



**Bollettino della
Società Filosofica Italiana**

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 206 – maggio/agosto 2012

INDICE

Studi e interventi

N.S. Galgano, <i>Parmenide inventore del non essere</i>	p. 3
M. Catapano, <i>Desiderio, egoismo e individuo nel Simposio platonico</i>	p. 13
E. Berti, <i>Le passioni tra Heidegger e Aristotele</i>	p. 23
C. Della Putta, <i>La dimensione spirituale nel mediogiudaismo</i>	p. 31
F. Giampietri, <i>Il fondo umbratile dell'individualità. Leibniz e il principio di individuazione</i>	p. 47
G. Polizzi, <i>Giacomo Leopardi tra "filosofia chimica" e Risorgimento</i>	p. 57

Didattica della filosofia

F. Ademollo, <i>Filosofia e mondo antico nell'insegnamento scolastico</i>	p. 69
---	-------

Convegni e informazioni	p. 77
-------------------------	-------

Recensioni	p. 85
------------	-------

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, Clementina Cantillo, Giuseppe Cosentino,
Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Elio Matassi, Ugo Perone,
Renato Pettoello, Riccardo Pozzo, Bianca Maria Ventura
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.
Direttore: Stefano Poggi
Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESII/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Stampa: Stampadiretta - via Borrello, 34 - 95124 Catania

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La redazione può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

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

Nuova Serie n. 206 – maggio/agosto 2012
Finito di stampare nel mese di dicembre 2012

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2012 - Gruppo Editoriale s.r.l.
ACIREALE - ROMA
www.bonannoeditore.com - gruppoeditorialesrl@tiscali.it

STUDI E INTERVENTI

PARMENIDE INVENTORE DEL NON ESSERE

di Nicola Stefano Galgano

Abstract

The paper boards the notion of not-being in the poem of Parmenides. It reconstructs his meditation and shows a sophisticated reflection at the background of the suggestive and mysterious words of the poem. At the same time, an analysis distinguishing four types of not-being allows a comparison with the text of the verses, in search of the more suitable notion for the discourse presented there. The methodology makes clear, step by step, the precision of the Parmenidean argument.

Keywords: Parmenides, not-being, Eleaticism, Eleatics, Plato's *Sophist*.

Il poema di Parmenide è considerato uno dei più importanti testi fondatori della nostra maniera di pensare, alla quale molte volte ci si riferisce come Cultura Occidentale. Le ragioni per questa fama sono molte e meritate perché nei versi del poema troviamo per la prima volta trattati filosoficamente – ossia, come oggetto di riflessione cosciente – temi come verità, falsità, certezza, errore, ragione, essere, non essere e altri ancora. Nessuno di questi temi è sfuggito all'analisi degli studiosi e sin dalla metà del secolo XIX gli studi su Parmenide continuano instancabili, fra l'altro con un chiaro aumento dell'interesse, principalmente a cominciare dalla seconda metà del secolo XX. Fra tutti questi temi, quello più studiato è sicuramente il tema dell'essere, forse grazie alla matrice della moderna storia della filosofia che affonda le sue radici nell'idealismo tedesco con Hegel.

Qui ci occuperemo invece di un tema – il non essere – che è stato sì studiato, ma non tanto quanto il tema dell'essere o quello della verità e, proprio per questo, forse merita qualche attenzione in più. In genere si dice che Parmenide è lo scopritore del concetto di 'essere'. Senza dubbio ciò è vero, così come è anche vero che questo concetto, proprio a partire da Parmenide, ha avuto straordinario successo durante tutta la storia della

filosofia occidentale. Ma forse per il fatto che il concetto dell'essere è un concetto onnicomprensivo, al punto che studiarlo sembra esaurire chissà tutti gli spazi di riflessione, restano poi poche forze per vedere l'altro concetto, l'ombra permanente dell'essere, il suo lato occulto e presente, oscuro e evidente e padre di tutti gli ossimori possibili: il non essere. In questa sede, eviterò pertanto di cominciare dall'essere per poi alla fine intravedere, se ancora ne abbiamo le forze, il non essere: comincerò direttamente dal non essere, dando per già acquisita la nozione comune, negata dalla particella 'non', quella di essere, non senza far posto, peraltro, ad alcune nozioni preliminari sulla figura di Parmenide e sulla filosofia che egli praticava nei suoi tempi con i suoi colleghi.

Parmenide è di quei filosofi che, come dice Diogene Laerzio¹, hanno scritto soltanto un libro. A questi libri si usava dare il nome di *Peri Physeos*², cioè 'Sulla Natura', perché vertevano su temi cosmologici e sui fenomeni naturali in generale, con un'attenzione specifica per quella che essi trattarono come la chiave di volta dell'intero cosmo: i principi. Conoscere il principio o i principi significava, in un certo senso, conoscere l'ordine del mondo. Secondo i documenti che ci restano (e soprattutto secondo quelli influenzati dalla ricostruzione storiografica aristotelica), furono i milesi i primi a cimentarsi sui principi e sulle ragioni dei principi in maniera filosofica, cioè, non dogmatica. Questa stessa discussione sui principi si prolungò nelle aree italice innanzitutto con Pitagora e poi anche con i suoi discepoli. È di nuovo Diogene Laerzio che ci dice che Parmenide studiò con Aminia pitagorico³. Di cosa si occupavano i pitagorici a quell'epoca? Questo ce lo dice Aristotele nel Libro A della *Metafisica*⁴: i pitagorici si dedicavano allo studio ordinato delle opposizioni. Forse, a partire da queste ricerche sulle opposizioni, Parmenide, come discepolo di un pitagorico, si dedicò anche lui a questa particolare investigazione e arrivò all'opposizione ultima: essere e non essere.

Se noi ci chiedessimo 'che cos'è il non essere?' subito ci accorgeremmo di esserci creati da soli un bel problema. Ci accorgeremmo che vogliamo definire qualcosa che, per la nostra propria intenzione di significato, non è qualcosa. Dunque, che cos'è ciò che non è? Non è facile intraprendere questo cammino e seguirlo fino in fondo. Questa situazione concettuale

¹ Diogene Laerzio, *Vitae* I 16.7-8.

² Per un approfondimento di questo importante concetto della filosofia e della scienza dell'antichità, si veda la voce *Peri Physeos*, di L. Rossetti nel *Dizionario delle scienze e delle tecniche in Grecia e Roma*, Pisa-Roma 2010, p. 815.

³ Diogene Laerzio, *Vitae* IX 21.1.

⁴ Aristotele, *Metaph.* 986a15-26.

può anche passare per un giochetto e lo studioso può facilmente lasciar perdere e dedicarsi a studi “più seri”. Ciò è successo molte volte nella storia. Per esempio, un destino di questo tipo capitò a Zenone e ai suoi paradossi che tante volte sono stati considerati, dagli studiosi “seri”, al massimo delle curiosità logiche o linguistiche, e quindi furono lasciati da parte. Ci vollero gli studi di logica del secolo XX, a cominciare da Bertrand Russell, per capirne la portata, circa 2.400 anni dopo⁵. Qualcosa di simile si può dire oggi del non essere, e forse il tornare a parlarne è possibile proprio perché oramai siamo abituati a stranezze concettuali come dualità onda/particella, spazi curvi, dieci o più dimensioni, logica paraconsistente ed altro. Ma non si deve pensare che, a mettere in luce le straordinarie e stravaganti caratteristiche del non essere, siano stati gli sforzi della logica più avanzata, anche se probabilmente sono i logici – con le loro creazioni di mondi che vanno ben oltre quelli escheriani – i veri artisti del nostro tempo⁶. In effetti è stato lo stesso Parmenide a iniziare la complessa riflessione sul non essere quando afferma che esso è un cammino che non porta da nessuna parte:

*...che non è e che è necessario che non sia,
e ti dico che questo è un cammino completamente insondabile
infatti non conoscerai ciò che non è (perché è impossibile)
e nemmeno lo pronuncerai.*⁷

Mi sembra difficile esprimere meglio il concetto di non essere: un cammino inconoscibile perché è un cammino insondabile (non suscettibile di indagine). Forse per eccesso di attenzioni rivolte alla comprensione della nozione di essere, gli studiosi – probabilmente cominciando dallo stesso Platone – si sono lasciati sfuggire queste parole, forse non molto chiare. Ma, al semplice porci le domande che nascono spontanee, le cose si avviano al chiarimento: perché mai parlare di un cammino che non porta da nessuna parte? Cioè, perché Parmenide non dice semplicemente che non c'è cammino, invece di dire che c'è ma è insondabile? E poi, che senso ha un cammino insondabile? Sono queste le domande alle quali si

⁵ Un libro di recente pubblicazione – J. Barnes et al., *Zenone e l'infinito*, Sankt Augustin 2012 – fa il punto sull'odierno dibattito su Zenone e include, alle pagine 13-19, un eccellente panorama sulla ripresa degli studi zenoniani dalla seconda metà del secolo XIX fino ad oggi.

⁶ Per una panoramica (fra le molte) di teorie della logica attuale cfr. F. Berto, *Teorie dell'assurdo*, Roma 2006.

⁷ Parmenide, DK 28, 2.5-8. Moltissime sono le traduzioni del poema in genere e del frammento 2 in particolare. Qui ho preferito tradurre io stesso, cercando di mantenermi neutro, per quanto possibile, e di offrire una versione strettamente letterale.

cercherà di rispondere qui, cominciando dal possibile significato del sintagma 'non essere'. Essenzialmente, non essere significa negare qualcosa che è. Ma, già diceva Aristotele, essere si può dire in molti modi. Quindi, se tutti sono d'accordo sul significato della negazione, non tutti lo sono sul significato da attribuire a quel 'qualcosa che è'. La divergenza su questo punto, cioè in che senso va inteso 'l'essere' di Parmenide, è uno dei motivi di discussione fra gli studiosi. Da parte mia, sono convinto che vada inteso in senso esistenziale ed è su questa linea che svilupperò le mie considerazioni⁸.

Dire esistenzialmente che qualcosa non esiste dà, alla fine, quattro possibilità di riferimento, cioè, quattro tipi di non essere. Innanzitutto, si può fare una prima distinzione fra non essere assoluto e non essere relativo. Questa distinzione è stata fatta già da Platone che, in effetti, scrive il *Sofista* proprio per dire che il non essere assoluto preteso da Parmenide è un'assurdità e soltanto quello relativo ha un senso se viene riferito ai fenomeni. Con le nostre parole, cioè, senza ricorrere a un qualche sistema lessicale di riferimento, possiamo dire che il non essere assoluto si riferisce al non essere in sé, anche se ancora non sappiamo che cosa venga identificato e indicato da una simile 'definizione'; invece il non essere relativo si riferisce al non essere di qualcosa, *ciò che ogni singola cosa non è*. Parmenide non fece questa distinzione ma, come vedremo, parla del non essere assoluto. A farcelo capire sono sia il tipo di testo che ha scritto, sia l'obiezione di Platone, che certo non avrebbe scritto il *Sofista* se Parmenide, nel suo poema, avesse fatto riferimento al non essere relativo.

La distinzione successiva non è fatta da Platone e non è fatta dai più, però io credo che sia indispensabile. Il non essere può essere riferito a tutti gli enti oppure ad alcuni enti oppure a uno solo. Quindi, propongo la distinzione fra un non essere riferito alla totalità e un non essere riferito parzialmente a qualche ente o gruppo di enti. Risultano così i seguenti tipi di non essere: il non essere assoluto, di due tipi, non essere assoluto totale e non essere assoluto parziale; e il non essere relativo, anche questo di due tipi, il non essere relativo totale e il non essere relativo parziale. Per comodità di lettura, introdurrò un trattino nella grafia del non essere, in modo da non confondere il concetto del quale stiamo trattando con un qualche sviluppo sintattico dell'argomentazione; quindi la nuova veste

⁸ Le altre possibili maniere di interpretare 'l'essere' parmenideo, l'interpretazione predicativa, la veritativa ed altre, sviluppate da tanti studiosi, presentano molti svantaggi esegetici. Una discussione sulle varie interpretazioni può essere incontrata in G. Reale-L. Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano 2001.

grafica del concetto sarà: non-essere.

Cercherò ora di precisare la 'fisionomia' di ciascuna di queste specificazioni della nozione di non-essere. Fatto questo, si procederà a una comparazione dei risultati raggiunti con il testo del poema, arrivando così ad avere un'idea della proposta di Parmenide. Cominciamo dal non-essere più comune, anticipando subito che si tratta del non-essere relativo parziale. Diciamo che qualcosa non è quando il qualcosa che si presenta è diverso dal qualcosa che ci aspettavamo che si presentasse. Gli esempi sono innumerevoli, ma dobbiamo ricordare che nel linguaggio comune non si usa l'espressione non-essere ma le espressioni 'nulla' o 'niente'. Se, per esempio, si dice "ho cercato nel cassetto ma non ho trovato nulla", si vuol dire che il 'nulla trovato' corrisponde all'aspettativa di trovarci qualcosa di preciso, cioè il qualcosa che si stava cercando, e che a una verifica non è risultato presente. Quindi, il 'nulla', in questo caso, si riferisce (è relativo) ad un qualcosa di specifico che non si è presentato. Un altro esempio: "Niente di tutto questo mi ha convinto". Qui è facile vedere l'aspetto relativo del 'niente': di tutto questo, cioè del gruppo di queste cose, nemmeno una ha convinto; c'era da aspettarsi la presenza di una o più cose convincenti, ma invece nessuna cosa (non-essere relativo a questo gruppo di cose) si è presentata come convincente. Gli esempi possono continuare indefinitamente perché il non-essere relativo parziale fa parte del nostro quotidiano linguaggio più comune. Inoltre, esso si applica non solo agli enti sensibili ma anche agli enti di ragione, come i numeri. Per esempio, il non-essere di 5 vale '-5' (meno cinque), cioè vale l'assenza di cinque. Nella matematica, il non-essere della quantità numerica è chiamato zero e quindi il non-essere di cinque equivale a zero (volte) cinque, cioè, di nuovo, l'assenza di 5, cioè '- 5'. Nel contesto operativo matematico, il non-essere di cinque ha un valore definito dallo stesso contesto, perché è fuori da qualunque contesto (ma sempre dentro l'universo di linguaggio della matematica). Di per sé, il non-essere di cinque (il niente 5), preso isolatamente, può valere qualunque numero: 'non 5' può essere qualunque numero diverso da 5. Però in un contesto definito, per esempio, determinato da una operazione matematica, l'assenza di 5 vale per la presenza definita dal contesto; per esempio, lo zero di 5 (l'assenza di 5) in una quantità X , vuol dire annullare il 5 che esiste nella X , cioè, $X - 5$; dove la negazione del 5 non è la negazione di un 5 qualunque ma di quel 5 specifico incluso nella X dal contesto operativo preso in considerazione.

Un po' diverso è il discorso per il non-essere relativo totale. Abbiamo visto che il non-essere relativo parziale si riferisce a un ente oppure a un gruppo di enti, sia sensibili che di ragione. Questa negazione parziale può essere estesa a tutti gli enti. L'insieme della totalità degli enti è general-

mente denominato 'il tutto', quindi possiamo negare 'il tutto'. Ma possiamo negarlo come se noi guardassimo questo 'tutto' da fuori, come se noi fossimo degli spettatori esterni e dove il 'come se' significa esattamente immaginare un 'tutto' che non include chi lo immagina. Come vedremo fra poco, 'il tutto' implicherebbe necessariamente l'inclusione anche del soggetto che immagina. Però, possiamo immaginare un 'tutto' senza questo necessario rigore arrivando così ad una nozione di 'tutto' come se esso fosse altro da colui che immagina. Essendo altro, la negazione di questo 'tutto' è relativa al soggetto conoscente, perchè è opera immaginativa del soggetto conoscente. Per cui, malgrado sia una negazione del 'tutto', è una negazione relativa del 'tutto', quindi una negazione che possiamo chiamare non-essere relativo totale. Nella sfera logica il non-essere relativo al tutto funziona normalmente e facilmente. Formalmente legittima, infatti, è perfino l'addizione: il tutto + il tutto = 2 volte il tutto. Questo in teoria, stando alle forme, nei limiti della sintassi. Infatti, se si fa riferimento a quell'ente concreto che è il tutto (l'insieme di tutti gli enti), capiamo subito che non ci può essere una duplice tutto. Ma, considerato senza rigore ontologico, allora possiamo operare nella forma comune, basta trattare 'il tutto' come qualcosa di esterno al soggetto conoscente e quindi operare secondo i normali criteri logici.

Nel caso del non-essere assoluto, il riferimento al 'tutto' è essenziale perchè ci porta storicamente al problema principale di questi pensatori: stabilire quale fosse l'ordine del tutto, ordine che essi chiamavano principio o principi (in greco antico, *arche* o, al plurale, *archai*). Quando si ragiona sul tutto le cose si complicano, per un motivo semplice: il tema del ragionamento include colui che ragiona o, in altre parole, l'oggetto della conoscenza include il soggetto conoscente. Se allora si dice 'nulla' riferito alla totalità degli enti, dobbiamo includere necessariamente colui che dice 'nulla'. Inoltre, se si nega la totalità degli enti, è necessario negare anche la negazione che, in quanto azione (azione di negare), è una positività, cioè, un ente esistente. Perciò, negare l'azione di negare significa realizzare l'azione che nega l'azione di negare, cioè significa affermare. Quindi, se si cerca di negare il tutto, emerge una impossibilità in quanto la negazione del tutto include la negazione della negazione, che è un'affermazione; proprio quando vogliamo negare il tutto siamo costretti ad ammettere almeno una affermazione: l'azione che afferma la negazione della negazione.

Questa impossibilità può essere spinta ancora più avanti. Infatti, oltre alla negazione della negazione si deve pensare alla negazione di colui che nega, cioè del soggetto conoscente. Ma negare il soggetto conoscente significa impedire la realizzazione della negazione, non soltanto nel senso di

negare il negare, ma proprio nel senso concreto di generare una paralisi cognitiva, una caduta generale del sistema, un black-out, per usare un termine proveniente dall'ingegneria. In altre parole, la negazione del tutto, implica anche che il soggetto negante neghi se stesso; ma l'eliminazione del soggetto negante comporta anche l'eliminazione della sua azione cognitiva di negare, quindi annulla l'azione negante. A questa negazione, che costituisce la negazione in sé e che pretende addirittura l'autonomia di negare l'azione negante (anche se non ci riesce), possiamo dare il nome di non-essere assoluto (*ab solutum*, sciolto, autonomo, non legato a niente) totale⁹.

Ma la negazione in sé stessa, il non-essere assoluto, può anche essere riferito soltanto ad un ente; costituirebbe allora il non-essere assoluto parziale. Anche se a prima vista può sembrare una stranezza concettuale, il non-essere assoluto parziale fa parte delle nostre visioni e si riferisce a oggetti che assolutamente non sono. Un esempio è il triangolo quadrato: anche se possiamo, in un certo senso, ipotizzarlo, non possiamo in nessun modo nemmeno pensarlo. Il triangolo quadrato non solo è un ente che non esiste ma è anche un ente che non può giammai esistere, quindi il suo non-essere non dipende da nessuna circostanza, quindi è assoluto. Il triangolo quadrato non esiste perché è contraddittorio, perché la triangolarità esclude essenzialmente la quadrangolarità e quindi l'affermazione della quadrangolarità escluderebbe essenzialmente la triangolarità e viceversa.

* * *

Ciò premesso, torniamo a Parmenide. Parmenide parla del non-essere; ma di queste quattro specie, a quale egli si riferisce? Lo abbiamo già detto, si riferisce al non-essere assoluto. Faceva anche lui la distinzione fra non-essere assoluto totale e parziale? Sembra di no; però, apparentemente senza volerlo, parla di tutte e due le specie. Vediamo allora le parole di Parmenide. Nel frammento 2, secondo l'ordinamento di Diels-Kranz, Parmenide dice

⁹ È bene ricordare che le implicazioni della nozione di doppia negazione (negazione della negazione) sono state studiate e si sono sviluppate gradualmente solo molto dopo Parmenide. Però, questo argomento, così caro ai logici, non risulta essere mai stato messo da essi in relazione agli Eleati. Solo recentemente, e sulla scia di concezioni di filosofia contemporanea, sono apparsi studi specifici. Cfr. L.V. Tarca, *Differenza e negazione*, Napoli 2001; Id., *Quattro variazioni sul tema negativo-positivo*, Treviso 2006.

.....

