratiche, che vanno dalla selezione dei dati rilevanti, alla ricognizione degli elementi significanti, fino all’elaborazione conclusiva di un’ipotesi (in *Introduzione [ai «Saggi di logica sperimentale»]*) –, Dewey immette nel cuore dell’analisi logica la dinamica della creatività e ne afferma l’imprescindibile importanza epistemica. Temi propri dell’impegno logico-scientifico diventano allora tanto il chiarimento dei condizionamenti e delle problematiche che l’attività d’indagine incontra lungo il suo impegno a guidare una ricostruzione «dell’ambiente in vista del progresso e del benessere umano» (p. 242), quanto la messa a punto delle conseguenze sociali e ambientali implicate nei risultati teorici raggiunti (temi cui sono dedicati in particolare gli scritti *Le condizioni logiche per un esame scientifico della morale* e *Logica del giudizio di pratica*).

Con una tale apertura d’orizzonte, la logica deweyana dell’esperienza getta le basi per una teoria unificata del pensiero, che – accogliendo una delle istanze più care al pragmatismo – si propone di controbilanciare la frantumazione dei saperi conseguente alla complessità delle società contemporanee, ossia tende a rispondere all’esigenza di unità tra le diverse sfere esistenziali della scienza e dell’etica. Come scrive Dewey, «il pragmatista [...] ha cercato di affrontare anziché evitare il problema di come la ‘conoscenza’ scientifica e quella morale possano entrambe riferirsi all’unico e stesso mondo» (p. 137).

Rosa Lanzafame

S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, Presses Universitaires de France, Paris 2007, pp. 317.

Attualmente, soprattutto in Italia, stiamo assistendo ad un intensificarsi delle pubblicazioni di critica e commento all’opera di Michel Foucault, mentre ancor più diffuso è divenuto l’utilizzo, a volte strumentalizzato, delle batterie concettuali che essa propone. Ciò reca certo testimonianza della vivacità di un pensiero che ha saputo spaziare attraverso i più svariati campi della cultura filosofica (dalla storia delle scienze alla critica letteraria, senza contare gli imprescindibili contributi per un rinnovamento della riflessione politica), nonché della versatilità di intuizioni che si rivelano sempre più pertinenti per comprendere le dinamiche delle società attuali. Molti pensatori attingono dal *corpus* foucaultiano come ad una *boîte à outils*, a una “scatola di attrezzi” (per usare un’espressione dello stesso Foucault, particolarmente cara a certa critica), correndo tuttavia il rischio di distanziarsi troppo dai percorsi argomentativi che condussero alla formulazione di quei concetti (“disciplina” e “biopolitica”, su tutti) che oggi paiono un referente irrinunciabile per chi voglia affrontare i più recenti sviluppi del pensiero sociologico e politico. Prezioso merito di questo libro di Stéphane Legrand è quello di rimanere estremamente fedele ai passi originali dell’autore, senza indulgere in licenze che giungano a deformare l’impiego primigenio degli strumenti della ricerca foucaultiana, ma al tempo stesso senza limitarsi a effettuare una sterile riproposizione divulgativa della sua complessità contenutistica. Legrand riesce infatti a portare

avanti un'argomentazione di ampio respiro che tenta di precisare i molteplici significati che il concetto di norma veicola, a volte sovrapponendo tratti semantici inconciliabili, nella pluralità d'usi che di tale termine vengono fatti all'interno della letteratura sociologica, etnologica e filosofico-politica del Novecento; i punti di riferimento di tale manovra analitica sono Durkheim e Mauss (rivisitati attraverso la lente di Bruno Karsenti), Canguilhem, Kelsen e chiaramente Foucault, di cui vengono riletti con acume rigoroso i testi degli anni Settanta: *Sorvegliare e punire* (1975), in primo luogo, e i corsi al *Collège de France*, in particolare quelli che hanno immediatamente preceduto quest'opera (*La società punitiva, Il potere psichiatrico, Gli anormali*). In gioco è la valutazione della pertinenza del concetto di norma per la comprensione delle formazioni sociali e delle interazioni umane, in quanto teatro di costrizioni subite e riprodotte dall'individuo. Una questione che tocca dunque le fondamenta epistemologiche di tanta parte dei saperi che assumono a proprio oggetto la società e il potere.