 ... che è, e che non è non essere

 ...che non è e che è necessario che non sia,
 e ti dico che questo è un cammino completamente insondabile
 infatti non conoscerai ciò che non è (perché è impossibile)
 e nemmeno lo pronuncerai.¹⁰

Dell'intero frammento 2, lasciamo da parte le questioni dei cammini di investigazione (versi 1-2), della verità e della persuasione (verso 4), e concentriamoci soltanto sul nostro tema principale: il non-essere. Per Parmenide, il non-essere è inconoscibile. Per chiarire meglio questa sua posizione, innanzitutto dobbiamo notare che essa è frutto di una riflessione¹¹. Cerchiamo allora di ricostruire questa riflessione. Se con l'immaginazione nego un ente, mi rendo conto che posso farlo senza molta difficoltà, per esempio: nego questo libro ed ottengo lo specifico non-libro non-scritto e che forse scritto non sarà mai. Dopo, posso estendere questa negazione a molti enti specifici, immaginando un annullamento di essi, anche a gruppi o classi. Poi ancora immagino di annullare tutto il mondo. E poi, finalmente, immagino di annullare il tutto. Come abbiamo visto prima, questo pensare l'annullamento del tutto mi obbliga a pensare anche l'annullamento di colui che pensa, cioè dell'atto cognitivo, e proprio l'annullamento dell'atto cognitivo stabilisce inesorabilmente che è impossibile pensare completamente il non-essere del tutto, perché il pensiero del non-essere del tutto compromette la stessa azione del pensare se questa vuole pensare anche il non-essere di se stessa. Pensare il non-essere dell'atto negante, distrugge l'atto negante, per cui l'atto negante non riesce a negarsi come atto negante. Ciò significa che è impossibile pensare compiutamente il 'non-essere del tutto' in senso assoluto. Non a caso, proprio questo è quanto leggiamo in Parmenide: *e ti dico che questo è un cammino completamente insondabile*.

¹⁰ Per evitare ambiguità ed altri problemi esegetici, i quali, quando si tratta di Parmenide, sono sempre grandi, evito di tradurre il frammento 2 nella sua interezza e riporto soltanto i versi 3 e 5-8, che sono quelli che interessano direttamente per l'analisi del non-essere. Anche per la traduzione del verso 3, vale ciò che è stato detto per la traduzione dei versi 5-8 alla nota 5.

¹¹ Non può essere altrimenti. Non si potrebbe affermare che il non-essere non è interamente investigabile (*panapeuthéa*) se non ci si trovasse in un universo di discorso relativo alla ricerca di pensiero, ossia, alla riflessione. Da una parte, questa preoccupazione è espressa nei versi 1 e 2, 'cammini di investigazione per il pensiero', e dall'altra dallo stesso aggettivo 'insondabile', non indagabile, dove l'indagare si riferisce all'indagare del pensiero, quindi, alla riflessione.

Parmenide dice chiaramente che il non-essere è un cammino di investigazione, dove l'investigazione è esattamente la riflessione sul non-essere, forse simile a quella che abbiamo appena esposto. Però, il cammino di investigazione del non-essere (assoluto) arriva a questa conclusione: non è possibile pensare il non-essere (assoluto). E dunque, se non è possibile pensarlo, molto meno lo è esprimerlo, dirlo, farne un discorso. È dunque sempre Parmenide a dirci che, oltre ad essere impossibile, il non-essere è anche indicibile.

Abbiamo visto, nella nostra riflessione, che prima abbiamo immaginato l'annullamento di un ente (non-essere relativo parziale), e ciò ci è sembrato possibile. Quindi, Parmenide non si riferisce a questo tipo di non-essere. Poi abbiamo immaginato l'annullamento del mondo (non-essere relativo totale) nel senso di un mondo ideale che non include colui che immagina. Anche questo è sembrato possibile al pensiero e nemmeno questo non-essere corrisponde a quello descritto da Parmenide. Poi, finalmente, abbiamo provato a immaginare il non-essere del tutto, quando il tutto include anche colui che, immaginando, realizza l'investigazione (non-essere assoluto totale), e ci siamo imbattuti nelle caratteristiche descritte da Parmenide nel frammento 2: il non-essere (assoluto totale) può essere investigato ma l'investigazione rivela l'impossibilità di raggiungere la pensabilità completa, il non-essere (assoluto totale) è impensabile e, quindi, anche indicibile. Abbiamo dunque chiarito la nozione di non-essere in Parmenide, così come essa viene descritta nei versi 5-8 del frammento 2.

Emerge ora l'esigenza di fare un passo indietro. Abbiamo detto che quando si nega l'atto negante (che è un atto cognitivo), non si riesce più a pensare il non-essere. Quindi, l'atto negante, quando è negato, non sa più niente sul conto dell'essere, perché il sistema pensante soffre un black-out. Sa soltanto che non c'è il non-essere. Ma come fa a saperlo? Quando lo viene a sapere? Lo sa soltanto se si recupera dal black-out. L'atto pensante, ovviamente incarnato nel soggetto della cognizione, al riemergere dal black-out dice: "è!" perché il non-essere è impossibile. Diciamo in altro modo. Per compiere una riflessione sul non-essere, annulliamo gradualmente tutte le cose, immaginativamente annulliamo finalmente anche l'atto cognitivo. Che succede annullando l'atto cognitivo? La fine della riflessione. Questo significa che il pensiero non può pensare il non-essere assoluto perché pensando il non-essere del suo stesso atto di pensiero, esso si annulla come pensiero. Quindi il pensiero non può in nessun modo pensare il non-essere assoluto. Dopo l'esperienza del black out, il pensiero sa che non può pensare il non-essere assoluto. Il pensiero, da una parte, può pensare che *è* e, dall'altra, può pensare che non riesce a pensare il

non-essere assoluto. Ecco allora che ‘è’ è ciò che non è negabile, ciò che non è e non può essere non-essere. Con questo “è” siamo vicini all’espressione poetica di Parmenide. Infatti, allontanandoci dalla questione gnoseologica e tornando all’analisi ontologica, ricorderemo che la negazione che nega la negazione è un’affermazione; in altre parole, ogni negazione è sempre l’affermazione di una negazione, quindi anche della negazione che pretende negare la negazione in sé. La negazione in sé, è innegabile perché negare la negazione significa realizzare l’atto positivo di negare qualcosa, e ciò è un affermare. Se ci chiediamo quale livello di consapevolezza poté avere Parmenide sul conto della *negatio negationis*, dobbiamo rispondere che la sua estrema radicalità induce a postulare una consapevolezza non troppo embrionale del problema. Infatti dire che ‘l’essere è ciò che non è non-essere’ (oppure che ‘l’essere non è possibile che non sia’) significa che negare il negare significa affermare, quindi dire che l’essere necessariamente è.

Ciò spiega anche quelle altre parole, abbastanza misteriose, del verso 5: *non è, ed è necessario che non sia*. Lo abbiamo appena visto, negare il non-essere è impossibile, quindi il non-essere è innegabile (perché se lo fosse si trasformerebbe in essere) e dunque rimane esattamente quello che è: non-essere¹².

Parmenide scopre essenzialmente il non-essere, nel senso di quella negazione del tutto che è impossibile di pensare e di dire. È col non-essere che egli fonda la nozione di essere. Mi sembra inutile stare ora qui a stabilire se in Parmenide il primato è dell’essere o del non-essere. Credo che sia inutile perché non sappiamo – e probabilmente non sapremo mai – la vera genesi delle sue concrete riflessioni. Ma è certo che il non-essere ha un peso essenziale nella sua nozione di essere, un peso quasi mai evidenziato a dovere. Ciò si deve probabilmente innanzitutto a Platone che, nel *Sofista*, ne squalifica crudamente l’importanza, ma oggi, forse più abituati alle apparenti contraddizioni del reale, possiamo riuscire a distanziarci un po’ di più da Platone e riuscire a vedere un po’ meglio questi fantastici pensatori – appunto, i preplatonici – visionari investigatori della realtà.

¹² Ovviamente ci si può domandare se quest’ultima espressione sia legittima: il non-essere è ciò che non è (quindi è, è una cosa precisa: ciò che non è). Questa critica rimonta a Gorgia e forse ne supporta tutta la sua filosofia. Ma qui ci limitiamo alle parole di Parmenide e le parole di Parmenide sono queste: *è, e non è non essere... non è, ed è necessario che non sia*.

di Massimo Catapano

Abstract

This short paper analyzes the concept of love and some of its philosophical implications in Plato's *Symposium*. My conjectural thesis concerns the possibility of improving the understanding of some of these problems through a simple division of platonic *eros* in three conceptually distinct kinds of *eros*. Thanks to this approach, one can better comprehend both the logical form of the desire underlying the basic structure of platonic love, and the consequences that the nature of the feedback from the desired object has on the desiring subject.

Keywords: Plato, *Symposium*, *eros*, egoism, cognitive/non-cognitive desire.

La tesi centrale che attraversa questo breve articolo è una semplice congettura che tenta di districare alcuni nodi concettuali – egoismo, altruismo e reciprocità – presenti nella teoria dell'*eros* del *Simposio* platonico. Prenderò in considerazione, fra l'enorme quantità di scritti riguardanti questi temi, la prospettiva 'altruistica' contenuta nel saggio di D. C. Schindler intitolato *Plato and the problem of love: on the nature of eros in the Symposium*; analizzerò poi brevemente alcuni contributi di altri autori. Ho ritenuto utile ricorrere a questo saggio perché in esso sono presenti alcune problematiche che si generano quando l'*eros* platonico viene traslato dal piano iperuranico a quello delle relazioni interpersonali – operazione fattibile solo se vengono mantenute invariate *sia la forma logica del desiderio sottesa alla struttura di base dell'eros, sia la retroazione che essa e l'oggetto desiderato hanno sul soggetto desiderante*. La tesi che cercherò di difendere si basa, quindi, da un lato sulla pluralità degli *erotes* presenti nella trattazione di Platone, dall'altro sull'opera di chiarificazione concettuale derivante dalla collocazione dell'*eros* acquisitivo nella sua precipua dimensione metafisica.

Il primo tema affrontato da Schindler nel saggio sopra citato viene da questi definito¹ *il problema dell'amore*:

* Ringrazio sentitamente i due anonimi *referee* della rivista per le loro preziose indicazioni. Sono state utilizzate le seguenti traduzioni: Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1998; Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004; Aristotele, *Retorica*, traduzione e note a cura di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996; Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 1996; Platone, *Simposio*, introduzione di B. Centrone, traduzione e commento di M. Nucci, Einaudi, Torino 2009.

¹ In realtà Schindler riutilizza una precedente definizione di Pierre Rousselot.

Is it possible for there to be a love that is not egoistic? And if it is possible, what is the relationship between this pure love of the other, and the love of self that seems to lie at the basis of all natural tendencies?²

L'autore non specifica che cosa intenda per «amore di sé che sembra si trovi alla base di tutte le tendenze naturali». Suppongo che si riferisca a ciò che è comunemente chiamato *istinto egoistico di conservazione*, ossia l'insieme di quelle tendenze che conservano e difendono l'esistenza – comunque la si voglia declinare – dell'individuo. Questo istinto, però, non impedisce la creazione di una polarità altruismo/egoismo che, secondo Schindler, genera due tipologie contrapposte di amore: 1) oblativo-disinteressato e 2) egoistico-acquisitivo.

Si ha il primo quando il soggetto amante desidera, con tutta la sua tensione affettiva e intellettuale, il bene dell'altro come se si trattasse del proprio bene. All'interno di questo modo di essere dell'amore è implicita la considerazione dell'altro come un valore in sé che elimina, quindi, qualsiasi tentazione di utilizzo strumentale dell'individuo amato. La relazione vettoriale fra amante e amato, quindi, porta all'autosuperamento della dimensione prettamente solipsistica implicita nell'istinto egoistico di conservazione.

L'altra faccia dell'amore, invece, è rappresentata da quello egoistico-acquisitivo. L'oggetto amato viene, in questo caso, subordinato agli interessi del sé dell'amante; l'altro non è più un valore in sé, ma diventa un semplice strumento nelle mani del soggetto che lo desidera. Questo è, evidentemente, un amore essenzialmente autoreferenziale: l'altro, infatti, è un bene *per me*³. Un esempio classico, almeno di primo acchito, di amore

² D.C. Schindler, *Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the Symposium*, "Apeiron", 40/3 (2007), p. 199.

³ Una trattazione ormai classica di questa bipartizione può essere trovata in *Eros e Agape* di Nygren, dove questi due termini assumono connotazioni fra loro autoescludentisi. L'*eros*, per l'autore, è un desiderio acquisitivo e ascensionale di ciò che è dotato di valore per il soggetto desiderante, mentre l'*agape* è l'amore di Dio per l'uomo, immotivato e fondante il valore dell'oggetto amato. Si veda la contrapposizione schematica dei tratti caratteristici di *eros* e *agape* in A. Nygren, *Eros e Agape*, EDB, Bologna 1990, p. 184, che già contiene, chiaramente esplicitati, i caratteri fondanti l'*eros* greco: desiderio, egocentrismo, mancanza di spontaneità; si leggano anche le pp. 150-155. Vorrei sottolineare un altro aspetto della questione: a volte è sottaciuto – mi sembra il caso di Schindler – il fatto che anche nel mondo classico venga tematizzata l'esistenza di una tensione razionale e affettiva rivolta verso l'altro considerato come un fine in sé. Si consideri, ad esempio, Arist., *Rhet.* 1380b35-1381a1 e *EN* 1166a1-5. Per ragioni di spazio eviterò di addentrarmi sia nella complessa relazione trilaterale esistente fra *eros*, *philia* e *agape*, sia negli evidenti limiti socio-culturali della *philia* aristotelica.

acquisitivo può essere trovato nel *Simposio* di Platone, in 204e-205a⁴ e 207a⁵. La ragione fondante dell'amore, secondo Socrate-Diotima, risiede nella volontà, comune a tutti gli esseri umani, di essere felici (*eudaimon einaî*) per sempre: questo è il termine ultimativo della ricerca, il *telos*. Siamo di fronte, quindi, a un soggetto che desidera fruire e possedere costantemente la *propria* felicità, in uno stato di eterno appagamento. Il carattere eudemonistico dell'*eros* inerisce alla struttura profonda del desiderio che è esplicitata ed analizzata da Platone in *Symp.* 199d, dove Socrate pone ad Agatone la seguente domanda: «Eros è di natura tale da essere eros di qualcosa o di nulla?» Essendo *eros* strutturalmente sempre diretto verso qualcosa, è necessariamente relazionale e intenzionale. L'amore, quindi, non è autosufficiente ma sempre proiettato, con un movimento dinamico, verso qualcosa che si situa *oltre*⁶. Successivamente, in *Symp.* 200a, Socrate associa esplicitamente l'*eros* al desiderio (*epithymia*): «chi desidera, desidera ciò di cui è privo, oppure non desidera, se non ne è privo?». Questo, a sua volta, inerisce alla mancanza-bisogno (*endeia*) di ciò che è considerato un bene. Siamo arrivati dunque a uno dei punti cruciali del problema dell'*eros* platonico: essendo questo legato a una sua costitutiva deficienza (*eros* → desiderio → bisogno) non può non essere essenzialmente egoistico. Se l'*eros* è appagamento di un *mio* bisogno, l'amore, in tutte le sue accezioni – prescindendo, quindi, dai differenti oggetti verso i quali si proietta – è egoistico. Questa analisi del desiderio come insufficienza e mancanza è quasi unanimemente considerata la pietra angolare della teoria platonica dell'*eros*. Schindler, invece, contesta questa interpretazione. Come possiamo risolvere il problema posto dal presunto egoismo dell'*eros* platonico? L'*escamotage* elaborato da Schindler consiste nell'inversione del *prius* logico-ontologico esistente fra bisogno e oggetto buono implicito nelle precedenti interpretazioni del desiderio. La risposta data dal nostro autore a due domande strettamente collegate tra loro è lo spunto costruttivo della sua interpretazione: è la mancanza che produce il desiderio, oppure è la visione-comprensione dell'oggetto appetibile che genera la percezione della mancanza che, a sua volta, spinge il soggetto all'acquisizione di ciò che egli reputa buono?⁷ La prima opzione è, tanto

⁴ «[...] “Su Socrate, chi ama le cose buone, ama; che cosa ama?” “Che diventino sue”, dissi io. “E cosa accadrà a chi capiti di possedere le cose buone?” “In questo caso, – dissi io – ho più risorse per risponderti: sarà felice”».

⁵ «Eros è rivolto al bene, a possederlo per sempre».

⁶ D.C. Schindler, *Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the Symposium*, cit., p. 206.

⁷ *Ibid.*: «The presence of need prompts the question whether it is the lack that

per intenderci, rintracciabile nell'impostazione del discorso-mito di Aristofane⁸. L'essere umano, prodotto dalla divisione dell'androgino da parte degli dèi, ha inscritta nella sua antropologia una carenza determinata dalla perduta condizione di interezza. Con questo racconto tragicomico⁹, Aristofane mostra la natura essenzialmente desiderante e acquisitiva del rapporto dell'essere umano con il mondo circostante. La seconda opzione, invece, sarebbe implicita nel discorso di Diotima sull'ascesa verso la bellezza suprema. Se la struttura del desiderio è autotrascendente – io non cerco di appagare un *mio* bisogno, ma solo di avvicinarmi il più possibile al Bene/Bello in sé – tutte le accuse di egocentrismo (Nygren e Vlastos¹⁰) cadrebbero.

Per analizzare la rilevanza assunta dal vincolo che si crea tra desiderio e autotrascendenza, cerchiamo di comprendere meglio l'uso platonico del termine *epithymia*. Sembra che questo sia utilizzato nei dialoghi platonici in modo generico e non sistematico¹¹. Da una parte, infatti, può indicare, ad esempio nella *Repubblica*, le appetizioni sensibili¹², dall'altra ogni tensione acquisitiva delle tre parti dell'anima¹³. Essendo il *Simposio* privo del più piccolo accenno alla teoria della tripartizione della *psyche*, l'ambiguità della *epithymia* è, in questo caso, ancora più evidente. Volere (*boulesthai*)

determines the desire, and thus the desired object, or the object of desire that first determines the desire and therefore generates the lack?».

⁸ In *Symp.* 192e l'amore viene definito *epithymia tou holou*.

⁹ Cfr. M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 340.

¹⁰ G. Vlastos, *Plato: the Individual as an Object of Love*, in T. Honderich (a cura di), *Philosophy through its Past*, Penguin, London 1992, p. 32, in realtà, propone di riassumere le sue critiche rispetto all'*eros* del *Simposio* sotto l'etichetta di Ideocentrismo: «Not that Platonic eros is as 'egocentric' and 'acquisitive' as Nygren has claimed; it is only too patently Ideocentric and creative», troppo preso, quindi, dalle «abstractions of universal significance» e da entità come la «Idea of beauty and its sublime transcendence». L'obiezione sollevata da Martha Nussbaum (*La fragilità del bene*, cit., pp. 333-334) contro questa impostazione è, credo, molto interessante: il *Simposio* contiene non solo il discorso di Diotima, ma anche il mito di Aristofane e, soprattutto, la drammatica entrata 'in scena' di Alcibiade con la sua 'dichiarazione d'amore' per Socrate. Vlastos, in poche parole, non considererebbe il dialogo nella sua totalità e complessità, riducendo le tesi di fondo del *Simposio* al contenuto teoretico dei grandi misteri di Diotima. Ritorneremo nel corso dell'articolo su questo problema.

¹¹ C. Kahn, *Platone e il Dialogo Socratico*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 258-260.

¹² *Resp.* 437d. «Stando così le cose diremo che vi è una forma di comportamenti costituita dai desideri (*epithymion*), e che i più evidenti di essi sono quelli che chiamiamo rispettivamente sete e fame?».