La tesi fondamentale, presentata fin dall'introduzione e poi articolata attraverso i quattro capitoli del libro, è che nel pensiero di Foucault le norme non siano altro che semplici enunciati, frammenti di discorso dall'esistenza puramente materiale e di per sé privi di qualsiasi potere causale sulle condotte individuali: solo il loro utilizzo strategico da parte di determinati gruppi sociali, all'interno di un contesto conflittuale, dona a questi strumenti linguistici, innestati su dispositivi di assoggettamento, un valore di normatività. «Dans une telle perspective, on n'analysera jamais la manière dont les normes (conçues comme appartenant à un plan de réalité *sui generis*) déterminent la conscience et la pratique, mais seulement celle dont des normes effectivement (c'est-à-dire matériellement) existantes sont instrumentalisées» (p. 306). Questa concezione separa nettamente le analisi foucaultiane dall'impianto epistemologico sviluppato da Durkheim, che da un lato ipostatizzava le norme, attribuendo loro un problematico statuto ontologico di entità immateriali dotate di potere causale sui comportamenti, d'altro lato le considerava funzionali alla conservazione di un sistema sociale omeostatico, non strumenti di lotta in una configurazione essenzialmente instabile. Legrand non si limita tuttavia ad assumere acriticamente la costruzione teorica di Foucault, ma ne va a scovare gli elementi meno convincenti: in particolare, denuncia una debolezza strutturale nella relazione a cui va ricondotto il valore esplicativo delle analisi foucaultiane, relazione definita col termine di *surdétermination* (sovradeterminazione). «Nous parlons de surdétermination en cela que tout élément qui peut être identifié comme déterminant relativement aux autres est lui-même déterminé, dans sa fonction et donc dans la détermination qu'il opère, par l'ensemble de ces autres éléments» (p. 21). Foucault non colloca cioè i fenomeni all'interno di un sistema lineare di relazioni di causa-effetto, ma ne descrive le mutue interdipendenze, lasciando così costantemente aperta la possibilità di ulteriori sviluppi analitici, senza tuttavia pervenire a un grado ultimo di spiegazione. «S'interdisant de référer jamais à des déterminations *en dernière instance*, Foucault, lorsqu'il met au jour des processus surdéterminés (et cela arrive souvent), s'interdit *ipso facto* d'exhiber des déterminismes tout court, c'est-à-dire d'expliquer» (p. 57).

Sembra che Legrand preferisca a questa peculiare strategia argomentativa il consolidato schema esplicativo della sociologia marxista, che trova nella struttura economica l'orizzonte ultimo di comprensione dei fenomeni sociali; di qui la proposta, articolata nel secondo capitolo del libro, di ridefinire in riferimento alle contraddizioni interne al sistema di produzione industriale la nozio-

ne di *disciplina*, che nella versione di *Surveiller e punire* appare come uno pseudoconcetto, «homologie fictive des différents opérations disciplinaires», «intégrale fictive de ces différences irréductibles» (p. 66). Il capitalismo si trova a dover affrontare due esigenze contrastanti: per un verso, richiede che l'operaio sia un soggetto libero, affinché possa vendere la propria forza lavoro all'interno di un mercato concorrenziale puro; d'altro canto, tuttavia, tale libertà costituisce una minaccia per il capitalista, sia per le rivendicazioni politiche che essa può ingenerare, sia per il fatto che l'operaio, attraverso condotte nocive per la propria persona, è in condizione di mettere a repentaglio la propria forza lavoro, sorgente di plusvalore per il capitalista. Le tecnologie disciplinari rappresentano la risposta a tale contraddizione, «pour assurer la limitation de la liberté de la force de travail à l'intérieur de la tendance immanente au capitalisme de libération de la force de travail» (p. 101). Legrand ridefinisce così la nozione di *disciplina* ancorandola alla struttura economica, mentre Foucault sembrava attribuirle una razionalità autonoma.