¹³ *Resp.* 580d. «[...] siccome tre sono le parti dell'anima, triplici mi sembrano anche i piaceri (*hedonai*), ognuno proprio di ciascuna parte; e similmente i desideri (*epithymiai*) e il loro ruolo di comando».

e desiderare (*epithymein*), pur avendo tra loro relazioni semantiche ben differenziate – rispettivamente con la *boule* e con il *thymos* – vengono quindi spesso utilizzati da Platone in modo interscambiabile¹⁴, producendo una serie di confusioni concettuali che, come vedremo alla fine del presente articolo, potrebbe forse spiegare quella che considero la premessa nascosta della lettura del *Simposio* elaborata da Schindler. Platone usa un unico termine, “eros”, per indicare forze che potrebbero essere profondamente dissimili tra loro. È *eros*, ad esempio, ciò che spinge l'ex androgino verso la propria metà perduta, facendolo muovere nella dimensione prettamente mondana del *to oikeion*. L'importanza data alla ricerca di questo ‘pezzo’ mancante mostra quanto Platone sia conscio della cura che l'amore interpersonale ha per l'individuo particolare: l'androgino dimezzato ricerca la propria parte mancante *nella sua totalità*, costituita da un individuo *completo particolare e non sostituibile*. Propongo di denominare questa forma di amore – proiettato verso un individuo considerato nella sua irriducibile unicità – *eros*₁. Questa prima tipologia di amore è, evidentemente, ancora legata ad un ambito egoistico: noi amiamo qualcuno perché *ci* appartiene, perché si relaziona, in un modo o nell'altro, a noi stessi, perché ci è familiare – *to oikeion*. La sua bontà è costitutivamente la sua relatività. X è buono per Y perché gli ‘appartiene’. Io amo la mia ex metà perché è la *mia* ex metà e rappresenta un bene *per me*. Se *eros* fosse esclusivamente esemplificato dal mito dell'androgino, non potremmo non considerarlo essenzialmente egoistico: ci troveremmo ancora, infatti, all'interno della definizione del desiderio come appagamento di un bisogno.

Passiamo adesso a un'altra istanziazione paradigmatica dell'amore e vediamo se la struttura del desiderio sotteso a essa corrisponde a quella dell'*eros*₁ del mito di Aristofane. Mi riferisco al discorso di Diotima sulle “questioni erotiche”¹⁵ che si trasforma immediatamente in una ‘breve introduzione’ al platonismo. Ciò che necessita, infatti, all'*elenchos* socratico per raggiungere un punto fermo non aporetico su *ta erotika* è la dottrina delle idee di Platone: «The story of Platonic love is, one might say, the story of the Platonizing of Socrates»¹⁶. Propongo di denominare questo

¹⁴ Si veda, ad esempio, l'implicazione reciproca fra *epithymein*, *boulesthai* e *eran* in *Symp.* 200a-201b. Rimando nuovamente a C. Kahn, *Platone e il Dialogo Socratico*, cit., p. 259.

¹⁵ *Symp.* 201d.

¹⁶ C.D.C. Reeve, *Plato on Eros and Friendship*, in H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, p. 300. Cfr. E. Spinelli, *L'Eros Filosofico*, Onyx Editrice, Roma 2011, p. 14: “Qui [i grandi misteri] si consuma il parricidio di Socrate da parte di Platone. Quando si tratta di cominciare a mettere a fuoco una filosofia stabile e

eros proiettato verso il cosmo noetico *eros*₂. In questo caso, la *epithymia* non concerne più, come in *eros*₁, l'ambito del *to oikeion* e del 'troppo umano' desiderio della propria parte mancante. Qual è l'architettura di questo secondo *eros*? Se non accettiamo la tesi schindleriana del ribaltamento del *prius* logico-ontologico, rimaniamo chiaramente all'interno dell'orizzonte in precedenza analizzato del desiderio egoistico-acquisitivo¹⁷. Questo da una parte implica – come *eros*₁ – l'assenza di ciò che è desiderato, ma dall'altra, cambiando lo status ontologico del polo di attrazione, tematizza la forza attrattiva di un *oggetto astratto* piuttosto che di un *individuo concreto*. Riprenderemo poi questo aspetto. Ciò che al livello attuale dell'argomentazione mi interessa maggiormente sottolineare, è il fatto che, essendo la struttura logica del desiderio di *eros*₁ e *eros*₂ sostanzialmente identica, Platone crede sia corretto attuare la strategia continuista della *scala amoris*: qualunque sia la complessità interna e la collocazione ontologica – 'basso' o 'alto' (legata, cioè, alla materialità dei corpi o all'astrattezza dei prodotti della speculazione razionale) – dell'oggetto di attrazione, possiamo passare dall'uno all'altro senza cesure. Egli vede così nell'*eros* l'espressione unitaria del rapportarsi con il mondo da parte degli esseri umani.

Se il *Simposio* finisse qui, non si porrebbero molti problemi: l'*eros* platonico sarebbe semplicemente un fenomeno unitario che tematizza l'egoismo di fondo della relazione uomo-mondo. Eppure manca ancora qualcosa. Mi riferisco al *coup de théâtre* dell'intervento di Alcibiade ubriaco. Siamo di fronte, forse, a un *eros*₃ che, pur riferendosi – come *eros*₁ – alle relazioni interumane, tematizza, però, un'importante novità: la dimensione della *reciprocità*.

Schematizzando, possiamo affermare che *eros*₃, come *eros*₁, si rivolge alle relazioni interpersonali, nelle quali l'individuo è considerato nella sua totalità come oggetto particolare: se *eros*₃ fosse solo questo, condividerebbe con *eros*₁ ed *eros*₂ la stessa forma della *epithymia* di base. Ma l'orizzonte della reciprocità all'interno della relazione oggettuale erotica cambia completamente, almeno credo, le carte in tavola. Gli amanti di *eros*₁ ed *eros*₂ sono rispettivamente proiettati verso la propria parte mancante e l'Idea del Bello/Bene. Entrambi i gruppi non considerano le attività interne del

priva di oscillazioni Socrate non serve più e ci vuole l'intervento della sacerdotessa [Diotima]". Cfr. anche C. Kahn, *Platone e il Dialogo Socratico*, cit., p. 255: "Dal punto di vista di un'esposizione introduttiva, si può vedere nel *Simposio* quel momento di passaggio tra la trattazione non conclusa sulla virtù, sulla conoscenza e sull'educazione dei dialoghi aporetici, e le grandi teorie costruttive del *Fedone* e della *Repubblica*".

¹⁷ Rimando nuovamente a *Symp.* 204e-205a e *Symp.* 207a.

loro polo d'attrazione: gli uni perché sono troppo legati al soddisfacimento del proprio bisogno, gli altri perché il loro oggetto è, evidentemente, l'Essere nella sua pienezza, impersonale e quindi privo di tensione verso l'alterità. L'intervento di Alcibiade, invece, mostra come la posta in gioco in un discorso complessivo sui rapporti interpersonali basati su affetti positivi (com'è sicuramente l'amore), richieda un'analisi particolareggiata della reciprocità in atto fra gli amanti¹⁸. Il fallimento di Alcibiade non è determinato dal suo non essere stato in grado di sollevarsi alle altezze teoretiche propugnate da Socrate – una sconfitta, questa, certamente irreparabile se l'interesse di Alcibiade si fosse focalizzato sull'oggetto precipuo di *eros*₂. Il suo desiderio, invece, si fissa su un individuo particolare e lo scacco successivo è causato dall'incapacità di Alcibiade di produrre il *desiderio del suo desiderio*¹⁹ nell'altro – che rimane proiettato, invece, verso la contemplazione dello *auto to kalon*²⁰.

Il dinamismo trasformativo di *eros*₃, basato sulla reciprocità che s'innesta sul pregresso desiderio egoistico, si esplica nelle varie fasi della metamorfosi di Alcibiade: da *eromenos* (autoreferenziale e completamente refrattario alle influenze esterne – privo, quindi, di desiderio²¹), ad *erastes*

¹⁸ Il ruolo cruciale dell'interpretazione dell'*eros* sostenuta da Alcibiade è riconosciuto anche dalla Nussbaum (*La fragilità del bene*, cit., p. 368), anche se ella la riduce alla dicotomia fra ragione teoretica (Diotima) e ragione pratica (Alcibiade): «Alcibiade suggerisce, quindi, l'esistenza di una specie di comprensione pratica che consiste in un'acuta sensibilità dell'intelletto, dell'immaginazione e dei sentimenti ai particolari di una data situazione». La mia impostazione, invece, rimane interna alla definizione dell'*eros* come desiderio. Sull'asse di oscillazione tra relazione asimmetrica – il filosofo e l'idea del Bene – e simmetrica – amore intra-umano, si legga B. Centrone, *Il problema della reciprocità nell'eros platonico*, "Teoria", XXIX (2009), pp. 33-49.

¹⁹ La struttura profonda sottesa all'*eros* di Alcibiade non può essere ricondotta ad una semplice *epithymia* considerata come appagamento di un bisogno, ma ad un *desiderio di desiderio dell'altro*. Tale fase è, credo, evidenziata dall'importanza che il soggetto Socrate (compresi i suoi stati interni) acquista per il soggetto Alcibiade. L'interiorità di Socrate diventa primaria per l'interiorità di Alcibiade. Questo desiderio del desiderio dell'altro non ha nulla a che vedere con la tematizzazione lacaniana dell'immagine dell'Altro come organizzatrice della psiche del soggetto attraverso il desiderio alienato; si veda V. Costa, *Alterità*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 166-167. La mia posizione è molto più banale, basandosi, fondamentalmente, sulla condivisione *trasformativa* di questo 'cortocircuito' di desideri.

²⁰ Si pensi ai vari esempi di impassibilità socratica presenti nell'encomio di Alcibiade. Questa 'durezza' di Socrate è analizzata dalla Nussbaum (*La fragilità del bene*, cit., p. 374): «Ma Socrate rifiuta di essere coinvolto in ogni caso [da Alcibiade]. Egli è una pietra; e trasforma in pietre anche gli altri. Alcibiade è, dal suo punto di vista, soltanto una bellezza in più, una parte dell'idea, una cosa come un gioiello.»

²¹ Nussbaum (*La fragilità del bene*, cit., p. 364): «L'esperienza interiore di un *eromenos*

(chiara esemplificazione di *eros*₁) fino allo scacco finale causato dal mancato rispecchiamento del suo desiderio nel desiderio dell'altro.

Conclusioni

Ciò che ho tentato di delineare fino a questo punto riguarda, fondamentalmente, la polisemanticità del termine *epithymia* che, essendo utilizzato da una parte come un *passepertout* per 'aprire' le porte del desiderio in tutte le sue possibili impersonificazioni, dall'altra come esemplificazione della tensione verso il Bene da sempre associato alla progettualità dell'anima razionale, ha causato i nodi inestricabili e i poli apparentemente contrapposti che ho cursoriamente segnalato. Ciò è reso evidente dalla tesi della tripartizione dell'anima contenuta nel IV libro della *Repubblica*, dove il desiderio si rapporta indifferentemente sia allo *epithymetikon*, sia al *logistikon*. Nel primo caso, ci troviamo di fronte a un desiderio che, sorgendo nella sfera prerazionale, non può essere determinato da considerazioni logiche-valoriali; nel secondo, invece, la *epithymia* del soggetto è indotta da un oggetto del pensiero. D'altro canto è assolutamente vero che sia gli oggetti del pensiero razionale, sia quelli del desiderio meramente appetitivo, possono innescare l'attività dell'agente nei loro confronti²². Questo però non significa che la struttura logica del desiderio e la sua retroazione sull'agente siano identiche in entrambi i casi.

Credo, quindi, che un'attenzione particolare debba essere dedicata alla costitutiva diversità delle varie *epithymiai*. Il desiderio che informa *eros*₁, essendo chiaramente radicato nel bisogno egoistico dell'agente (ciò che per lui è *to oikeion* – bene *relativo*), si rapporta all'oggetto proprio con una modalità esclusivamente acquisitiva. Anche il desiderio di *eros*₂, pur essendo determinato da un oggetto avente un valore *universale*, è altrettanto egoistico. Il problema, sempre che esista un problema, nasce con Alcibiade (*eros*₃). In questo caso ci ritroviamo scaraventati dalle altezze teoretiche dell'ontologia platonica a un *eros* 'umano, troppo umano' portatore, forse, di una novità rispetto a quello di Aristofane (*eros*₁): un larvato accenno alla *reciprocità* e al suo implicito *desiderio del desiderio dell'altro*. È, ripeto, un accenno velato, privo, all'interno del *Simposio*, di un forte portato e sviluppo teoretico; e tuttavia è come un improvviso tralucere di una di-

dovrebbe, secondo noi, essere caratterizzata da un sentimento di orgogliosa autosufficienza. Sebbene sia l'oggetto di sollecitazioni importune, egli non ha bisogno di nulla oltre se stesso».

²² Fatto ben presente ad Aristotele. Si veda *Metaph.* 1072a27-8, dove è introdotta la distinzione tra l'oggetto dell'appetito sensibile (*to epithymeton*) e quello della volontà razionale (*to bouleton*).

mensione *altra* del desiderio che può forse trascendere la semplice pulsione acquisitiva, considerando l'altro non più come un semplice oggetto ma come un soggetto a sua volta desiderante, il cui desiderio, essendo specularmente 'messo in comune' con il mio stesso desiderio, può influenzarne gli sviluppi e gli esiti²³.

²³ La ragione dell'assenza di ogni forma di reciprocità nel discorso di Diotima, è messo in luce da C. Kahn, *Platone e il Dialogo Socratico*, cit., p. 258: «La nozione di reciprocità sarebbe del tutto inappropriata non solo nel caso delle Forme, ma nel desiderio di molte cose buone e belle. Per questo la 'teoria dell'amore' platonica è necessariamente una teoria dell'*eros* non della *philia*. In una tale teoria, l'oggetto del desiderio è solo inizialmente o strumentalmente una persona. Le relazioni reciproche tra le persone avrebbero potuto essere trattate in una descrizione della *philia*, che Platone non ha sviluppato». Aggiungerei solamente che, se prendiamo in considerazione la complessità del discorso di Alcibiade, c'è la possibilità che questa reciprocità dell'amore dopo esser stata cacciata dalla porta, sia rientrata dalla finestra.

di Enrico Berti

Abstract

In *Being and Time* §§ 29-30 Heidegger declares that the modalities of “Being-There” conceived as *Befindlichkeit* were analysed by the ancient philosophy under the name of emotions or feelings. The first systematic treatment of the emotions is the analysis of *pathe* made by Aristotle in *Rhetoric* II, after which – says Heidegger – no step forward was more taken. In 2002 the *Gesamtausgabe* of Heidegger’s works was enriched by the publication of the course held in 1924 on the *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, where the author identifies the “Being-There” with the *zoe praktike* and examines the connection established by Aristotle between *logos* and *pathe* in *Rhet.* II. From the whole treatment of *pathe* developed by Aristotle in chapters 2-11 of this book Heidegger resumes only the treatment of fear (*phobos*), which in this way becomes the only emotion characterizing “Being-in-the-World” and “Being-with-One-Another”. This result is poles apart respect the interpretation of *zoe praktike* proposed by Hannah Arendt in *The Human Condition* (1958), a book that the author declared totally inspired by Heidegger.

Keywords: Heidegger, Aristotle, Rhetoric, Emotions, Fear

Un tema dei miei studi è sempre stato la sopravvivenza dell’antica filosofia greca, in particolare quella di Aristotele, nella filosofia contemporanea, come è dimostrato dal mio libro su *Aristotele nel Novecento*². A questo proposito ho incontrato recentemente un nuovo documento di tale sopravvivenza, che a quanto mi risulta non ha ancora ricevuto la dovuta attenzione, cioè l’uso che Heidegger ha fatto, nel suo corso del 1924 sui *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, dell’analisi delle passioni compiuta da Aristotele nel II libro della *Retorica*. Già da *Sein und Zeit* risultava che questo testo aveva suscitato l’interesse di Heidegger, perché questi nel § 29 di quello che rimane, a mio avviso, il suo capolavoro, aveva affermato che le diverse modalità dell’“esserci” (*Dasein*), inteso come “situazione emotiva” (*Befindlichkeit*), erano state analizzate dalla filosofia

¹ Sintesi della conferenza tenuta alla sezione SFI di Francavilla il 16 marzo 2012, letta come discorso accademico nell’Aula Magna dell’Università di Atene il 17 maggio 2012 in occasione del conferimento all’autore del titolo di *Doctor honoris causa* in Filosofia.

² E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992 (II ed. 2008).

antica sotto il nome di “emozioni” e di “sentimenti”. In particolare – precisava Heidegger – la prima trattazione sistematica delle emozioni che la tradizione ci tramanda è l’analisi dei *pathe* compiuta da Aristotele nel II libro della *Retica*³. La retorica infatti, secondo Heidegger, è la prima ermeneutica sistematica dell’“essere insieme” (*Miteinandersein*) quotidiano, perché l’oratore ha bisogno di conoscere le variazioni della tonalità emotiva per suscitarle e dirigerle nel modo giusto. Ebbene – dichiara il filosofo tedesco – «l’interpretazione ontologico-fondamentale dei principi delle emozioni non ha compiuto alcun passo avanti degno di nota da Aristotele in poi». Il paragrafo si conclude infine con l’affermazione che, in vista della successiva interpretazione della situazione emotiva come “angoscia”, di importanza fondamentale per il suo significato ontologico-esistenziale, il fenomeno della situazione emotiva deve essere esaminato mediante l’analisi di un suo modo determinato, la *paura* (*die Furcht*, in corsivo nel testo), alla quale Heidegger dedica l’intero § 30.

Nel 2002, cioè solo dieci anni fa, il corso tenuto da Heidegger nel *Sommersemester* 1924 sui *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* è stato pubblicato sulla base degli appunti presi dagli studenti⁴. Non bisogna dimenticare che i corsi tenuti da Heidegger a Marburg dal 1923 al 1928 avevano immediatamente diffuso la fama di un giovane professore che leggeva Aristotele in modo del tutto nuovo, facendolo sembrare un nostro contemporaneo. Questi corsi avevano attirato da tutta la Germania numerosi ascoltatori, tra i quali c’erano alcuni di coloro che sarebbero divenuti i più importanti filosofi tedeschi del Novecento: Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Hans Jonas, Günther Anders, Leo Strauss e, dall’autunno del 1924, Hannah Arendt, allora soltanto diciottenne. Cinque di tali corsi, su un totale di dieci (due per ogni anno), erano infatti erano dedicati alla lettura di Aristotele. Quello che ci interessa, benché sia stato immediatamente tradotto in inglese⁵, è stato oggetto finora – a quanto mi risulta – di un solo studio, una raccolta di scritti su *Heidegger and Rhetoric* pubblicata a New York nel 2005, che tuttavia tratta il tema della retorica in modo generale, senza soffermarsi sull’analisi delle passioni⁶.

³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 167-173.

⁴ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 2002 (*GA* II 18).

⁵ M. Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2002.

⁶ D.M. Gross-A. Kemmann (eds.), *Heidegger and Rhetoric*, State University of New

L'intera prima parte del corso è dedicata alla spiegazione del *Dasein* come "essere-nel-mondo", che sarà proprio il tema di *Sein und Zeit*, pubblicato tre anni più tardi. Per interpretare tale "essere-nel-mondo" Heidegger si richiama alla determinazione aristotelica dell'esserci dell'uomo come *zoe praktike*, vita pratica, il che conferma quanto segnalato quasi trent'anni fa dal mio allievo Franco Volpi, purtroppo prematuramente scomparso, cioè che il concetto heideggeriano di *Dasein* non è che una ripresa del concetto aristotelico di *praxis* come "avere da essere"⁷. Ma la novità è che l'esserci dell'uomo come essere-nel-mondo è interpretato da Heidegger, sulla base del famoso secondo capitolo della *Politica* di Aristotele, come "essere parlante", cioè dotato di *logos*, dove il termine *logos* non è tradotto, come spesso si usa, con "ragione", bensì è tradotto con "discorso", "comunicazione". A questo proposito Heidegger segue fedelmente il testo di Aristotele, *Pol. I 2*, dove si dice che l'uomo è per natura animale politico, perché tra tutti gli animali è l'unico dotato di *logos*, cioè della capacità di discutere con gli altri che cosa è giusto o ingiusto, utile o dannoso⁸.

Dopo avere illustrato la concezione dell'uomo e della società esposta da Aristotele nella *Politica*, con tono apparentemente positivo, cioè di consenso, Heidegger passa a considerare la concezione del *logos* nella *Retorica*, dove il *logos* è presentato da Aristotele come uno dei tre mezzi di persuasione "tecnici" (*pisteis entechnoi*), accanto al "carattere" (*êthos*) dell'oratore, che deve risultare affidabile, e alla "passione" (*pathos*) degli ascoltatori, che deve essere considerata dall'oratore⁹. A questo punto Heidegger concentra la sua attenzione sul *pathos*, che definisce come «l'essere coinvolto dell'esserci umano nel suo pieno essere-nel-mondo corporeo»¹⁰. Anche Aristotele passa a trattare delle passioni, alle quali dedica ben dieci capitoli del II libro della *Retorica*, illustrando nell'ordine l'ira e il suo contrario, cioè la mitezza, l'amicizia e l'odio, la paura e il coraggio, il pudore e l'impudenza, il favore, la pietà e l'indignazione, l'invidia e l'emulazione. Ma Heidegger, di tutta questa trattazione, prende in considerazione solo la paura (*die Furcht*, in greco *phobos*). Questa non è una novità: già in *Sein und Zeit*, come abbiamo visto, Heidegger indicava la paura come la modalità principale della situazione emotiva che caratterizza l'esserci del-

York Press, Albany, N.Y. 2005.