A seguito di tale ridefinizione, comincia l'analisi del funzionamento delle norme all'interno dei dispositivi disciplinari. Nell'irriducibile eterogeneità dei differenti contesti (fabbrica, prigione, scuola, manicomio, ecc.), viene individuato come elemento comune, all'interno dei codici linguistici propri a ogni singola pratica, la circolazione del «signifiant vide de l'écart-comme-telle-vis-à-vis-d'une-norme» (p. 150): ogni tecnologia disciplinare contempla un proprio codice normativo, «qui n'est rien d'autre, en dernière analyse, qu'une multiplicité agencée d'énoncés effectivement prononcés» (p. 309), in relazione al quale l'individuo e le sue condotte vengono interpretati. Gli elementi del reale, tuttavia, non si possono mai considerare pienamente adeguati agli enunciati normativi, cosicché lo scarto ineliminabile tra norma e realtà diviene un denominatore comune per le pratiche disciplinari, votandole ad un infinito compito di correzione. Il paradigma normativo, di volta in volta diverso a seconda del contesto istituzionale, non va semplicemente inteso come un'imposizione subita passivamente dall'individuo: l'interiorizzazione da parte del soggetto, il quale struttura il rapporto di sé con se stesso proprio in riferimento alle norme apprese, è la componente decisiva per l'efficacia delle pratiche disciplinari.

Il terzo capitolo sviluppa tale questione, fino a concludere che «le sujet est d'abord un effet de code» (p. 229). Infine, nel quarto capitolo, Legrand avvalorata e arricchisce la propria posizione, analizzando come codici normativi diversi possano essere ricodificati in un codice di generalità superiore, che costituirà «un système de traduction possible des différents registres d'usage du concept de norme» (p. 151). Rileggendo le analisi foucaultiane, il linguaggio medico, soprattutto quello della psichiatria, e il linguaggio economico, che interpreta ogni comportamento umano attraverso la formula costi-benefici, vengono identificati come i codici più generali, «qui permettent de coder selon un système unitaire et une référence normative univoque l'irrégularité et l'écart par rapport aux différentes normativités qui structurent le champ social» (p. 260). Legrand riesce così a restituire un quadro originale ed esauriente del pensiero politico del Foucault degli anni Settanta, sebbene l'insistente utilizzo dei concetti marxiani conduca a una lettura a tratti forzata, seppur efficace.

M. Foucault, *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, Marietti, Genova-Milano 2008, pp. 263.

Il libro consiste in una raccolta di articoli scritti da Foucault tra il 1970 e il 1984 e di alcune interviste rilasciate dallo stesso nel medesimo periodo. Il materiale raccolto da Daniel Defert e François Ewald con la collaborazione di Jaques Lagrange è stato curato nell'edizione italiana da Mauro Bertani e Valeria Zini. Le interviste e gli articoli sono inseriti in ordine cronologico e seguiti da una postfazione di Bertani.

I temi trattati possono essere divisi in quattro grandi aree di interesse tra loro connesse alle quali Foucault ha dedicato gran parte dei propri studi: la medicina e la psichiatria come dispositivo di potere; la relazione tra modello di governo, illegalità e punizione; lo studio del dispositivo disciplinare nella società; il rapporto tra sessualità e potere.

Nelle parti che riguardano il primo dei quattro argomenti Foucault usa come spunto la sospensione del Dr. Corbeil a causa di una sua dichiarazione in difesa di alcuni liceali sanzionati per aver flirtato al liceo, per mostrare come la medicina sia impegnata in un'attività di controllo sulla popolazione attraverso precise dinamiche che non devono essere poste in discussione. Egli smaschera tali dinamiche fondate sulla segretezza (tra medico e paziente) e sulla frammentazione della società in sotto-insiemi più facilmente controllabili divisi per età, sesso ed ambiente sociale ai quali appartengono i diversi membri della popolazione, al fine di poter ricoprire il ruolo di arbitro morale lasciato libero dalla religione. Infatti Foucault sostiene che a partire dal XVIII secolo una delle grandi funzioni della medicina è stata quella di convertire il peccato in malattia e assumere quel ruolo di controllo disciplinare gestito fino ad allora dalla religione, istituendo un nuovo tipo di linea di confine volta a separare i normali dagli anormali, i sani dai malati, i sociali dagli antisociali eccetera, spostando su un piano medico-psichiatrico la vecchia distinzione tra buoni cristiani e peccatori, tra servi fedeli e malfattori, tra obbedienti e ribelli, tra salvati e dannati. In tal senso la medicina è divenuta, e secondo Foucault lo è ancora negli anni '70, custode della moralità. Pertanto qualsiasi tipo di affermazione che possa mettere in dubbio la segretezza e la demarcazione tra i vari ambiti della popolazione, o il desiderio della gestione del proprio corpo al di fuori delle pratiche mediche tradizionali non è solo un attacco alla pratica medica intesa come sapere tecnico-scientifico, ma anche come dispositivo di dominio e giudice della moralità della società di cui si è parte. È in virtù questo schema che Foucault spiega la reazione repressiva del governo contro quei gruppi che del libero uso del proprio corpo, della contraccezione e dell'aborto, vogliono fare dei diritti. Tali pratiche infatti lascerebbero spazio alla possibilità di immaginare la società in modo diverso ed è a questa possibilità che i vigenti dispositivi di potere sono chiamati a far fronte.