⁷ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984 (II ed. Laterza, Roma-Bari 2010).

⁸ Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., pp. 45-65. Cfr. Aristot. *Pol. I 2*, 1253a 7-18.

⁹ Aristot. *Rhet. II 1*, 1377b 16-1378a 29.

¹⁰ Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., pp. 197-203.

l'uomo. Ciò che colpisce nel corso del 1924, dove per la prima volta Heidegger sviluppa l'analisi della paura, è l'esclusione dalla sua trattazione di tutte le altre passioni che Aristotele illustra nel II libro della *Retorica*, a cui Heidegger si è richiamato. Mentre infatti per Aristotele l'oratore deve conoscere tutte le passioni umane, e tenerne conto per esercitare nel modo più efficace la sua persuasione, per Heidegger sembra che tutte le altre passioni non contino nulla e che, per capire la situazione emotiva dell'uomo nei suoi rapporti con gli altri, sia importante tenere conto solo della paura.

L'analisi che Heidegger compie della paura nel corso del 1924 segue quasi pedissequamente, come del resto tutte le analisi precedenti, il testo di Aristotele, sì da risulterne una semplice parafrasi. Egli riprende infatti la definizione aristotelica della paura come la forma di sofferenza o di sconvolgimento prodotta dalla prefigurazione di un male imminente, che causa rovina o dolore; poi riprende la descrizione aristotelica delle "cose che fanno paura" (*phobera*), quali l'inimicizia o l'ira di uomini che sono in grado di farci del male; indi riprende la descrizione degli "uomini che fanno paura" (*phoberoi*), con l'annotazione aristotelica secondo cui gli uomini sono per la maggior parte cattivi e quindi l'idea di essere nelle mani di qualcuno che può farci del male suscita paura; in seguito riprende l'accenno di Aristotele alle cose che fanno paura perché suscitano compassione (*eleos*) quando accadono agli altri. Infine Heidegger si sofferma sull'affermazione di Aristotele, secondo la quale, quando è desiderabile, allo scopo di persuaderli, che gli uomini provino paura, è necessario far credere loro che stiano per soffrire, dato che persone simili a loro nelle stesse circostanze hanno sofferto¹¹. Questo, secondo Heidegger, è un esempio dell'uso delle passioni in vista della persuasione, il che dimostra che le passioni sono la base per il *logos*¹².

L'effetto prodotto dalla paura, in Aristotele, è una forma di sofferenza, ma questa per Aristotele non è l'unico sentimento che gli uomini provano nei rapporti reciproci. Il fatto che Heidegger abbia scelto la paura come unica passione che caratterizza i rapporti tra gli uomini, significa dunque che tali rapporti per lui sono connotati in senso puramente negativo, cioè come sofferenza, ovvero appunto come paura. Inoltre è noto che Aristotele a proposito della paura ha preso posizione non solo nella *Retorica*, ma anche nella *Poetica*, cioè nella famosa definizione della tragedia come quella forma di "messa in scena" (*mimesis*) che attraverso la pietà e la pau-

¹¹ Aristot. *Rhet.* II 5, 1383a 8-12.

¹² Heidegger, *Grundbegriffe*, cit., pp. 248-263.

ra porta a compimento la purificazione (*katharsis*) di queste passioni¹³. Secondo le interpretazioni più accreditate la “purificazione” in questione sarebbe una purificazione dal dolore che nella realtà la pietà e la paura producono, a cui la tragedia sostituirebbe invece il piacere di apprendere la saggezza (*phronesis*), prodotto dalla *mimesis*¹⁴. Ciò conferirebbe alla paura un valore positivo, o alluderebbe ad un uso positivo della paura, che in Heidegger è totalmente ignorato.

Insomma, mentre per Aristotele la trattazione delle passioni ha lo scopo di insegnare all’oratore quali sono i mezzi “tecnici”, cioè oggetto di trattazione metodica, razionale, che possono essere usati per persuadere l’uditorio, per Heidegger la stessa trattazione serve a descrivere la situazione esistenziale dell’uomo che si trova costretto a vivere in mezzo agli altri, perché in ciò consiste il suo “essere-nel-mondo”, e tra tutte le passioni di cui tratta Aristotele solo la paura è oggetto di attenzione da parte di Heidegger, per cui questa passione viene ad essere, nella sua interpretazione, ciò che connota essenzialmente i rapporti tra gli uomini. In tal modo questi rapporti sono concepiti da Heidegger in senso esclusivamente negativo, perché il sentimento che l’uomo prova verso gli altri è per lui soltanto la paura, senza che egli prenda nemmeno in considerazione l’uso positivo che in alcune situazioni, per esempio nella tragedia, si può fare della paura come mezzo di apprendimento, su cui invece sofferma la sua attenzione Aristotele.

Questa interpretazione profondamente pessimistica della teoria aristotelica delle passioni, esposta da Heidegger nel suo corso del 1924, colpisce tanto più, quando viene messa a confronto con un’altra opera, le cui origini probabilmente risalgono alla stessa epoca ed anzi alla stessa situazione esistenziale, cioè il libro di Hannah Arendt, *The Human Condition*, tradotto in tedesco col titolo *Vita activa*¹⁵, che corrisponde esattamente alla *zoe praktike* con cui Heidegger identificava l’esserci dell’uomo nel corso del 1924. Sembra che Hannah Arendt abbia cominciato a frequentare i corsi di Heidegger a Marburgo solo nell’autunno del 1924¹⁶, quindi ella non fu presente al corso sui *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, che fu tenuto nel semestre estivo dello stesso anno, anche se lo fu certa-

¹³ Aristot. *Poet.* 6, 1449b 24-29.

¹⁴ P.L. Donini, *La tragedia e la vita. Saggi sulla Poetica di Aristotele*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2004.

¹⁵ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. tedesca *Vita activa, oder vom tatigen Leben*, Piper, München und Zürich 1960.

¹⁶ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: for the Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982.

mente al corso sul *Sofista* di Platone, dedicato per metà al VI libro dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele (Wintersemester 1924/1925), a quello sul concetto di tempo in Aristotele (Sommersemester 1925), a quello sulla questione della verità, sempre in Aristotele (Wintersemester 1925/1926), ed a quello sui *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, dedicato in gran parte ad Aristotele (Sommersemester 1926). Tuttavia nell'ottobre del 1960, nell'inviare al suo antico maestro la traduzione tedesca del libro, Hannah Arendt gli scrisse una lettera in cui si scusava di non averglielo dedicato, affermando che il libro era nato «nei primi giorni di Friburgo» (probabilmente quando Hannah andò a visitare Heidegger a Friburgo nel 1952) e che esso era dovuto a lui «sotto ogni riguardo quasi tutto»¹⁷.

Ebbene, Hannah Arendt in *The Human Condition* descrive ugualmente la condizione dell'uomo nei suoi rapporti con gli altri, ispirandosi anch'ella alla trattazione che Aristotele ne fa nel I libro della *Politica*. L'autrice individua nella *polis* lo "spazio pubblico" (concetto che poi sarebbe stato ripreso nella categoria del "politico"), inteso essenzialmente come spazio di libertà, in cui gli uomini, grazie al *logos* inteso come comunicazione, anzi come discussione sul giusto e l'ingiusto, sul bene e il male, possono realizzare quella forma di *praxis*, cioè di attività fine a sé stessa, non rivolta ad altro come il lavoro e la produzione, che li conduce alla "vita buona", cioè alla felicità. Per questo motivo Franco Volpi ha potuto parlare, a proposito di Hannah Arendt, di «riabilitazione della *praxis*», come ha parlato a proposito di Gadamer di «riabilitazione della *phronêsis*» e a proposito di Ritter di «riabilitazione dell'*êthos*»¹⁸. Insomma, mentre Hannah Arendt, pur ispirandosi ai commenti heideggeriani di Aristotele, si serve del filosofo greco per una rivalutazione dell'agire politico in senso che oggi diremmo "democratico", Heidegger al contrario si servi di Aristotele per quella svalutazione pessimistica della politica e della democrazia che in qualche misura spiega anche la sua temporanea adesione al nazismo. È noto infatti che una delle cause del sorgere dei movimenti violenti di estrema destra è il desiderio di sicurezza personale, cioè la paura che la piccola borghesia nutre nei confronti del proletariato¹⁹.

Al di là di ogni valutazione politica, ciò che trovo interessante è il

¹⁷ H. Arendt-M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, p. 149.

¹⁸ F. Volpi, *Heidegger und der Neoaristotelismus*, in A. Denker-G. Figal-F. Volpi-H. Zaborowski (Hrsgg.), *Heidegger und Aristoteles*, Alber, Freiburg-München 2007 ("Heidegger-Jahrbuch 3), pp. 221-236.

¹⁹ Ciò è riconosciuto dalla stessa H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York 1951, traduzione italiana Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 469.

nuovo documento dell'uso che Heidegger fece di Aristotele, il quale viene a confermare e ad arricchire quanto già osservato da Volpi quasi trent'anni fa e poi riconosciuto da tutti gli studiosi, cioè che Heidegger, nella redazione di *Sein und Zeit*, si appropriò in maniera "vorace" della filosofia pratica di Aristotele, ma per costruire un sistema alternativo a quello di Aristotele. Se ci si limita a considerare quanto detto nel § 29 di *Sein und Zeit*, cioè che l'interpretazione delle emozioni come modalità dell'esserci dell'uomo non ha compiuto alcun passo avanti da Aristotele in poi, si può essere indotti a credere che Heidegger aderisca alla concezione aristotelica dell'uomo come animale politico in quanto dotato di *logos*. Ma quando poi si scopre che nel corso del 1924 Heidegger collocava la trattazione delle passioni contenuta nella *Retorica* sullo sfondo della concezione dell'"essere insieme" illustrata da Aristotele nella *Politica* e si constata che l'unica passione da lui considerata come caratteristica dell'"essere insieme" è la paura, allora si capisce che la sua posizione è agli antipodi di quella di Aristotele, e ricorda piuttosto quella di Thomas Hobbes, che disse di essere nato gemello della paura, perché sua madre lo partorì mentre al largo delle coste dell'Inghilterra appariva la *Invencible Armada* del re di Spagna. Non a caso per Hobbes la paura spinge gli uomini a consegnarsi interamente nelle mani del *Leviathan*, rinunciando alla vita politica e ritirandosi nella vita privata, cioè li spinge a fare esattamente il contrario di quanto, secondo Aristotele, deve fare l'uomo in virtù della sua natura di animale politico. Chi ha ripreso in modo coerente Aristotele, pur non avendo forse assistito al corso del 1924 sui *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, è piuttosto Hannah Arendt, la quale tuttavia fu indotta ad accostarsi alla filosofia pratica di Aristotele proprio da Heidegger nei corsi di Marburg tra il 1924 e il 1926.

di Chiara Della Putta

Abstract

The essay outlines some issues related to “Hellenistic Judaism”. Scholars have raised a wide discussion about the possible definitions of ‘Judaism’ and ‘Hellenism’ and they have concentrated on their mode of interaction, coming to support different interpretative positions. The study is not a mere exercise of historiographical classification, but it aims to show that the different ways of approaching to Hellenistic Judaism hide some critical assumptions that are far from being theoretically neutral and can be philosophically interesting too.

Keywords: Judaism, Hellenism, Middle Judaism, Philosophy of Religion, Late Antiquity Thought.

1. *Introduzione*

In questo breve saggio mi propongo di abbozzare alcune questioni relative al cosiddetto “giudaismo ellenistico”. La trattazione di questo ambito storico-culturale risulta essere molto delicata poiché chiama in causa due nozioni problematiche, “giudaismo” ed “ellenismo”. Gli studiosi hanno dato vita a un ampio dibattito sulle possibili definizioni delle due nozioni in questione e si sono concentrati sulle loro modalità di interazione, arrivando a sostenere molteplici posizioni interpretative. La mia indagine si occuperà principalmente dei lavori di Martin Hengel e di Gabriele Boccaccini, poiché entrambi – a mio avviso – hanno proposto delle metodologie di ricerca capaci di mettere a confronto in modo fruttuoso diversi orizzonti concettuali. L’approfondimento storiografico che intendo sviluppare, lungi dall’essere un mero esercizio di classificazione, ha lo scopo di far emergere come alla base delle diverse modalità di accostamento al giudaismo ellenistico ci siano delle prese di posizione critiche le cui ricadute sono tutt’altro che neutre.

2. *Giudaismo ed ellenismo a partire da Martin Hengel*

Al fine di approfondire le nozioni di “giudaismo” ed “ellenismo”, si ripercorrerà il lavoro di Hengel, partendo da quello che è da tutti ricono-

sciuto come il suo *opus magnum*: *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.* Si tratta di uno studio molto accurato di cui saranno qui riprese solo le tappe più importanti. *Giudaismo ed ellenismo* considera soprattutto i secoli III e II a.C. Nell'introduzione al testo, Hengel sottolinea che, sebbene i concetti di 'giudaismo' ed 'ellenismo' vengano impiegati dagli studiosi con la massima naturalezza, essi non sono esenti da problemi di definizione e da ambiguità nel loro utilizzo¹. Lo studioso continua precisando

¹ Sulla nozione di "ellenismo" una menzione particolare va fatta all'opera di J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, il cui primo volume fu pubblicato nel 1836. Droysen fu il primo che diede al termine "ellenismo" l'accezione oggi corrente, designando con questo nome il periodo storico che vede, a partire dalle conquiste di Alessandro Magno, la diffusione della greicità in Oriente. Il lavoro è profondamente influenzato dalla filosofia della storia di Hegel: la greicità appariva a Droysen come l'antitesi all'antico Oriente e l'ellenismo era poi la sintesi che si sarebbe perfezionata con il cristianesimo. Per una chiara ed esauriente trattazione della nozione di "ellenismo" rimando inoltre allo studio di L. Canfora, *Ellenismo*, Laterza, Roma-Bari 1987. Per quanto riguarda il dibattito su "ellenismo" e "giudaismo" – particolarmente vivace tra gli anni '70 e '80 del Novecento – mi preme ricordare come siano emerse due principali linee di pensiero: una impegnata a sostenere e a dimostrare che ci fosse un significativo grado di influenza della civiltà ellenistica sulla società giudaica (cfr. E. Bickerman, *Der Gott der Makkabäer*, Schocken, Berlin 1937; S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, Jewish Theological Seminary, New York 1942; E. R. Goodenough, *Jewish Symbol in the Greco-Roman Period*, 13 voll., Pantheon Books, New York 1953-68; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh.s v. Chr.*, Mohr Siebeck, Tübingen 1969, pubblicato anche in traduzione italiana: *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, a cura di S. Monaco, Paideia, Brescia 2001); l'altra più propensa a ritenere tale influenza limitata a una piccola élite della società giudaica (cfr. V. Tcherikover, *Hellenistic civilization and the Jews*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1961, già edito in ebraico nel 1931; S. Sandmel, *Hellenism and Judaism*, in S.M. Wagner and A.D. Breck (eds.), *Great confrontation in Jewish History*, University of Denver Press, Denver 1977, pp. 21-38; F. Millar, *The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's Judaism and Hellenism*, «Journal of Jewish Studies», 29 (1978), pp. 1-21; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1974-1984; L. Feldman, *How much Hellenism in Jewish Palestine?*, «Hebrew Union College Annual», 57 (1987), pp. 83-111; M. Stern, *Studies in Jewish History: The Second Temple Judaism*, Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalem 1991). Stabilire in modo preciso l'effettivo impatto della civiltà ellenistica sul mondo giudaico è impresa assai ardua: questo è dovuto soprattutto al fatto che spesso le fonti sono lacunose oppure unilaterali. La questione, inoltre, è molto più complessa di quanto le due prospettive sopra delineate riescano a esprimere e richiede, talvolta, di andare oltre le categorie storiografiche di cui siamo soliti avvalerci. Un puntuale resoconto del dibattito sopra riportato è presente in L.I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?*, University of Washington Press, Seattle-London 1999. Mi permetto inoltre di fare un

che l'equivalente greco del termine "giudaismo" – *Ioudaismos* – appare per la prima volta proprio nel periodo storico da lui considerato: il riferimento è al racconto della persecuzione dei Giudei messa in atto da Antioco IV Epifane riportato nel *Secondo libro dei Maccabei* o, per essere più precisi, nella sua fonte, ossia Giasone di Cirene²: tale termine esprime, secondo l'interpretazione dello studioso tedesco, in pari tempo «tanto l'appartenenza razziale politica al popolo giudaico, quanto la fede esclusiva nell'unico Dio d'Israele e l'incrollabile fedeltà alla torà da lui data»³. Passando poi al termine *Ellenismos*, Hengel ci dice che esso «indica, nella sua specifica accezione, la padronanza, filologicamente ineccepibile, della lingua greca comune, contrapposta ai dialetti e ai barbarismi». Una delle rare deviazioni da quest'uso si trova ancora nel *Secondo libro dei Maccabei* dove, a proposito della riforma ellenistica a Gerusalemme, si parla di *un punto culminante a cui sono giunte le spinte all'ellenizzazione*⁴. Date queste due definizioni e avendo come riferimento il *Secondo libro dei Maccabei*, Hengel conclude che giudaismo palestinese ed ellenismo potrebbero sembrare due forze avverse: ciò sarebbe vero, se l'autore del *Secondo libro dei Maccabei* non desse «alla sua difesa dello *Ioudaismos* le vesti retoriche della storiografia patetica di tradizione ellenistica»⁵. Risulta dunque ovvio che il rapporto tra giudaismo ed ellenismo non può assolutamente risolversi in un mero legame di antagonismo ma, specifica Hengel, si tratta di un fenomeno molto più complesso e dalle molteplici sfaccettature: come già aveva ben compreso J.G. Droysen, dall'incontro – a partire dalle conquiste di Alessandro Magno – tra la grecità e l'Oriente, nacque qualcosa di fondamentalmente nuovo. Negli studi sull'argomento, la delimitazione cronologica e la definizione tecnica del termine "ellenismo" sono state ampiamente discusse: tali dibattiti hanno talvolta contribuito a rendere il

riferimento anche all'opera di A. Momigliano, poiché anch'egli prende parte all'acceso dibattito su "ellenismo" e "giudaismo". Nel suo testo *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, tr. it., Einaudi, Torino 1980, egli offre un quadro dettagliato sul processo di ellenizzazione e sull'estensione della sua influenza sia nella diaspora che nella Giudea. Momigliano si concentra soprattutto sui contatti tra i Greci e vari gruppi nativi, quali i Celti, i Giudei, gli Iraniani etc.

² Cfr. *2 Macc.* 2, 21; 8, 1. Il *Secondo libro dei Maccabei* è un testo contenuto nella Bibbia cristiana (Settanta e Vulgata) ma non accolto nella Bibbia ebraica. Come gli altri libri deuterocanonici è considerato ispirato nella tradizione cattolica e ortodossa, mentre la tradizione protestante lo considera apocrifo. Esso costituisce un'epitome – redatta direttamente in greco poco dopo il 124 a.C. forse ad Alessandria d'Egitto – dell'opera di Giasone di Cirene, composta intorno al 160 a.C.

³ M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo*, cit., p. 22.

⁴ *Ibid.* Il passo di *2 Macc.* cui si fa riferimento è 4, 13.

⁵ M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo*, cit., p. 22.

concetto di ellenismo indeterminato e ambiguo, essendo molto difficile trovare una definizione comune che soddisfi tutti gli studiosi. Secondo Hengel il modo più adeguato per accostarsi all'ellenismo è quello di approfondirlo tenendo conto della «multiforme complessità della sua natura»⁶. Con quest'espressione Hengel intende sottolineare la necessità di studiare l'ellenismo considerando simultaneamente l'aspetto politico, economico, spirituale e religioso poiché - mirando a ottenere un quadro esaustivo - non è possibile, e nemmeno scientificamente corretto, separare i vari ambiti. Dal suo punto di vista il criterio di riferimento è l'espansione della grecità in Oriente che, già *in nuce* nel IV sec. a.C., vede il suo apice militare e politico con le conquiste di Alessandro Magno, a cui segue un successivo e più lento sviluppo in termini di penetrazione prima economica e poi culturale. Rispetto a questo processo, il mondo orientale rispose in maniera non omogenea assumendo atteggiamenti talvolta di ricezione, talaltra di difesa o rifiuto; il piano di confronto principale è quello religioso. Lo scopo di Hengel, dunque, citando le sue parole:

non è quello di individuare caso per caso supposti influssi greci, tanto più che spesso non si può distinguere tra analogie ed effettive influenze, ma di mostrare quanto sia stata drammatica e sofferta la tensione che si manifestò nel pensiero giudaico palestinese di fronte alla cultura e alla mentalità ellenistiche, in un atteggiamento oscillante tra ricezione e rifiuto⁷.

Ritengo che tale obiettivo sia estremamente condivisibile perché quello che contraddistingue l'antichità ellenistico-romana è una ben precisa dimensione spirituale: è alla luce di tale dimensione che i protagonisti di questo periodo storico vanno soppesati e compresi. La loro vicinanza o lontananza dallo spirito dominante dell'epoca ci può talvolta restituire la cifra della loro originalità o dei loro limiti.

Lo studioso, in linea con le sue premesse, sviluppa una ricerca complessiva a partire dagli aspetti politici ed economici del problema: egli sottolinea che, almeno inizialmente, l'ellenismo appare ai Giudei, o meglio agli orientali in generale, come l'espressione di una forza preminentemente materiale. È soprattutto la tecnica militare macedone e il rigido sistema amministrativo a suscitare l'interesse dei Giudei: tale interesse è però prerogativa quasi esclusiva dell'aristocrazia benestante di Gerusalemme. A questa analisi fa seguito un'indagine sull'ellenismo in Palestina come fattore culturale a partire dall'aspetto linguistico: secondo Hengel i papiri di

⁶ Ivi, p. 25.

⁷ Ivi, p. 26.

Zenone⁸ ci testimoniano la conoscenza della lingua greca in ambienti giudaici aristocratici e militari già a partire dal 250 a.C. Con la politica filo-ellenica di Antioco IV (175 a.C.) questa conoscenza si diffonde notevolmente e nemmeno la guerra di liberazione maccabaica è in grado di fermare il processo: l'esigenza di continuare a esercitare una certa influenza culturale e religiosa nei centri della diaspora rende, anche per i Maccabei, necessario l'utilizzo del greco⁹. Alla penetrazione linguistica si accompagna anche quella culturale. Tale influenza culturale agisce prima e più velocemente nella diaspora, mentre nella Giudea è lecito pensare che inizi verso la fine del III sec. a.C. e che raggiunga il proprio apice sotto Antioco IV. Secondo Hengel non solo ad Alessandria, ma anche in alcune città della Palestina era possibile avere accesso a una formazione letteraria e filosofica greca, seppur rudimentale. Abbiamo poi delle testimonianze della presenza di una letteratura giudaica in lingua greca anche in Palestina¹⁰.

Alla luce dei dati fin qui esposti Hengel arriva a formulare uno dei più importanti guadagni della sua ricerca: la consueta distinzione tra giudaismo palestinese e giudaismo ellenistico non può più essere considerata valida e soddisfacente; «*il giudaismo tutto*, a partire approssimativamente dalla metà del III sec. a.C., dovrebbe a rigor di termini essere considerato un giudaismo ellenistico»¹¹. Hengel inoltre ritiene che non dovremmo farci fuorviare dal fatto che la letteratura rabbinica – la quale costituisce

⁸ L'archivio di Zenone è una raccolta di papiri – scritti prevalentemente in greco e alcuni in demotico – che contengono documenti, lettere, contratti di lavoro e resoconti economici appartenenti al periodo a cavallo tra il regno di Tolomeo II e quello di Tolomeo III. Zenone era il segretario privato di Apollonio, amministratore delle finanze sotto il regno di Tolomeo II.

⁹ La storia dei Maccabei: all'inizio del II secolo a.C. nel Tempio di Gerusalemme si era accumulata una grande ricchezza, poiché, in virtù di un accordo con il re Antioco III, il sommo sacerdozio era stato esentato dalle tasse: questo attirò l'interesse di molti sulla carica di sommo sacerdote e creò una situazione di debolezza politica che vide un momento di svolta nel 175 a. C. quando Giasone, fratello di Onia III, allora sommo sacerdote, riuscì a ottenere la carica dal re seleucide Antioco IV Epifane dietro pagamento di un'ingente somma e con la clausola di assumersi l'impegno di ellenizzare Gerusalemme. Quando, però, il re Antioco IV inasprì i modi della svolta ellenistica, ottenne il risultato di suscitare una guerra civile (167 a. C.): il partito dei tradizionalisti (Maccabei/Asmonei) si oppose con violenza al processo di ellenizzazione forzata ed ebbe la meglio sul sovrano oppressore. Dal 142 a.C. al 63 a.C., Israele, guidato dai fratelli Maccabei e dai loro discendenti, godette di un periodo di indipendenza e di relativa stabilità politica fino al 63 a. C. quando Pompeo intervenne a dirimere una lotta tra i due fratelli Ircano e Aristobulo, ponendo il regno sotto la protezione di Roma.

¹⁰ Per un'approfondita analisi di questa letteratura cfr. M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo*, cit., pp. 181-227.

¹¹ Ivi, p. 26.

uno dei nostri testimoni principali – ci sia pervenuta solo in ebraico e aramaico. Ricordando il lavoro di Lieberman¹², egli ribadisce che gli stessi testi rabbinici tradiscono la conoscenza della cultura ellenistica e della lingua greca. Dopo essere giunto a tali risultati, Hengel continua la sua indagine sostenendo che nei secoli considerati ci troviamo di fronte a una variegata produzione letteraria, la quale testimonia l'intensità della vita spirituale giudaica. Lo studioso tedesco individua nelle 'scuole sapienziali' i centri promotori di questa letteratura, la quale dà voce a diverse correnti di pensiero. Vengono analizzati i testimoni più significativi quali *Siracide*, *Giobbe* e *Qohelet*, ma Hengel non dimentica di mostrare come anche esenismo e fariseismo – ossia le correnti più avverse all'assimilazione della sapienza straniera – abbiano subito un certo influsso ellenistico. L'opera si conclude sperando di aver dimostrato che «la Palestina giudaica non era affatto un'isola ermeticamente chiusa e separata in mezzo all'oceano del sincretismo orientale ellenistico»¹³.

Lo schema d'indagine adottato in questo lavoro viene riproposto da Hengel anche ne *L'ellenizzazione della Giudea nel I sec. d.C.* che rappresenta la continuazione della ricerca iniziata in *Giudaismo ed ellenismo*, spostando l'attenzione dal III/II sec. a.C. al I d.C. Tralasciando gli aspetti politici e sociali dell'ellenizzazione, mi concentrerò sul problema linguistico e culturale. Per quanto riguarda il primo aspetto Hengel, avvalendosi dei risultati ottenuti in *Giudaismo ed ellenismo*, ricorda che troppo spesso ci dimentichiamo che nel I sec. d.C. l'utilizzo della lingua greca era diffuso a Gerusalemme oramai da oltre trecento anni. L'aramaico era la lingua parlata diffusa tra gli strati inferiori della popolazione e l'ebraico rappresentava la lingua sacra del culto religioso e della discussione scribale; nell'ambito del commercio e dell'amministrazione era però il greco a dominare. Chiaramente non si può ipotizzare una diffusione omogenea del greco in tutta la popolazione: la conoscenza di tale lingua era molto diffusa soprattutto tra i ceti sociali più elevati. Tuttavia in città come Gerusalemme, Sepphoris e Tiberiade vi erano scuole greche in grado di offrire una formazione retorica di base. Inoltre, sempre secondo Hengel, il tempio doveva disporre di una organizzata segreteria greca.

Quanto alla penetrazione culturale della civiltà ellenistica, Hengel prende le mosse dagli studi di H.I. Marrou¹⁴. Quando infatti si cerca di approfondire il concetto di ellenizzazione tentando di andare oltre

¹² Cfr. S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, cit.

¹³ M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo*, cit., p. 634.

¹⁴ Cfr. H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it. di U. Massi, Studium, Roma 2008.

l'elemento linguistico, ci si deve confrontare necessariamente con l'ideale educativo greco (*paideia*). A riprova di una non trascurabile influenza dell'educazione e della letteratura greche nella Giudea a cavallo dell'era cristiana, Hengel ricorda i numerosi intellettuali nati nelle neofondazioni greco-macedoni o nelle città grecizzate della Transgiordania a partire dal II sec. a.C.¹⁵. Benché questi pensatori non siano rimasti nella loro madrepatria, ma abbiano viaggiato nei più importanti centri culturali dell'Occidente, è comunque plausibile ipotizzare che nelle loro città natali avessero potuto disporre di scuole in grado di trasmettere un buona formazione di base. C'è poi da aggiungere che la LXX si trova anche a Gerusalemme (utilizzata forse nella sinagoga di Teodoto) e che frammenti di traduzioni greche della Bibbia sono stati recuperati sia a Qumran che a Wadi Murabba'at¹⁶. Secondo Hengel le connessioni andavano in tutte le direzioni e perciò non è sempre facile distinguere tra la produzione letteraria giudeo-ellenistica della diaspora e quella di Palestina. È per questo motivo che alcuni studiosi hanno preso in seria considerazione l'ipotesi che alcune delle opere giudeo-ellenistiche, la cui collocazione più plausibile sembrerebbe essere Alessandria d'Egitto, siano in realtà provenienti da ambienti giudaici palestinesi¹⁷. Hengel sottolinea inoltre come sia difficile stabilire se le tradizioni ellenistiche presenti in opere scritte nella Palestina giudaica siano il frutto di una vera e propria dipendenza letteraria o di una tradizione orale, oppure se si tratti di analogie casuali giustificate dal fatto che in età ellenistica si attua una profonda convergenza tra la mitologia greca e quella orientale. Pur tenendo presente tale difficoltà, Hengel riporta alcune tematiche comuni ai pensatori greci e agli autori giudaici di questo periodo¹⁸, e - cosa più importante - rende esplicito il tratto distintivo dell'epoca in questione:

l'elemento fondamentale comune a giudei e greci d'età ellenistica, è la scoperta della dimensione religiosa dell'individuo e della sua salvezza escatologica resa possibile, in chiave esclusivamente personale, dalla conversione; vale a dire la speranza di poter oltrepassare, quali individui, i confini della morte. [...] Nella scoperta del singolo dinnanzi a Dio consiste probabilmente il risultato più importante scaturito dall'incontro tra lo spirito giudaico e quello greco¹⁹.

¹⁵ Cfr. M. Hengel, *L'ellenizzazione della Giudea*, cit., pp. 57-60.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 61.

¹⁷ Cfr. B.Z. Wacholder, *Eupolemos. A Study of Judaean-Greek Literature*, Hebrew Union College, Cincinnati-NewYork-Los Angeles-Jerusalem 1974.

¹⁸ Cfr. M. Hengel, *L'ellenizzazione della Giudea*, cit., pp. 111-120.

¹⁹ *Ivi*, pp. 120-121.

Credo che l'elemento messo in evidenza da Hengel nelle parole sopra citate debba essere considerato la chiave di lettura privilegiata per interpretare la sensibilità tardo-antica *tout court*: la scoperta del singolo di fronte a dio e l'approccio alla sfera del divino motivata da una sorta di conversione personale segnano l'atmosfera comune degli uomini di età ellenistica e soprattutto imperiale, annullando qualsiasi distanza tra Greci, Romani, popoli orientali, Giudei etc.²⁰. È per tale motivo che condivido in pieno almeno due risultati imprescindibili del testo di Hengel:

- Innanzi tutto la necessità di superare alcune consuetudini storiografiche che ci impediscono di abbandonare molti *clichés* divenuti ormai obsoleti: un esempio è dato dalla nostra cattiva abitudine di considerare l'influenza dell'ellenismo sul mondo giudaico in termini di negativo e positivo, senza renderci conto che la complessità delle connessioni storico-culturali non può essere esaurita da queste due categorie.

- In secondo luogo, la necessità di utilizzare l'aggettivo "ellenistico" in modo consapevole e non ambiguo tenendo conto di tutte le possibili sfumature e differenze che il termine può esprimere: è infatti auspicabile distinguere tra i vari livelli linguistici, condizionati da quelli culturali; bisogna poi differenziare sociologicamente tra città e campagna; tra ceti abbienti e non; tra zone geografiche. È infine necessario specificare l'ambito di indagine in cui il termine è impiegato: letterario, religioso, filosofico etc.

Dopo aver ripercorso dettagliatamente la prospettiva interpretativa di Martin Hengel, sarebbe opportuno riportare brevemente anche le perplessità che molti studiosi hanno espresso nei confronti di questo tipo di impostazione degli studi. Per economia di discorso non mi è possibile soffermarmi su tale questione e rimando quindi allo studio di Feldman *Hengel's Judasim and Hellenism in Retrospect*, in cui l'autore propone una critica sistematica dei vari presupposti che stanno alla base del lavoro di Hen-

²⁰ L'idea espressa da Hengel è rappresentativa della sensibilità tardo-antica in termini che mi sembrano in profonda sintonia con la linea interpretativa di P. Hadot, il quale, in *Esercizi spirituali e filosofia antica* (Einaudi, Torino 2005), scrive: «La preoccupazione del destino individuale e del progresso spirituale, l'affermazione intransigente dell'esigenza morale, l'esortazione alla meditazione, l'invito alla ricerca di quella pace interiore che tutte le scuole, persino quelle scettiche, propongono come scopo alla filosofia, il sentimento della grandezza e della serietà dell'esistenza, ecco – mi pare – ciò che nella filosofia antica non è mai stato superato e rimane sempre vivo» (p. 27). Credo che questo tipo di prospettiva sia valida soprattutto per il pensiero tardo-antico le cui diverse coniugazioni – sia in ambito filosofico sia in quello della riflessione sul dato rivelato – condividono l'esigenza di portare l'uomo a cambiare la propria visione di se stesso e del mondo.

gel²¹. L'obiettivo delle osservazioni mosse da Feldman è quello di dimostrare che l'impatto della civiltà ellenistica a cavallo tra III e II secolo a.C. non è così pervasivo come Hengel sostiene. L'unica cosa certa, a conclusione di questo paragrafo, è che le poche fonti a nostra disposizione non ci permettono di schierarci con sicurezza né con Hengel né con il più cauto Feldman. Se il III sec. a.C., però, è forse una datazione troppo antica per testare i risultati prodotti dall'incontro tra giudaismo ed ellenismo, credo che i secoli a cavallo dell'era cristiana siano un terreno di indagine molto più fertile.

3. *Giudaismo, ellenismo ed ellenizzazione: un ulteriore approfondimento*

Il lavoro di Martin Hengel ci ha aiutato a superare molti "pregiudizi storiografici" e a esplicitare alcune posizioni interpretative su giudaismo ed ellenismo. Tuttavia ci sono altri aspetti tecnici del problema che le opere sopra analizzate non hanno fatto emergere con sufficiente chiarezza. La questione che intendo approfondire in questo paragrafo riguarda i termini "ellenismo" ed "ellenizzazione": non raramente essi vengono usati in modo interscambiabile per indicare l'impatto della cultura greca sul mondo orientale. Gli studiosi hanno tentato di chiarire le sfumature che caratterizzano il significato dei due termini, suggerendo diverse impostazioni della questione; senza riportare il lungo dibattito, mi avvalgo di quanto L.I. Levine propone nel suo testo *Judaism and Hellenism in Antiquity*. Levine, infatti, ritiene di dover trattare i due termini come aspetti del medesimo fenomeno:

L'ellenismo, dunque, si riferisce al *milieu* culturale (prevalentemente greco) dei periodi ellenistico, romano e [...] bizantino, mentre **l'ellenizzazione** descrive il processo di adozione e di adattamento di tale cultura a livello locale²².

Ritengo che la posizione sopra espressa rappresenti il modo più opportuno di accostarsi a queste nozioni. È comunque doveroso ricordare che il termine 'ellenizzazione' può essere usato in molti sensi i quali non si escludono a vicenda, ma dipendono dall'angolo di visuale che si adotta. L. L. Grabbe sintetizza in questo modo i tre significati assunti dal termine²³:

²¹ Cfr. L.H. Feldman, *Hengel's Judaism and Hellenism in Retrospect*, «Journal of Biblical Literature», 96 (1977), pp. 371-382.

²² L.I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity*, cit., pp. 16-17 (tr. it. mia, grassetto mio). È in queste pagine presente un resoconto dei numerosi tentativi di distinguere il significato dei termini 'ellenismo' ed 'ellenizzazione'.

²³ Cfr. L.L. Grabbe, *Hellenistic Judaism*, in J. R. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity*.

- “ellenizzazione” può riferirsi al fenomeno nato dalle conquiste greche nel vicino Oriente. Tali conquiste hanno generalmente introdotto nuove leggi e sistemi amministrativi, senza tuttavia intaccare usi, costumi, credenze e pratiche religiose appartenenti alle popolazioni native.

- Il termine “ellenizzazione” è anche usato in riferimento ad un fenomeno culturale, che indica la sintesi nata da elementi derivati sia da fonti greche che vicino-orientali.

- Un terzo senso di “ellenizzazione” riguarda la misura in cui determinati aspetti della cultura greca hanno attecchito a livello locale.

Questi significati diventano ancora più complicati nel momento in cui ci rivolgiamo al giudaismo. La stessa locuzione “giudaismo ellenistico” – dice Grabbe – è stata usata in due sensi:

- Spesso si riferisce a un fenomeno letterario: ossia gli scritti giudaici in lingua greca. C’è da sottolineare però che alcuni di questi scritti furono redatti direttamente in greco, mentre altri presuppongono un originale ebraico o aramaico.

- Un secondo aspetto del giudaismo ellenistico è quello geografico. La maggior parte dei Giudei che parlavano e scrivevano in greco risiedeva fuori dalla Palestina. Per questo motivo ‘giudaismo ellenistico’ è spesso usato per indicare il giudaismo al di fuori della Palestina²⁴.

Secondo Grabbe questi due utilizzi sono fuorvianti perché, come abbiamo già visto, molti Giudei di Palestina avevano una qualche conoscenza del greco ed è possibile che alcune importanti opere in greco siano state redatte in Palestina. C’è dunque una certa ambiguità in questi due utilizzi del termine “giudaismo ellenistico”. Il modo più corretto di impostare il problema, per lo studioso, è quello di considerare tutti i Giudei – della Palestina o della diaspora – all’interno di una sorta di «spettro ellenistico»: alcuni sono più vicini al limite dei popoli nativi e altri invece tendono al limite della civiltà greca²⁵.

Grabbe sostiene che in molte occasioni il desiderio di enfatizzare l’unicità della religione giudaica abbia portato a un’artificiale separazione tra le nozioni di giudaismo ed ellenismo. Come Levine, anch’egli ritiene che in realtà l’ellenizzazione costituisca un fenomeno molto più articolato rispetto al semplice impatto della cultura greca sul mondo non-greco: si tratta, infatti, di un ampio gioco di forze culturali che esercitano la loro influenza, a diversi livelli, su una *oikoumene* definita in gran parte, ma non solo, dalle conquiste greche del IV e III sec. a.C. In questo gioco di

uity: part two, Historical Syntheses, Brill, Leiden 1995, pp. 53-83.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 54-55.

²⁵ *Ibid.*

forze l'elemento greco e l'eredità nativa sono entrambi presenti e si combinano dando vita a qualcosa di fondamentalmente nuovo. La tesi, anzi la convinzione, di Grabbe è che, pur avendo mostrato molteplici e diverse reazioni rispetto al processo di ellenizzazione, i Giudei non sembrano aver manifestato alcuna resistenza di tipo culturale: l'unico punto in cui i Giudei assunsero una posizione diversa rispetto ad altri gruppi nativi del mondo ellenistico fu in ambito religioso²⁶.

Sulla scia della linea di studi appena delineata, penso che considerare la storia del popolo giudaico come parte integrante del contesto ellenistico-romano sia l'approccio metodologico più corretto. In questo periodo storico, infatti, i Giudei – come molti altri gruppi etnici – si sono dovuti confrontare con gli stimoli prodotti dall'incontro con la civiltà ellenistica: come abbiamo potuto vedere, l'elemento nativo ha reagito in modi differenti alla nuova condizione in cui si è venuto a trovare, rielaborando forme di espressione sia letteraria che di pensiero.