Per quanto concerne la relazione tra governamentalità e la gestione dell'illegalità e delle pene, Foucault offre, a partire dalla critica di tale rapporto nei paesi socialisti e in particolar modo nell'URSS, un'interessante prospettiva. Egli sostiene infatti che tali paesi, nonostante i loro cambiamenti economici e sociali, non abbiano saputo reinventare un nuovo modo di gestire il potere esecutivo e che pertanto facciano ancora uso di uno dei modelli propri di società non socialiste qua-

li quello accentratore della sovranità, quello del controllo capillare della società disciplinare, o quello del rischio individuale della società liberale fondata sull'economia politica. Tuttavia essendo la gestione dell'illegalità uno dei punti cardine della gestione di uno stato, se tali paesi non riescono ad elaborare un nuovo modo di gestire la criminalità otterranno dei risultati analoghi a quelli degli stati che fanno uso dei suddetti modelli. Non c'è da stupirsi che il risultato dell'esercizio del potere in questi stati sia, parimenti che negli altri, rispettivamente il terrore, il controllo e la paura, che finiscono per rendere vani gli altri cambiamenti. La sintesi più efficace di tali meccanismi è stata raggiunta secondo Foucault nel concetto di «campo di concentramento» nel quale vengono generati insieme terrore, controllo e paura in modo da fornire il massimo risultato con la minima spesa. Il campo di concentramento permette «da una parte di far crepare la gente di paura; dall'altra di assoggettare coloro che sono ritenuti pericolosi all'interno di un quadro disciplinare che era lo stesso della caserma, dell'ospedale, della fabbrica, ma moltiplicato per mille». Foucault osserva che se i governi socialisti vogliono meritare di essere desiderati devono inventare un esercizio del potere che non si fondi su questi parametri attuando quello che ai suoi occhi risulterebbe essere un vero e proprio atto rivoluzionario.

Se da una parte, nel parlare delle pratiche mediche e della gestione dell'illegalità Foucault tiene presente sullo sfondo le dinamiche della società disciplinare, dall'altra non esita a notare come tale modello mostri sempre di più segni di sgretolamento. Egli ripercorre brevemente la storia della nascita e l'applicazione del concetto di «stato di polizia» tra il XVII e il XVIII secolo inteso come «l'insieme di mezzi che è necessario mettere in atto per assicurare al di là della tranquillità e del buon ordine, il bene pubblico dello stato». Foucault sottolinea che tale «bene pubblico» viene perseguito attraverso una gestione del «corpo» sociale. Questo termine «corpo» non va inteso, specifica, in senso metaforico: si tratta di una materialità complessa e molteplice che comporta, oltre ai corpi degli individui (controllati attraverso la medicina), l'insieme degli elementi materiali (attraverso varie teorie economiche) che assicurano la loro vita, costituiscono il quadro ed il risultato della loro attività, permettono gli spostamenti e gli scambi. Al centro di tale materialità appare nel XVII secolo un elemento nuovo e fondamentale: la popolazione, intesa oltre che nel modo tradizionale di numero di abitanti su una data superficie, anche come insieme di individui le cui relazioni reciproche di coesistenza vanno controllate e sfruttate. Da tale analisi nasce la prospettiva di resistenza al potere più volte rimarcata da Foucault. Egli sostiene che se si vuole cambiare il potere statale occorre cambiare i diversi rapporti di potere che intercorrono tra gli individui all'interno della società («microfisica del potere»), per esempio le relazioni tra i due sessi, tra adulti e bambini, all'interno della famiglia, negli uffici e tra malati e sani. Secondo Foucault già da alcuni secoli un numero sempre maggiore di individui cerca di resistere in questo modo, spingendo sempre di più il dispositivo disciplinare verso un momento di forte crisi che, se non consente ancora di eliminarlo, genera un tipo particolare di tensione con il quale esso dovrà presto fare i conti.