4. *Da Martin Hengel a Gabriele Boccaccini. Il mediogiudaismo: per un approccio globale*

Il testo di Gabriele Boccaccini intitolato *Il medio giudaismo*²⁷ rappresenta l'ultima e più importante tappa del percorso d'indagine qui proposto. La ricerca di Boccaccini si occupa soprattutto di questioni metodologiche e tassonomiche relative alla storia del pensiero giudaico tra III sec. a.C. e II d.C.: in particolare Boccaccini si propone di liberare l'approccio della ricerca sul periodo storico in questione da ogni pregiudizio di tipo confessionale, aprendo così nuove frontiere di studio e avvalendosi degli strumenti tratti dall'indagine storico-filosofica. Cercheremo ora di comprendere quali siano i presupposti sui cui si basa la sua proposta metodologica, i limiti che cerca di superare e i motivi che rendono il suo approccio, a mio avviso, di grande interesse.

In un'appendice posta al termine del suo libro *Il medio giudaismo*²⁸, Boccaccini ripercorre le tappe che hanno segnato la storia degli studi giudaici sull'epoca da noi considerata, allo scopo di far emergere i pregiudizi di cui ha sofferto per lungo tempo. Lo studioso ci spiega come sia un erudito ecclesiastico inglese, Humphrey Prideaux (1648-1724), a intuire che

²⁶ A ulteriore sostegno delle tesi di Grabbe cito anche J. Goldstein, *Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism*, in E.P. Sanders et al. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition 2: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Fortress, Philadelphia 1981, pp. 64-87.

²⁷ G. Boccaccini, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a. e. v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 217-228.

il giudaismo a cavallo dell'era cristiana non doveva essere considerato una «negletta appendice» storica, ma un momento di transizione tra l'Antico Testamento e il Nuovo, definito perciò periodo 'inter testamentario'²⁹. Grazie alla tolleranza religiosa promossa dall'Illuminismo e all'emancipazione degli ebrei in Europa dopo la Rivoluzione Francese, gli studiosi – sia ebrei che cristiani – iniziano ad approfondire le ricerche sul periodo.

È a questo punto doveroso ricordare l'opera di E. Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, segnalando come essa rappresenti un momento imprescindibile nella storia degli studi. Si tratta di una raccolta di materiale epigrafico, archeologico e letterario riguardante fonti ebraiche e anche greco-romane del periodo compreso tra il 200 a.C. e il 135 d.C. Il pregio dello Schürer risiede nella cospicua raccolta di fonti considerate, tuttavia esso esprime una visione complessiva del giudaismo al tempo di Gesù non molto positiva³⁰.

Questa prospettiva fine ottocentesca dominerà la scena anche nella prima metà del Novecento: gli studi sul periodo a cavallo dell'era volgare si intensificano e proliferano nuove raccolte di documenti antichi. Tuttavia l'approccio di tali ricerche è viziato dall'aver come punto di riferimento fonti rabbiniche; la normatività omogenea e la teologia unitaria di queste vengono anacronisticamente applicate anche all'epoca in questione. Inoltre, sullo sfondo del clima anti-giudaico che aleggia durante la seconda guerra mondiale, influenti studiosi definiscono il giudaismo tra III sec. a.C. e II sec. d.C. «come una religione legalista e decadente, che avrebbe trasformato il Dio misericordioso della Bibbia nell'inaccessibile e lontano Dio della Torah»³¹. È in questo periodo che va affermandosi la definizione di *Spätjudentum* (giudaismo tardo), dietro la quale si nasconde l'idea che il giudaismo si esaurisca con l'avvento del cristianesimo³². Dopo la seconda guerra mondiale, comincia a emergere una nuova linea interpretativa: soprattutto grazie alla scoperta dei rotoli del Mar Morto si comprende che l'epoca in questione si rivela molto più vitale e variegata di quanto fino ad allora si era affermato. Ciò che viene ora sottolineato è il dinamismo del periodo e il fatto che esso costituisca lo sfondo comune

²⁹ Cfr. Humphrey Prideaux, *The Old and New Testament Connected in the History of the Jews and Neighbouring Nations; from the Declension of the Kingdoms of Israel and Judah, to the Time of Christ*, 2 voll., printed for R. Knaplock and J. Tonson, London 1716-1718.

³⁰ Cfr. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III, J.C. Hinrichs, Leipzig 1886-1890.

³¹ G. Boccaccini, *Il medio giudaismo*, cit., p. 225.

³² Cfr. F.W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrash und Talmud dargestellt*, Dörffling & Franke, Leipzig 1880; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Wolf Peiser, Berlin 1903.

da cui sono nati sia il giudaismo rabbinico che il cristianesimo. Le più importanti introduzioni generali alla storia del giudaismo a cavallo dell'era cristiana non parlano più di *Spätjudentum* ma di *Frühjudentum* – o meglio di *Early Judaism* (giudaismo nascente), dato che il termine si afferma soprattutto in ambiente anglosassone³³. Con l'emergere di questo nuovo approccio, alla fine degli anni '70 si rende quasi necessario un aggiornamento dell'opera dello Schürer: esso viene condotto da un gruppo di studiosi coordinati da G. Vermes, il quale propone un'analisi del materiale scientificamente più corretta e un'impostazione meno preconcepita³⁴.

In questo lungo percorso volto a determinare la natura e le caratteristiche del giudaismo intorno al tempo di Gesù, un posto di particolare rilievo va riservato agli studi di J. Neusner. Il suo merito maggiore consiste nell'aver compreso che la cifra del giudaismo di questo periodo è la frammentarietà: l'esistenza di una pluralità di gruppi e tradizioni di pensiero in competizione tra loro, tanto che Neusner propone di parlare non di *giudaismo* ma di *giudaismi*³⁵. Quello che viene messo in discussione è l'idea – largamente affermata – che esista un unico giudaismo, immutato dai tempi di Mosè e codificato poi dai Rabbini. Questo schema interpretativo era funzionale sia agli Ebrei che ai cristiani: i primi sancivano in questo modo la continuità nei confronti di una tradizione antica della quale si sentivano gli unici e autentici eredi; mentre i secondi sottolineavano la novità del messaggio cristiano rispetto a una trazione divenuta ormai obsoleta e incapace di rigenerarsi. Secondo Boccaccini, l'imporsi di un simile schema confessionale ha avuto delle ricadute negative che hanno portato a una netta divisione delle fonti dell'epoca, le quali ci sono giunte in *corpora* tra loro ben distinti. Tale frammentazione delle fonti ha contribuito a creare anche una certa divisione del sapere, producendo una

³³ Cfr. J. Maier-J. Schreiner (Hrsg.), *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Gütersloh, Würzburg 1973; S. Safrai-M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century*, 2 voll., Fortress, Philadelphia 1974-76; M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings on the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Van Gorcum/Fortress, Assen-Philadelphia 1984; R.A. Kraft-G.W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and its Modern Interpreters*, Fortress/Scholars, Philadelphia-Atlanta 1986; E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, SCM/Trinity Press International, London-Philadelphia 1992.

³⁴ Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised G. Vermes et al., 3 voll., T. & T. Clark, Edinburgh 1973-1987. È disponibile anche una traduzione italiana basata su quella inglese: E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a. C.-135 d. C.)*, 4 voll., Paideia, Brescia 1985-1998.

³⁵ Cfr. J. Neusner, *Studying Classical Judaism: A Premier*, Westminster John Knox Press, Louisville 1991.

cultura accademica basata su diverse discipline che studiano i differenti *corpora*: tuttavia tale separazione si rivela essere artificiosa e fuorviante poiché basata su criteri che non dovrebbero influenzare lo studioso, ossia quelli confessionali³⁶. La proposta di Boccaccini, quindi, è di accostarsi al periodo in questione in modo globale: l'obiettivo è descrivere un'epoca nella sua complessità, facendo riferimento a tutto il materiale di cui disponiamo indipendentemente dalle divisioni confessionali. Il giudaismo a cavallo dell'era cristiana si caratterizza, dunque, come un'epoca di grande fermento culturale che germoglia in una ricca elaborazione concettuale dei problemi sollevati in ambito teologico – in un periodo della storia dell'ebraismo in cui i canoni biblici non sono ancora stati fissati e i dibattiti teologici tra i diversi gruppi religiosi aprono a molteplici prospettive. È questo insieme multiforme e diversificato che costituisce il *genus* comune da cui si ramificheranno molte *species*, tra cui il rabbinismo e il cristianesimo stesso.

Detto questo, siamo giunti al punto più importante dell'argomentazione poiché Boccaccini spiega che le difficoltà emerse nel tentativo di dare un corretto approccio interpretativo al periodo si rispecchiano nell'inadeguatezza terminologica con cui ci riferiamo a esso. Fortunatamente, alcune denominazioni basate su criteri confessionali – come “giudaismo tardo” o “intertestamentario” – sono state abbandonate in favore di altre scientificamente più corrette – quali “giudaismo del secondo tempio” o “giudaismo d'età ellenistico-romana”. Queste ultime esprimono categorie storiografiche sicuramente più neutre, ma hanno il limite di essere degli insiemi troppo estesi per rendere 'l'essenza' del periodo compreso tra III sec. a.C. e II d.C.³⁷. Per questo motivo Boccaccini propone di denominare questo periodo “medio giudaismo”, «perché posto a cerniera tra l'antico giudaismo dei secoli sesto-quarto a.e.v. e l'esistenza distinta e separata a partire dal secondo secolo e.v. dei due rami principali in cui storicamente si evolve il *genus* giudaico in epoca moderna: vale a dire il

³⁶ Cfr. G. Boccaccini, *Il medio giudaismo*, cit., pp. 31-34. In queste pagine Boccaccini spiega come l'*Universitas Studiorum* abbia creato due diverse figure di studioso, una per l'*Antico Testamento* (il cosiddetto giudaista) e una per il *Nuovo Testamento* (il biblista). La letteratura rabbinica viene relegata alle accademie talmudiche, mentre gli apocrifi trovano il loro spazio nelle ricerche di alcuni eruditi. Rimangono infine Filone Alessandrino e Flavio Giuseppe esiliati l'uno nella disciplina della filosofia e l'altro in quella della storia.

³⁷ Cfr. G. Boccaccini, *Il medio giudaismo*, cit., p. 44, dove Boccaccini spiega che «l'epoca del secondo tempio ha infatti inizio tre secoli prima del *terminus post quem* del terzo secolo a.e.v. e in quanto all'età ellenistico-romana essa va ben oltre il *terminus ante quem* del secondo sec. e.v.».

cristianesimo e il rabbinismo»³⁸. Termino questo percorso all'interno del testo di Boccaccini riportando un passo posto a conclusione de *Il medio giudaismo* in cui l'autore specifica su quali parametri si debba concentrare l'attenzione di chi studia questo periodo storico:

L'oggetto di una storia del pensiero medio-giudaico perciò non è l'identificazione e lo studio sincronico di un giudaismo (di un determinato sistema ideologico), ma l'identificazione e lo studio sincronico di molti giudaismi (di molti sistemi ideologici) attivi e in competizione tra loro all'interno di un definito periodo storico³⁹.

5. *Conclusion*

Lo studio del giudaismo a cavallo dell'era volgare necessita di numerose precauzioni, poiché si tratta di una fase della storia del popolo ebraico ricca di molteplici stimoli politici, socio-economici, ma soprattutto culturali. Gli studiosi che si sono impegnati nel tentativo di trovare una corretta chiave di lettura del periodo hanno dato vita a due 'scuole di pensiero': una volta a sottolineare il forte grado di ellenizzazione della società giudaica tra III sec. a.C. e II sec. d.C.; l'altra più prudente e minimalista rispetto all'impatto della civiltà ellenistica su quella giudaica. Molti studiosi si sono poi spesi nel tentativo di distinguere le caratteristiche dell'ellenizzazione nella madrepatria e al di fuori di essa, creando nette divisioni tra Giudei della terra di Israele – meno aperti alle influenze dell'ellenismo, sia dal punto di vista linguistico che culturale – e Giudei della diaspora – più inclini a coniugare le proprie tradizioni con le categorie del pensiero pagano e con la lingua greca. Tale impostazione ha contribuito a far nascere una serie di luoghi comuni storiografici che hanno dominato la scena degli studi per lungo tempo. Ho cercato di ripercorrere ed esplicitare tali *clichés* – per alcuni studiosi ancora validi – nel tentativo di superarli. Mi sono avvalsa degli studi di Martin Hengel e di Gabriele Boccaccini perché entrambi, a mio avviso, propongono un approccio globale al periodo, interessato più alla dimensione del confronto che a quella della sterile dissezione in categorie ermeticamente chiuse.

Crede che questa prospettiva possa far emergere le domande e i problemi più significativi che accompagnano l'intera riflessione di epoca ellenistica e imperiale: tali questioni, pur portando a esiti risolutivi talvolta

³⁸ Ivi, p. 47.

³⁹ Ivi, p. 48.

molto lontani tra loro, esprimono esigenze concettuali ed esistenziali che affondano le proprie radici in una sensibilità condivisa e spesso agitata dalle medesime tensioni. Una sensibilità che si può definire come il terreno spirituale da cui filosofia e riflessione sul dato rivelato hanno tratto comune nutrimento. In questo quadro interpretativo diventa particolarmente significativo e stimolante lo studio della «storia del pensiero giudaico di questo periodo, nel quale si attua il passaggio da una visione più religiosa a forme complesse di riflessione teologica e di filosofia della religione»⁴⁰.

⁴⁰ F. Adorno, *Prefazione. Per una storia del pensiero "medio"-giudaico*, in G. Boccacini, *Il medio giudaismo*, cit., pp. 11-13, qui p. 12.

IL FONDO UMBRATILE DELL'INDIVIDUALITÀ
LEIBNIZ E IL PRINCIPIO DI INDIVIDUAZIONE¹

di *Francesco Giampietri*

Abstract

Meaning the ontology of Individual as a fundamental problem of Leibniz's philosophy, the author traces the reflection of the Hanoverian philosopher on the principle of individuation, from early works (such as the *Metaphysical Disputation on the Principle of Individuation*, dating back to 1663) to *Monadology* (1714). The study illustrates four levels of ontological individuation: 1. Phenomenic level (moral necessity of body); 2. Spiritual level (monad such as substantial unity); 3. Moral level (*conscientie* such as interior identity); 4. Historical and narrative level (the individual knows to belong to a series of events).

Keywords: Leibniz, Ontology of Individual, Soul/Body, *Consciousness*, Philosophy of Events

1. *Un problema superato*

Nel registro delle molteplici discussioni speculative che animarono il pensiero filosofico e teologico della Scolastica, l'elaborazione complessiva di una dottrina dell'individuazione non è stata ereditata – a differenza di altri contributi teoretici che si sarebbero rivelati “pervasivi”, al di là delle istanze della secolarizzazione – dagli sviluppi “moderni” della riflessione ontologica, dal momento che già all'interno del complesso processo di maturazione delle idee medievali era stata compromessa dall'emergenza di nuove tendenze piuttosto “radicali”, di impianto nominalistico. La definizione precisa di un *principium individuationis* poneva il problema di riconoscere la ragione “intrinseca” della distinzione di un determinato individuo da più individui riconducibili alla medesima “specie”. Avendo presupposto l'unità dell'atto esistenziale (*ens indivisum in se*), il principio di individuazione si risolveva nella deduzione di un'individualità da una so-

¹ Relazione presentata in occasione del Seminario di studio: “Che cos'è identità o diversità?” (G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, XXVII), organizzato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova con il patrocinio della Sodalitas Leibnitiana (Padova, 15 luglio 2011).

stanza comune. La deformazione semantica dei concetti classici di “materia” e di “forma” – attorno ai quali ruotavano le posizioni più celebri, di orientamento aristotelico-tomista o agostiniano – e, soprattutto, la negazione del privilegio ontologico tradizionalmente conferito alla sostanza comune, dovuta all’insegnamento occamista, hanno comportato la dissoluzione del problema dell’individuazione nel pensiero moderno, che ha adottato la riduzione nominalistica in virtù della quale l’universale si identifica con il singolare e l’individualità prevale sull’individuazione.

L’ontologia dell’individuo è un presupposto irrinunciabile per la vocazione del pensiero leibniziano all’eclettismo e alla composizione enciclopedica dei saperi oltreché un elemento di continuità tematica e metodica dagli anni della formazione giovanile al conseguimento della piena maturità: al fondo di ogni considerazione v’è sempre l’individuo. Per questa ragione, non suscita meraviglia la scelta di Leibniz di dedicare la dissertazione di baccellierato, discussa presso l’Università di Leipzig sotto la guida di Jacob Thomasius (secondo il quale «*placuit doctissimo Juveni Gottfredo Guilielmo Leibnitio argumentum*»²), allo studio del principio di individuazione. Dalla *Disputatio methaphysica de principio individui* (1663) – che offre spunti particolarmente interessanti in merito all’analisi delle principali tesi ontologiche medievali³ – la ragione intrinseca dell’individualità attraversa l’intero sviluppo del pensiero leibniziano come una traccia sommersa ma penetrante.

2. *Necessità morale della corporeità*

Come ha insegnato la lezione scolastica, soltanto ciò che è “composto” ha in sé, in una “parte” specifica, la ragione intrinseca della propria individualità, dal momento che ciò che è “semplice” si individua di per sé, evidentemente. Per questa ragione, il problema dell’individuazione non

² J. Thomasius, *Præfatio Origo controversiæ de principio individuationis*, in G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin 1923 e sgg. VI, I, p. 5 [di seguito A, seguito da numero di serie e numero del volume].

³ Cfr. G.W. Leibniz, *Disputatio methaphysica de principio individui*, in A, VI, I, 12-20. L’individuazione è «qualcosa di reale» (incipit, § 2), un principio fisico che è, nell’intelletto, il fondamento della sua individualità. Seguendo la lezione di Suárez, Leibniz ha definito l’individuo come «entità onnicomprensiva e compiuta», unione di materia e forma (§ 4). Dall’argomento secondo il quale «per quod quid est, per id unum numero est» (§ 5), segue che è l’entità soggettiva a definire la singolarità dell’individuo. Nello sviluppo dell’argomentazione della *Disputatio*, Leibniz ha respinto la tesi nominalistica che riduce il principio di individuazione a doppia negazione, in quanto mette in discussione l’autonomia ontologica dell’individuo (§ 11) e ha confutato, «*adductis machinis*», la dottrina scotista fondata sulla «distinzione formale» (§§ 20-26).

può risolversi mediante il riferimento ai rapporti relazionali ideali che definiscono ogni singolarità, vale a dire mediante il tempo e il *situs* spaziale⁴: una distinzione relazionale fra due oggetti dipende sempre da ragioni interne ad essi. Nella sua connotazione metafisica, il principio di individuazione è declinato “secondo il numero” e, pertanto, richiama una “ragione interna di distinzione”, in virtù della quale due individui appartenenti alla medesima specie sono “discernibili”.

Se due individui fossero perfettamente simili e uguali e (in una parola) *indistinguibili* di per sé, non vi sarebbe principio di individuazione; e addirittura oso dire che a tale condizione non vi sarebbero affatto né distinzione individuale né differenti individui⁵.

Sul fondamento dell'identità degli indiscernibili, principio di confutazione di dottrine atomistiche⁶, il problema dell'individuazione s'inscrive compiutamente in una dimensione ontologica, affrancandosi così dalle differenze fenomeniche. Tuttavia, le singolarità si individuano e individuano altre individualità anche sul piano sensibile della corporeità. Ne *Le pli. Leibniz et le Baroque* (1988), Deleuze ha presentato il sistema filosofico di Leibniz come un edificio composto da due piani, ontologicamente differenti pur nella loro complementarità: il dominio della necessità e delle verità di ragione, teso alla contemplazione della gloria di Dio, e il registro delle contingenze, livellamento orizzontale delle verità fattuali e della gravità fisica. Sia il piano verticale delle pieghe dell'anima sia quello orizzontale dei ripiegamenti della materia sono attualmente infiniti. Se sul primo piano v'è la chiusura quasi solipsistica delle anime, su quello subalterno si riscontra, per converso, la comunione dei corpi. La convergenza fra i due piani struttura una teoria dell'appartenenza, in virtù della quale il possesso del corpo è un'esigenza morale⁷. Come la materia prima non consiste nell'estensione, ma nell'esigenza dell'estensione, allo stesso modo

⁴ Sono piuttosto gli oggetti dell'individuazione a rendere pensabili il tempo e lo spazio. La differenza spaziale o temporale si fonda sempre su un piano ontologico più profondo corrispondente alla ragione intrinseca della distinzione.

⁵ G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1982, II, XXVII, p. 219. Dal principio di identità degli indiscernibili segue che «ogni monade è differente dall'altra» (Id., *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001, § 9), poiché altrimenti le monadi non sarebbero neppure esseri e, più in generale, non si potrebbe scorgere alcun mutamento nelle cose (*ivi*, § 8).

⁶ Se gli atomi esistessero, potrebbero essere distinti esclusivamente mediante nomi estrinseci, privi di legittimazione ontologica.

⁷ Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004².

il principio attivo di ogni singolarità esige il corpo. In tal senso, la relazione somatica è una condizione irrinunciabile per la distinzione numerica delle sostanze (*Peripateticorum dogma*). È soltanto per via del possesso del corpo che è possibile assegnare un *situs* all'individuo, definendo così il piano fenomenico dell'individuazione.

3. *La gerarchia vitale*

Richiamando una questione particolarmente “insidiosa” lasciata in sospeso dalle *disputationes* che hanno arricchito la trattatistica filosofico-teologica della Scolastica, il pensiero filosofico dell'età moderna ha dato un significativo risalto all'individuazione del *locus* organico del principio originario dell'individualità. Il problema della localizzazione dell'anima (o della *mens*) del soggetto nel corpo della creatura si è affermato come una sfida intellettuale coerente ma esposta a non pochi rischi: si trattava, in effetti, di una prospettiva di indagine che certamente era in linea con i dibattiti cartesiani del XVII secolo⁸, ma che comportava di fatto la possibilità di perdere di vista l'ortodossia dottrina e la necessità di attribuire al sapere medico mansioni ancillari rispetto alla speculazione filosofica. Benché un passo della lettera a Des Bosses dell'11 marzo 1706 sembri provare il contrario⁹, non è possibile localizzare l'anima in un *situs* preciso del corpo, poiché essa va riportata al tutto, piuttosto che a una *pars* privilegiata. La relazione fra la monade dominante e le entelechie dominate rende manifesto un sistema di “prensioni”, nel quale mentre la monade dominante “fa presa” sul tutto, le entelechie inferiori “afferrano” singolarmente le parti del corpo. Il corpo rivela, pertanto, una logica del (pre)dominio, ragione della coesione interna dell'aggregato vivente.

4. *La ragione eminente*

La considerazione della regione dei corpi risolve, dunque, soltanto in parte il problema dell'individuazione ontologica delle singolarità, dal momento che preesiste un piano più profondo, che chiama in causa la dimensione spirituale. L'organizzazione di diverse parti di materia in un medesimo corpo può garantire, al limite, la conservazione dell'identità individuale soltanto “specificamente”: un corpo organizzato privo di prin-

⁸ Cfr. F.A. Meschini, *Neurofisiologia cartesiana*, Leo S. Olschki, Firenze 1998.

⁹ Cfr. G.W. Leibniz, lettera a B. Des Bosses, 11 marzo 1706, in Id., *Die philosophische Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, Berlin-Halle 1875-1890, II, pp. 305-306 [di seguito GP, seguito dal numero del volume].

cipio vitale resta il medesimo soltanto in apparenza¹⁰, in quanto è costantemente alterato. All'artefatto, alla macchina artificiale o alla semplice massa della materia, per organizzata che sia, manca la vera unità sostanziale, che rende "reale" l'aggregato, poiché senza di essa non vi sarebbe nulla di reale o di sostanziale¹¹. Così, «se non ci si riferisce all'anima, non si avrà la medesima vita né unione *vitale*»¹². Il principio dell'unità dell'organismo e, pertanto, anche dell'identità dell'individualità sfugge al piano fisico:

Gli stessi principi della meccanica, ovvero le leggi del movimento, non possono derivare soltanto dalla considerazione dell'estensione e dell'impenetrabilità; sicché, deve esserci qualcos'altro nei corpi, dalla cui modificazione risultino impulso e impeto, proprio come dalla modificazione dell'estensione risultano le figure. Per monade intendo una sostanza davvero unitaria, che cioè non sia un aggregato di altre sostanze¹³.

Per questa ragione, si può concludere che

se non esistessero affatto anime, o qualcosa di analogo ad esse, allora non esisterebbe nessun Io, né monadi, né unità reali, e tanto meno esisterebbero moltitudini esistenziali, o piuttosto, tutto nei corpi non sarebbe che apparenza¹⁴.

L'organizzazione che è alla base della coesione di un aggregato di più parti di materia non è sufficiente, di per sé, a render conto anche del principio intrinseco di distinzione dell'animale organizzato. «E se nei cor-

¹⁰ Più in particolare, dal momento che non può essere intesa come un mero fenomeno, la "configurazione" sia artificiale sia naturale delle parti è una "semisostanza".

¹¹ Cfr. G.W. Leibniz, *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione tra l'anima e il corpo*, § 11, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, UTET, Torino 1988, I.

¹² G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., II, XXVII, p. 208. La sostanza corporea è "composta": non si risolve in un aggregato meccanico di parti materiali, privo di un principio semplice unificante, non rappresentabile, ma del tutto immanente alla complessità organica con la quale si identifica immediatamente. La sostanza composta è un *ens plenum* indipendente dagli organismi che lo compongono: è il punto di convergenza della materia prima (principio di resistenza) con la forma sostanziale (principio di impeto) [cfr. Id., lettera a B. Des Bosses, 19 agosto 1715, in GP, II, pp. 502-506]. In virtù della forma sostanziale, un corpo non riceve, in seguito a un urto, una nuova forma, ma subisce una modificazione della propria. La sostanza composta è ingenerata e indistruttibile: soltanto le modificazioni e, pertanto, i meri aggregati nascono e periscono.

¹³ G.W. Leibniz, lettera a J. Bernoulli, 7 giugno 1698, in Id., *Mathematische Schriften*, a cura di C. I. Gerhardt, Berlin-Halle 1849-1863, III, pp. 499-500 [di seguito GM, seguito dal numero del volume]; (traduzione mia).

¹⁴ G.W. Leibniz, lettera a J. Bernoulli, s. d., GM, III, pp. 536-537 (traduzione mia).

pi non vi fosse altro principio di identità di quello che abbiamo detto, un corpo non potrebbe sussistere più di un istante»¹⁵.

4. *L'invenzione della coscienza*

Lo studio del processo di definizione della “coscienza” nel contesto del pensiero filosofico moderno è un tema particolarmente suggestivo per lo storico della filosofia, dal momento che richiede la convergenza di diverse prospettive di indagine in un quadro unitario. Come ha riconosciuto Balibar¹⁶, un passo decisivo per l’“invenzione” del concetto moderno di coscienza è stato compiuto senza dubbio da Pierre Coste, traduttore dell’*Essay on Human Understanding* di John Locke, il quale decise di rendere *consciousness* [neologismo desunto da *The True Intellectual System of Universe* (1678) di Rulph Cudworth] con *con-science*, vale a dire con un mero espediente semantico¹⁷. La soluzione di Coste non convinse Leibniz: nei *Nouveaux Essais con-science* è sostituita da un altro neologismo, *consciosité* (con la variante di *conscienciosité*), che non sarebbe stato recepito dal lessico filosofico francese. Associata al registro dell’*apperception*, percezione percepita, la coscienza è la ragione interiore dell’identità morale dell’individualità: «l’anima intelligente, conoscendo ciò che essa è e potendo dire Io [...] rimane moralmente la stessa, costituendo la medesima persona»¹⁸. L’anima non conserva soltanto l’identità fisica e reale, ovvero il *sé*, ma anche l’identità morale, che è indizio attendibile di immortalità nella misura in cui comporta la facoltà di apprendere le ricompense o le pene che Dio le ha riservato. L’immortalità è la preservazione della personalità¹⁹. L’identità coscienziale presuppone l’identità fisica e reale «ad ogni

¹⁵ G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, § 12, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, UTET, Torino 1988, I.

¹⁶ Cfr. J. Locke, *Identité et différence. L’invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, Seuil 1998.

¹⁷ La traduzione di *consciousness* è problematica per principio, dal momento che lascia emergere difficoltà di terminologia filosofica, che sono il segno di elaborazioni concettuali che non erano ancora del tutto giunte a maturazione. Nella sua traduzione dell’*Essay* di Locke in tedesco, Christian Wolff ha coniato il termine *Bewusstsein*, rinunciando così a *Gewissen* che sta a significare piuttosto la “coscienza morale” (resa da Coste in francese con *conscience*, senza trattino). Più in particolare, è soltanto mediante parafrasi che si può rendere in modo soddisfacente *consciousness* in francese (cfr. D. Diderot-J. D’Alembert, *L’Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751), Readex Microprint Corporation, New York 1969, III, p. 902).

¹⁸ G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., § XXXIV.

¹⁹ «Quando si dice che l’anima dell’uomo è immortale, si vuol dire che sussiste ciò che costituisce l’identità della persona, la quale conserva le proprie qualità morali conservando

passaggio prossimo accompagnato da riflessione o da sentimento dell'io»²⁰ e pertanto esige il ricordo. Spetta alla coscienza il compito di compensare i limiti della memoria, assicurando così la continuità psichica dell'individualità fra due stati esistenziali distanziati nel tempo²¹. Le dottrine che danno credito alla metempsicosi mettono in discussione la possibilità che l'anima trasmigrata in un nuovo corpo continui ad appercepire i contenuti esistenziali relativi all'esistenza pregressa e, così, rinunciano al principio di individuazione.

5. *Soggetti narrativi*

Le individualità sono iscritte in convergenze "letterarie" in virtù del principio di compostibilità (o di negazione delle impossibilità), che – nel continuo richiamarsi, tipicamente leibniziano, dei diversi principi²² – disinnescava ogni potenzialità aleatoria. L'individuo individuato come unione prestabilita di un'anima e di un corpo, è "storico" nella misura in cui sa di appartenere alla serie di eventi che, al di là di infinite variabili, si è rivelata degna della scelta divina, premessa alla sua attualizzazione. Le infinite serie narrative compongono la galleria dei mondi possibili. «Soltanto quando qualcosa è identificata fra serie divergenti, fra mondi incompossibili, un oggetto = x appare [...] dando così al mondo un nuovo valore di fronte al nuovo valore del soggetto che si fonda»²³. Quella x

la coscienza o sentimento riflessivo interno di ciò che essa è: cosa questa che la rende capace di castigo e ricompensa. Ma tale conservazione della personalità non avviene nell'anima delle bestie: e per questo io preferisco dire che esse sono indistruttibili, piuttosto che chiamarle immortali» (G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005, I, § 89, p. 333).

²⁰ G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., II, XXVII, p. 225.

²¹ Una sostanza immateriale non può essere in alcun modo spogliata delle percezioni concernenti il proprio vissuto. I sentimenti delle esperienze passate e i presentimenti di quanto potrebbe accadere sedimentano sul fondo chiaroscuro dell'anima, e spesso si risolvono in un turbinio di piccole percezioni che non possono essere appercepite. Nel caso in cui il legame medio della coscienza venisse alterato da un'amnesia patologica, la rimozione del ricordo potrebbe essere compensata dal ricorso alle testimonianze. Le testimonianze ingannevoli non compromettono la certezza morale della verità. Qualora la coscienza non s'accordasse con le testimonianze, sarebbe opportuno sospendere il giudizio. Risulta evidente, dunque, che la coscienza non può essere assunta come la *condicio sine qua non* per l'individuazione dell'individualità.

²² Cfr. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva*, Emecé Editores, Buenos Aires 1958.

²³ G. Deleuze, *La logica del senso*, trad. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005³, p. 105. Per richiamare una brillante intuizione di Saul Kripke, gli «oggetti intermondani»

identificata fra serie alternative è un “segno ambiguo”, una variabile comune a tutti i mondi possibili: si tratta di un “individuo vago” dotato di un insieme esiguo di predicati primitivi. Per questa ragione, i mondi incompossibili possono essere intesi come le differenti versioni di un’unica struttura narrativa²⁴. Spinoza “vago” si declina in infinite caratterizzazioni possibili, ognuna delle quali dà luogo a un mondo corrispettivo: in un mondo Spinoza è un signore di campagna, in un altro un mendicante cieco, in un altro ancora un rabbino, e così via. L’individuazione presuppone il discernimento dei “caratteri”. Si individua per caratteri:

Item tot posse esse substantias singulares quot sunt diversæ combinationes omnium attributorum compatibilium. Et hinc patet principium individuationis, de quo irritæ habentur multorum Scholasticorum concertationes. Titius est robustus, doctus, pulcher, quinquagenarius, sentiens, rationalis, etc²⁵.

Questo mondo è avviluppato, in quanto “evento”, in ogni individualità come un “fondo”. A variare sono i predicati esistenziali (vale a dire le “maniere d’essere”) delle singolarità, perché il fondo resta comunque il medesimo. In relazione all’indifferenza dell’evento rispetto all’onnipotenza divina, «non ci sarebbe stata contraddizione nell’ipotesi che Spinoza fosse morto a Leida e non all’Aja»²⁶. Ma, tenendo conto della somma saggezza che sa calcolare quel che è meglio, Spinoza non avrebbe potuto non morire all’Aja, a causa del legame di quell’evento – un decesso che non ha dato seguito a una veglia di giaculatorie – «con la serie intera dell’universo, che ha meritato di esser preferita»²⁷. Basterebbe la variazione di un solo carattere nella biografia di Spinoza, per accreditare qualche ragione a quanti sostengono che Dio avrebbe potuto costruire un mondo migliore. Le ipotesi controfattuali concernenti i predicati individuali implicano il sacrificio del mondo. Nella migliore serie possibile, Spinoza è un ebreo bandito dalla comunità ebraica di Amsterdam, un fabbricatore solitario di lenti, un frequentatore di pensioni ammobiliate, l’esegeta del *Tractatus theologico-politicus*, un simpatizzante della fazione repubblicana dei fratelli De Witt, e così via procedendo alla composizione dell’insieme

sono sempre, sul piano linguistico, «designatori rigidi». (S. Kripke, *Nome e necessità*, trad. di M. Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino 2003³, p. 58)

²⁴ La specificazione ontologica dei caratteri predicativi rende possibile, dunque, infinite narrazioni come altrettante possibilità di sviluppo di una stessa storia universale (virtualmente) “incompiuta”.

²⁵ G.W. Leibniz, *Definitiones: Aliquid, Nihil*, in A, IV, 4, pp. 306-307.

²⁶ G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, cit., II, § 174, p. 501.

²⁷ *Ibidem*.

dei predicati sintetici della sua “nozione completa”. Nella nozione perfetta di ogni sostanza individuale sono contenuti tutti i predicati, sia quelli necessari sia quelli contingenti, passati, presenti e futuri (*prædicatum inest subjecto*)²⁸. All’origine di questo mondo v’è il gioco combinatorio di Dio, ispirato da una sapienza estetica: fra infinite soluzioni alternative Dio ha scelto e poi creato il mondo che gli piace, in quanto valorizza nel modo più pieno il principio di compostibilità. Se il gioco creativo che “inventa” la letteratura tende a far lievitare tutti i possibili nel medesimo intreccio, senza discriminazioni disgiuntive, il gioco divino, regolato da un’economia della convenienza, è il calcolo autentico della felicità e del bene comune. In definitiva, la differenza risiede nell’uso “esclusivo” e “totalizzante” della disgiunzione. Se Dio agisse secondo la necessità metafisica, condurrebbe all’esistenza o *tutti* i possibili o *nessuno*: nel primo caso verrebbe meno il principio che nega l’impossibilità, in quanto è evidente che «non tutti i possibili sono compatibili fra loro in uno stesso universo [...], non tutti possono essere prodotti»²⁹, mentre la seconda ipotesi è assurda per principio. Il Dio leibniziano non è soltanto l’Architetto, l’Orologiaio o il Monarca, ma anche il Romanziere³⁰. La storia universale è un *locus theologicus*, la narrazione della continua approssimazione dell’esistente al bene comune. Per questa ragione, i romanzi possono essere intesi come una rappresentazione in compendio dell’ordine universale.

6. *Il limite intrinseco*

«Un’anima può leggere in se stessa solo ciò che vi è rappresentato distintamente; l’anima non potrebbe dispiegare in un sol tratto tutte le sue pieghe, perché esse vanno all’infinito»³¹. Le anime emergono per via di diversi gradi di distinzione: sono diversificate anche dalla specificità della loro prospettiva scenografica, dal momento che proprio la natura rappresentativa definisce la “costituzione originaria”, vale a dire il “carattere in-

²⁸ «Si può dire che, in ogni momento, si trovano nell’anima di Alessandro Magno le tracce di tutto ciò che gli è accaduto e i segni di tutto ciò che gli accadrà, nonché le tracce di tutto ciò che accade nell’universo, sebbene appartenga soltanto a Dio il riconoscerle tutte» (G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., § 8).

²⁹ G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, cit., § 201, p. 547.

³⁰ Cfr. G.W. Leibniz, lettera ad A. Ulrich, 26 aprile 1713, in Id., *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen*, a cura di von Doebner e di E. Bodemann, Hannover 1888, pp. 233-234.

³¹ G.W. Leibniz, *Monadologia*, cit., III, § 61; *Principi razionali della natura e della grazia*, in Id., *Monadologia*, cit., § 13.

dividuale” dell’individualità³². Se l’anima avesse soltanto pensieri distinti sarebbe il tabernacolo di una divinità. Il riconoscimento di discriminazioni qualitative è un effetto del principio di identità degli indiscernibili: è del tutto evidente, infatti, che «se ciascuna sostanza, presa separatamente, fosse perfetta, sarebbero tutte simili»³³. È pertanto l’ordine generale a richiedere la gerarchia delle creature³⁴. La limitazione della creatura è più profonda delle distinzioni percettive. L’individuo include in sé, su un fondo più oscuro che distinto, non solo tutti i suoi predicati esistenziali, ma anche la serie degli eventi del mondo: dal momento che può intendere soltanto una minima parte dei propri contenuti, non può conseguire in alcun modo la conoscenza chiara del principio di individuazione, che è prerogativa esclusiva di Dio e, al limite, degli spiriti razionali più distinti³⁵. La compilazione di una biografia esaustiva di un certo personaggio si rivela, pertanto, una pretesa vana, poiché soltanto Dio può avere una piena conoscenza di ogni particolare di quella determinata esistenza. Per questa ragione, la storia universale del mondo sembra eccedere inesorabilmente le metodologie della ricerca storica.

³² Cfr. G.W. Leibniz, *Nuovo sistema*, cit., § 14.

³³ G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, cit., II, § 200, p. 547.

³⁴ *Ivi*, II, § 121, p. 389.

³⁵ «Vi sono sempre spiriti creati che conoscono o possono conoscere come stanno in realtà le cose» (G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, cit., II, XXVII, § 29, p. 223), poiché sanno considerare i rapporti relazionali e le ragioni intrinseche.

di *Gaspare Polizzi*

Abstract

The essay *Giacomo Leopardi: “chemical philosophy” and the Risorgimento* investigates the intimate relationship of Leopardi with chemistry. I divide my presentation into three parts: the first recalls some features of the chemical formations of Leopardi, the second will focus on mature reflection of Leopardi and the third will present the “elective affinities” of Leopardi with “chemical friends”, who were also involved in the spirits of the Risorgimento.

Keywords: Leopardi, Chemical Philosophy, Stratonism, Patriotism, Risorgimento

In occasione dell’anno mondiale della chimica e del 150° dell’Unità d’Italia mi pare opportuno riflettere sul ruolo assunto dalla chimica nella determinazione di una cultura nazionale moderna in Italia. Ricordo con Alessandro Volpi che la chimica era divenuta nel primo Ottocento «un paradigma generale piuttosto che una specificità settoriale»¹.

Giacomo Leopardi interpreta in modo del tutto originale tale ruolo culturale della chimica, non soltanto mostrando un interesse attestato fin dai primi studi giovanili, ma ponendo alcuni tasselli di una filosofia chimico-fisica che confluirà nella più complessa e matura filosofia della natura e trasparirà fino alle ultime composizioni poetiche e letterarie. Concetti come quelli di «ragione analitica», «sostanza semplice», «trasformazione» e la visione de «li continui rivolgimenti della materia» (*Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*) sono aspetti tanto centrali nella filosofia leopardiana della natura, quanto tipici della “filosofia chimica”, quale viene a delinearsi anche in Italia dopo la svolta prodotta da Lavoisier, che il giovane Leopardi studia e comprende fin dagli anni delle *Disertazioni filosofiche* (1811-12). Alla lettura dei volumi chimici presenti nella Biblioteca paterna Leopardi aggiungerà nella maturità la frequentazione di chimici che svolsero un ruolo pubblico e politico nel Risorgimento italiano e che

¹ A. Volpi, *La «filosofia della chimica». Un mito scienista nella Toscana di inizio Ottocento*, Olschki, Firenze 1998, p. 7.

ebbero un peso non soltanto nel suo pensiero, ma anche nella sua vita affettiva: Domenico Paoli, Francesco Orioli e Gaetano Cioni.