È proprio nella prospettiva di una simile modalità di resistenza che Foucault si interessa al rapporto tra sessualità e potere. Foucault fa notare che per secoli si è creduto che il pilastro fondamentale della società, in quanto forma estremamente capillare di controllo, fosse la famiglia (mo-

nogama ed eterosessuale) e che se tale istituzione fosse stata messa in crisi la società sarebbe morta. Tale credenza ha generato tutta una serie di pratiche di controllo sulla sessualità e sui desideri degli individui creando figure come *il lussurioso, il sodomita, il perversito* che etichettavano vari comportamenti sessuali ritenuti anormali e pericolosi in quanto minaccia per la famiglia *normale* e dunque per la società stessa. Quanto sostiene Foucault è che tali descrizioni, sebbene negli anni '70-'80 non abbiano più la forza di un tempo e non vengano più usate seriamente da alcuno (neanche nell'ambito psichiatrico), abbiano nondimeno creato una tradizione nella società occidentale che ha una grande capacità inibitoria per quanto concerne la possibilità di immaginare le relazioni con gli altri. Proprio in merito a ciò Foucault sottolinea la necessità di una nuova arte del vivere, di reinventare nuovi modi di avere relazioni. In tale prospettiva assumono grande importanza le osservazioni che egli fa a proposito delle pratiche sadomaso. Egli sostiene che tali pratiche, lungi dall'aver qualcosa di violento, sono volte a creare nuove possibilità di piacere, ad esempio utilizzando alcune parti inusuali del corpo, erotizzandolo. Foucault inserisce tali pratiche in ciò che chiama «desessualizzazione del piacere». Egli crede infatti che l'idea che il piacere fisico provenga sempre dal piacere sessuale e che il piacere sessuale sia la base di tutti i piaceri possibili, sia profondamente sbagliata e che pratiche alternative come il sadomaso indichino appunto nuove possibilità. Egli considera inoltre tali pratiche come l'erotizzazione del potere: nel sadomaso si sviluppano infatti relazioni di dominio e sudditanza che sono tuttavia intercambiabili e volte a procurare piacere. In tal modo queste pratiche divengono una messa in scena delle strutture di potere attraverso un gioco strategico capace di procurare piacere e aprire così una breccia nella capacità di immaginare l'uso del potere in modi completamente nuovi. Tale possibilità rappresenta per Foucault la base per immaginare una società radicalmente diversa.

Il libro mostra come Foucault voglia rendere instabili le frontiere con le quali si cerca di demarcare la società per controllarla, renderle fragili, permettendo transiti ed osmosi, costringendosi e costringendo chi lo ascolta a chiedersi in ogni istante: se però fosse il contrario, o se non fosse così, ciò che appare come ovvio deve effettivamente essere ovvio? Come egli stesso dice per ottenere un cambiamento «occorre battersi contro le proprie familiarità, non tanto per far vedere che si è stranieri in casa propria, quanto per mostrare fino a che punto il vostro stesso paese vi è estraneo e come tutto ciò che vi circonda e che ha l'aria di costituire un paesaggio accettabile sia, in realtà, il risultato di tutta una serie di lotte, di conflitti e di forme di dominio».

*Giorgio Diotallevi*

## Aldo Testa: filosofo del dialogo

Giancarlo Galeazzi

È di questi giorni la notizia della morte di Aldo Testa: l'ho appresa in quanto ho letto i necrologi fatti affiggere ad Urbino dall'Università, dove insegnò filosofia per lunghi anni. Non ho conosciuto personalmente Aldo Testa (non avendo studiato all'Università di Urbino, bensì a Roma "La Sapienza"), ma ho avuto occasione di leggere alcuni suoi libri, nonché di parlargli telefonicamente riguardo alla sua produzione filosofica quando già aveva lasciato la docenza a Urbino e risiedeva a Roma. L'occasione di questo contatto mi fu offerta da una ricerca su "Il contributo delle Marche alla cultura nazionale", promossa dall'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti; a me era stata affidata la ricognizione dal punto di vista filosofico. In questo saggio, poi pubblicato nel volume omonimo dell'Accademia nel 1995, operavo una rassegna dei pensatori, che erano legati alle Marche in un triplice modo: in quanto nati e operanti nella regione, in quanto nati nelle Marche e operanti altrove, in quanto nati fuori delle Marche ma operanti nella nostra regione.

A quest'ultima tipologia apparteneva Aldo Testa che, nato a Roma, era stato docente alla Facoltà di Magistero dell'Ateneo urbinato, e come studioso si era fatto apprezzare per molteplici pubblicazioni, che vanno dalla *Introduzione all'etica sociale* (1942) e *La ricerca dell'essere* (1947) a *La caduta degli idoli* (1977), passando attraverso *Il diritto dell'uomo* (1962), *Determinismo e indeterminismo* (1964), *L'alba della verità* (1965), *Le parole e gli uomini* (1968), *Società e umanità* (1968). La conversazione che ebbi con lui (mi pare che fosse il 1993) me lo rivelò uomo di grande cultura e di assoluta disponibilità, innamorato e orgoglioso dei suoi studi, gran parte dei quali incentrati sul dialogo: sulle motivazioni e le modalità del dialogo, sulle forme e le finalità del dialogo. Una tematica, questa, oggi ampiamente condivisa e dibattuta, ma che negli anni in cui se ne ebbe a interessare Testa era in Italia al centro di poche filosofie, tra cui quelle di Guido Calogero e di Aldo Capitini.

Dal canto suo, Testa non solo se ne occupò, ma ne fece addirittura il problema fondamentale della sua riflessione; non, dunque, *un* tema, bensì *il* tema, che egli affrontò da molteplici punti di vista e che lo assorbì considerevolmente, com'è facile accorgersi anche solo a scorrere i titoli delle sue opere: su sedici volumi, scritti nell'arco di oltre un trentennio, un quarto è dedicato al dialogo, e precisamente: *Dialogica* (1964), *La struttura dialogica del linguaggio* (1967, tradotto in inglese), *Rivoluzione culturale e scuola dialogica* (1969), *Dialogo e religione. L'essenza della religione* (1969, 1992): tutti pubblicati dall'editore Cappelli di Bologna.

Il senso dei suoi libri, nonché delle sue iniziative, era sintetizzato nell'espressione "*colloquimur, ergo sum*", che aveva fatto incidere sull'ingresso dell'Istituto in via Bramante che oggi è sede del corso di laurea in Moda e design (l'iscrizione, rimasta a lungo, è stata recentemente cancellata). Per quanto potesse suonare ingenua, l'iscrizione testimoniava la volontà, per così dire, di condividere quella convinzione in modo pubblico, quasi a segnalarne la necessità

anche al di fuori della ricerca accademica, cui peraltro Testa si dedicò con impegno nel contempo teoretico, etico e educativo.

Al di là degli specifici contenuti dei suoi studi, Aldo Testa ha dunque il merito di avere, tra gli anni '50 e '70 del secolo scorso, richiamato l'attenzione sulla problematica del dialogo, e di averlo fatto non solo con i libri, ma pure con iniziative editoriali, quali la "Biblioteca del dialogo", dove pubblicò *Critica del linguaggio* (1972) e *Critica della scienza e Voci di scienze umane* (1974); con riviste, quali "Il dialogo. Quaderni di cultura filosofica" (il cui primo numero uscì nel 1957) e "Il dialogo europeo" (pubblicato dal 1987 al 2002); e con iniziative: sia di studio, sia di formazione.

Si potrebbe forse dire che Testa ha peccato di una certa enfasi ovvero di una certa unilateralità, ma quel che conta sono la ragione e la passione che egli ha messo nel portare avanti ciò che per lui non era solo l'oggetto di una ricerca, ma un vero e proprio programma di vita: questo era il significato che Testa attribuiva al dialogo, e questa la sua lezione da non dimenticare. C'è allora da augurarsi che possa essere presto ricordato con una qualche iniziativa culturale, in modo da fare il punto sulla sua filosofia e mostrare il contributo (nel suo valore e nei suoi limiti) che da essa può venire per il nostro tempo, sempre più bisognoso di dialogo, dato il carattere plurale in misura crescente della società contemporanea.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2009  
ad opera della tipografia FERPENTA s.r.l.  
Via R.G. di Montevicchio, 17 - Roma  
per conto di Euroma - La Goliardica