Per rendere adeguatamente conto dell'intimo rapporto di Leopardi con la chimica divido questo mio intervento in tre parti: la prima richiamerà sommariamente qualche tratto della formazione chimica leopardiana, la seconda si soffermerà sulla riflessione matura di Leopardi e la terza presenterà le "affinità elettive" di Leopardi con gli "amici chimici", che furono anche partecipi dello spirito del Risorgimento.

1. *La formazione chimica leopardiana*

La disposizione del giovane Leopardi verso la chimica fu resa possibile dalla fornitissima biblioteca di Monaldo, che offriva un ottimo repertorio di libri e riviste di argomento chimico. Se si passano in rassegna anche soltanto i volumi espressamente dedicati alla chimica presenti nella Biblioteca di Casa Leopardi ne risulta una scelta di testi aggiornati, uniti a manuali e a opere ormai classiche. Sono presenti, tra gli altri, la prima edizione italiana del *Trattato elementare di Chimica* (1791) di Lavoisier, la seconda edizione veneta degli *Elementi di fisica sperimentale* (1796) di Giuseppe Saverio Poli e Vincenzo Dandolo, la prima edizione degli *Elementi di chimica* (1795-98) di Luigi Valentino Brugnatelli, la *Chimica applicata alle arti* (1820) di Jean-Antoine Claude Chaptal, il *Corso di chimica* (1700) di Nicolas Lémery, la *Chimica sperimentale e ragionata* (1781) di Antoine Baumé, il *Corso di chimica secondo i principii di Newton e di Sthall* (1750), nonché gli «Annali di Chimica o sia raccolta di memorie, che riguardano la Chimica e le arti, che ne dipendono dei celebri de Morveau, Lavoisier, Monge, Berthollet, de Fourcroy, Dietrich, Hassenfrats, Adet, etc» (1799). Da segnalare inoltre la presenza della fortunata opera divulgativa di Giuseppe Compagnoni *Chimica per le donne* (1805, corrispettivo per la chimica del *Newtonianismo per le dame* di Francesco Algarotti).

Le *Dissertazioni filosofiche* offrono il migliore saggio delle letture chimiche del tredicenne Giacomo. È necessario almeno richiamare le dissertazioni *Sopra l'attrazione*, *Sopra l'estensione*, *Sopra l'idrodinamica*, *Sopra i fluidi elastici*, *Sopra la luce* e *Sopra l'elettricismo*, che testimoniano l'acquisizione di un sapere chimico non superficiale, collocato nel quadro di un deciso distacco dalle concezioni metafisiche di una natura aristotelicamente 'sostanziale' e di una piena e convinta adesione al sistema fisico newtoniano.

Il sapere chimico di Leopardi si dispiega esemplarmente nella dissertazione *Sopra l'estensione*, che discute le dispute ancor vive sull'esistenza del

vuoto e i problemi connessi alle dimensioni, alla penetrabilità, alla divisibilità e alla figurabilità della materia. A proposito della divisibilità, Leopardi introduce una visione molecolare dei corpi («Ciascun corpo è formato di particelle, e di molecole unite insieme per mezzo dell'affinità di aggregazione, di cui sono dotate»)², che non esclude il concetto 'geometrico' di divisibilità all'infinito. Richiamando un'argomentazione proposta in uno dei principali manuali di riferimento – i ricordati *Elementi di Fisica sperimentale* di Poli e Dandolo –, che avrà un ruolo determinante per la fissazione della cultura chimica leopardiana, il giovane Leopardi discute sulla divisibilità indefinita dei corpi, seguendo la propria curiosità descrittiva e sperimentale. In questo contesto va sottolineato il ruolo di una nota di Dandolo, riportata da Leopardi e intesa così integralmente da individuare il ruolo ossidante dell'ossigeno, in piena sintonia con la teoria di Lavoisier. Inutile ricordare che a questa data (1811) sono davvero pochi i chimici italiani che accettano integralmente la nuova nomenclatura lavoisieriana. Peraltro, l'attenzione di Leopardi si addensa sulla chimica dei fluidi dimostrando sensibilità per l'indagine sulle 'arie', sull'acqua e sui processi di ossidazione, ambiti cruciali della nuova chimica.

La presenza della chimica nelle *Dissertazioni* testimonia l'interesse del giovane Leopardi per la svolta teorica e terminologica promossa da Lavoisier, prontamente recepita nel suo rilievo linguistico e metodologico, non circoscritto soltanto alla chimica, e per il rapporto tra scienza e tecnologia, ben evidente nella ricerca di un costante abbinamento tra presentazioni teoriche e descrizioni di esperimenti e di strumenti. Si tratta di indicatori sicuri di una maturazione di pensiero che sfocerà in una riflessione linguistica e metodologica di largo peso nella poetica e nella filosofia leopardiana, esemplificabile nella nota distinzione fra termini (scientifici) e parole (poetiche).

2. La filosofia chimica di Leopardi

Se ci si allontana dalle *Dissertazioni* e si tralascia – per una scelta obbligata – il non ancora edito *Compendio di storia naturale* (1812), i riferimenti alla nuova chimica tornano a essere significativi in alcune pagine dello *Zibaldone*³.

² G. Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di T. Crivelli, Antenore, Padova 1995, p. 163. Per un quadro complessivo mi permetto di rinviare al mio «...per le forze eterne della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, FrancoAngeli, Milano 2008.

³ Riporto come d'uso la sigla *Zib* seguita dal numero della pagina autografa e, ove presente, dalla data. L'edizione di riferimento è G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, voll. 3, Garzanti, Milano 1991.

Innanzitutto va segnalato l'ambito di riflessione logico-linguistica. I pensieri relativi a combinazioni e strutture linguistiche fanno leva anche sulla ricognizione dei composti operata dalla nuova chimica e di conseguenza sulla sua riforma della nomenclatura. Leopardi aveva colto con sicurezza nelle letture di riferimento delle *Dissertazioni*, e soprattutto nell'opera di Dandolo, la rilevanza del tema della riforma della nomenclatura chimica proposta dalla *côterie* di Lavoisier, che tocca un aspetto centrale della riflessione illuministica sul linguaggio – sviluppato tra gli altri da Pierre-Louis Moreau de Maupertuis e da Etienne Bonnot de Condillac –, ovvero quello dell'arbitrarietà del segno linguistico unita al carattere puramente analitico e razionale delle lingue moderne. Per Condillac l'arte di ragionare diviene un aspetto della comunicazione linguistica il cui significato più profondo risiede nella corporeità umana. Su questa base si muove Lavoisier, il quale riteneva la scienza una 'lingua' atta alla comprensione oggettiva dei fenomeni e si proponeva di costruire una lingua della nuova chimica per facilitarne le operazioni sperimentali e mentali, secondo coerenti procedure argomentative sostenute da continue prove sperimentali. In questo quadro – rafforzato in modo rilevante dalla lettura degli *Elementi d'Ideologia* di Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy nell'edizione curata da Compagnoni (1817) – si inserisce quello che diverrà un nucleo forte della sua teoria estetica e linguistica: la distinzione fra «parole», vaghe ed espressive, e «termini», univoci e rigorosi, quale è attestata nello *Zibaldone*. Proprio discutendo intorno al ruolo dei «termini», segni linguistici che esprimono una simbolizzazione analitica, Leopardi riconosce il necessario legame fra argomentazione razionale e scientifica, e precisione terminologica. Si tratta del pensiero del 30 aprile 1820 (*Zib* 109-111) in cui viene operata la distinzione tra «termini» e «parole».

Sul problema della metodologia della conoscenza scientifica appare importante e complessivo il lungo scritto del 26 giugno 1821 (*Zib* 1213-1229), che richiama in causa il ruolo del linguaggio nella conoscenza della natura. Le potenzialità di astrazione e di conoscenza razionale della lingua della scienza vengono esemplificate con un espresso riferimento alla nuova terminologia chimica introdotta da Lavoisier. In queste pagine dello *Zibaldone* da un lato emerge la sicura e convinta percezione che il valore della nuova chimica risieda nell'introduzione della nuova nomenclatura, dall'altro l'adesione a una visione 'linguistica' (direi quasi kuhniiana) del razionalismo scientifico, secondo la quale il mutamento di paradigmi linguistici delle scienze comporta di per sé un profondo rinnovamento teorico.

Il richiamo al sapere chimico trova spazio in un altro ordine di riflessioni, relativo alla storia delle scoperte e al loro carattere sostanzialmente

casuale, favorito anche dalla lettura da un noto libro di Louis Dutens sulle origini antiche delle scoperte moderne⁴; si tratta di un'opera molto seguita da Leopardi nella sua riflessione relativa alla *querelle des anciens et des modernes*, che contiene anche alcuni elementi di confronto tra la chimica degli antichi e quella dei moderni, che sicuramente Leopardi tenne presenti. Fra il marzo 1821 e l'agosto 1822 viene ribadito ben cinque volte che le invenzioni e le scoperte dell'umanità sono frutto del caso. Tale interpretazione generale dello sviluppo storico della scienza e della tecnica mette anche in discussione il valore dello sviluppo razionale della chimica moderna: la nuova chimica non sarebbe nata senza l'emergere di singole scoperte casuali e parallelamente nell'antichità si sono conseguite importanti scoperte pur senza le adeguate cognizioni razionali (cfr. *Zib* 2605-2606/10 agosto 1822).

Secondo Leopardi, la rigorizzazione dei principi cognitivi della nuova chimica, correttamente valutata come il suo principale carattere distintivo, non ha condotto a nuove e significative scoperte, confrontabili con le grandi scoperte dell'antichità (come la scoperta della polvere fulminante non è confrontabile con quella della polvere da sparo); naturalmente tale affermazione sarebbe uscita ridimensionata dopo l'esplosione di scoperte e applicazioni chimiche prodottasi nel secondo Ottocento.

Ma il luogo privilegiato della "filosofia chimica" leopardiana si trova nelle *Operette morali*⁵ ed è racchiuso nel denso "saggio di filosofia naturale" costituito dal *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* (autunno 1825). Qui Leopardi richiama l'esistenza di «una o più forze proprie» della «materia in universale», che si possono «congetturare ed anco denominare dai loro effetti, ma non conoscere in se»; tali forze possono poi essere da noi distinte «con diversi nomi», ma risultare in realtà una stessa e medesima forza, la «forza della materia», che «muovendola» «ed agitandola di continuo, forma di essa materia innumerabili creature, cioè le modifica in variatissime guise». Nel nostro mondo «la distruzione è compensata continuamente dalla produzione» e tale continua formazione e distruzione delle «creature» è segno dell'incessante forza della natura, dei «continui rivolgimenti della materia», che producono e distruggono «infiniti mondi nello spazio infinito dell'eternità». Tale universale dinamismo cosmico possiede più di un'assonanza con le filosofie chimiche che sostenevano la convergenza delle forze chimiche, elettriche e magnetiche, che, unite alla

⁴ L. Dutens, *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes*, 2 voll., Veuye Duchesne, Paris 1766.

⁵ L'edizione di riferimento è G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Newton Compton, Roma 1997.

più consolidata forza di attrazione universale, venivano variamente intese come aspetti di una medesima forza che muove tutti gli esseri naturali, organici e non. L'esempio migliore di tale "filosofia chimica" è quello fornito da Domenico Paoli nelle *Ricerche sul moto molecolare dei solidi*⁶, riconosciute come una possibile fonte del *Frammento*. Al di là dell'attendibilità specifica dell'ipotesi rimane sicuro un richiamo solido e meditato alla "filosofia chimica", che costituisce una delle radici più profonde del materialismo 'stratonico' leopardiano, nel segno di una continuità di interessi che dagli esercizi di studio delle *Dissertazioni* giovanili si consolida con la lettura di saggi chimici innovativi e con la frequentazione diretta di chimici che uniscono all'aggiornamento disciplinare una buona dose di conoscenze filosofiche, una non episodica vocazione letteraria e un impegno evidente per l'emancipazione politica italiana.

3. Le "affinità elettive" di Leopardi con gli "amici chimici" e la diffusione dello spirito risorgimentale

Alle letture e alle meditazioni zibaldoniche sulla chimica Leopardi ha unito rapporti diretti con tre chimici – Domenico Paoli, Francesco Orioli e Gaetano Cioni – che divennero suoi amici, anche fraterni.

Il fisico e medico conte Domenico Paoli (Pesaro, 1783-1853), conterraneo di Leopardi e amico di famiglia, ebbe legami stretti e amichevoli con Leopardi, che a partire dal 1827 favorì i contatti dell'amico con l'ambiente accademico pisano e con il circolo fiorentino del "Gabinetto Scientifico-Letterario" di Giovan Pietro Vieusseux, nel giornale del quale (*l'Antologia*) Paoli pubblicherà varie note. Prima della conoscenza diretta di Paoli Leopardi lesse la sua opera più conosciuta, le ricordate *Ricerche sul moto molecolare dei solidi*, che fornivano una sintesi fisico-chimica delle scienze naturali a partire dalla centralità del movimento, proprio non soltanto degli esseri viventi, ma analogicamente rintracciabile anche nelle trasmutazioni chimiche dei minerali. Il fine dell'opera di Paoli è quello di connettere intrinsecamente, nel quadro di un dinamismo universale, l'attrazione planetaria con l'affinità chimica, estesa ai fenomeni organici.

Paoli fu amico anche con due cugini di Leopardi, i fratelli Giuseppe e Terenzio Mamiani della Rovere, il primo fu un noto geologo, il secondo non va ricordato soltanto come il teorico delle «*magnifiche sorti e progressive*», irriso da Leopardi nel verso 51 della *Ginestra*, ma anche come un protagonista della vita politica italiana: Terenzio Mamiani partecipò ai moti del 1831 a Bologna e ad Ancona, ricoprendo la carica di Ministro

⁶ D. Paoli, *Ricerche sul moto molecolare dei solidi*, Annesio Nobili, Pesaro 1825.

dell'Interno del Governo provvisorio delle Province Unite Italiane, all'Assemblea delle quali Giacomo era stato nominato deputato del comune di Recanati, senza tuttavia accettare (come ha ricordato per primo Giosué Carducci)⁷. Mamiani proseguì l'iniziativa politica liberale fondando a Torino con Vincenzo Gioberti la Società Nazionale per la Confederazione Italiana e divenendo deputato del Parlamento subalpino per quattro legislature successive, Ministro dell'Istruzione nel terzo governo Cavour (gennaio 1860-marzo 1861) e vicepresidente del Senato del Regno d'Italia.

Accanto a Paoli va collocato per "affinità elettiva" il 'bolognese' Francesco Orioli (Vallerano, Viterbo, 1783 – Roma, 1856). Richiamato con stima nel libro di Paoli, Orioli ottiene presto la cattedra di Fisica generale e particolare nella Facoltà di filosofia di Bologna (1815). La conoscenza reciproca con Leopardi ha una prima radice nella comune cultura umanistica, sempre presente – va rimarcato – nei profili intellettuali degli scienziati italiani di inizio Ottocento: entrambi pubblicano due note in latino, relative all'edizione di Angelo Mai del *De Republica* di Cicerone, nelle pagine immediatamente successive della stessa rivista. Un'altra concomitanza che avvicina Orioli a Leopardi è la comparsa sullo stesso volume del «Bollettino universale di scienze lettere ed arti» del 1825 della recensione alle *Canzoni* del 1824 (attribuita allo stesso Orioli) e di un breve scritto intitolato *Scoperta graziosa ed interessante del Prof. F. Orioli* che descrive un fenomeno elettrolitico.

Grazie a Giacomo Tommasini, amico intimo di Leopardi, Orioli viene presentato a Vieuusseux, collabora con l'«Antologia» e diviene socio corrispondente dell'Accademia dei Georgofili. Orioli si muove da specialista sia nell'archeologia (con una predilezione per l'etruscologia, apprezzata da Leopardi), sia nelle scienze naturali. Oltre agli scritti archeologici, nella Biblioteca Leopardi è presente l'opuscolo *De' paragrindini metallici* (Marsigli, Bologna 1826), che testimonia di un interesse per la nuova tecnologia recepito con una citazione indiretta da Leopardi nell'operetta *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi*.

La brillante carriera di Orioli verrà interrotta dall'attiva partecipazione ai moti del 1831. Orioli partecipò agli studenti dell'Università di Bologna i suoi sentimenti liberali e riformistici e nei moti del 1831 fu chiamato a far parte del Governo Provvisorio bolognese. Nel più esteso Governo delle Province Unite fu collega di Mamiani, rivestendo la carica di Ministro

⁷ G. Carducci, *Giacomo Leopardi deputato* (16 novembre 1896), in *Prose di Giosué Carducci MDCCCLIX-MCMIII*, Zanichelli, Bologna 1906² (1904), pp. 1326-1344.

per l'Istruzione pubblica e preparando quell'assemblea dei delegati delle Province Unite Italiane che si sarebbe dovuta tenere a Bologna e alla quale – come ho ricordato – era stato eletto anche Leopardi. Ma l'Assemblea non si riunì mai e la rivolta ebbe un epilogo tragico. Dopo la capitolazione, sottoscritta il 26 marzo 1831, Orioli si imbarcò sul brigantino Isotta alla volta di Marsiglia, ma venne bloccato da due golette austriache al comando di Francesco Bandiera (il padre dei due noti fratelli patrioti). Dopo alcuni mesi di carcere a Venezia iniziò per Orioli un lungo esilio (1831-1846), prima a Parigi poi a Londra e infine a Corfù. Lo stesso Orioli scriverà il primo resoconto dei moti bolognesi del 1831 nel saggio *Révolution d'Italie en 1831*, pubblicato in cinque articoli nel 1835-1836 sulla rivista politico-culturale «Le Polonais. Journal des Interets de l'Europe», che raccoglieva gli scritti di chi lottava per un risorgimento dei popoli europei oppressi dai governi della Santa Alleanza⁸. L'esilio politico apre un altro denso periodo nella vita di Orioli. A Parigi frequentò il salotto di Cristina Trivulzio, principessa di Belgioioso, così importante nell'attività risorgimentale, ed entrò in contatto con scienziati e uomini di cultura europei. Ma fu soprattutto significativo il periodo trascorso a Corfù, dove risiedeva un'attiva comunità italiana e dove si inserì insegnando Fisica sperimentale e divenendo direttore del Collegio Jonio. Mantenne contatti con numerose personalità italiane ed europee, intraprese viaggi di studio a Malta, in Francia, e in altre isole dell'Egeo, allestì un laboratorio per esperimenti di chimica, fisica e biologia. Grazie a un ricco archivio personale scrisse molti articoli per riviste italiane e francesi. Dal 1839 ottenne speciali lasciapassare per partecipare ai primi congressi degli scienziati italiani, il cui ruolo per la formazione dell'unità culturale nazionale e il cui spirito risorgimentale sono ben noti, presentando in quelle sedi lavori su temi di meteorologia, geologia e tecnica e presiedendo al congresso di Milano del 1844 la sezione di fisica-matematica⁹. Quando Giovanni Mastai

⁸ Gli articoli apparvero nel Tomo V (2° sem. 1835) alle pp. 28-38, 114-127 e 296-309 e nel Tomo VI (1° sem. 1836) alle pp. 25-39 e 264-284 e sono riproposti nel volume di Franco Manaresi *Francesco Orioli e la rivoluzione del 1831*, Analisi, Bologna 1990. La rivista «Le Polonais», diretta da un anonimo membro del parlamento polacco in esilio, iniziò le pubblicazioni nel luglio del 1833 con periodicità mensile fino al 1836 e fu conosciuta da Giuseppe Mazzini e da Niccolò Tommaseo, che vi collaborò. Per l'opera di Orioli rinvio al mio *Alla ricerca dello «specioso» e dell'«insolito». Francesco Orioli e Giacomo Leopardi*, «Lettere Italiane», LX/3 (2008), pp. 394-419.

⁹ I congressi preunitari degli scienziati italiani furono nove: Pisa, 1839; Torino, 1840; Firenze, 1841; Padova, 1842; Lucca, 1843; Milano, 1844; Napoli, 1845; Genova, 1846; Venezia, 1847. Sul loro ruolo culturale, scientifico e politico cfr. G. Pancaldi, a cura di, *I congressi degli scienziati italiani nell'età del positivismo*, CLUEB, Bologna 1983 e, per il

Ferretti divenne papa col nome di Pio IX, Orioli poté rimpatriare grazie all'«Editto del Perdono» del 17 luglio 1846. Nel 1847 si stabilì a Roma, dove gli venne affidata la cattedra di Storia e Archeologia all'Università della Sapienza e riprese l'attività politica, che lo portò per due volte al parlamento romano come deputato di Viterbo. Si dimise dopo la svolta politica successiva all'uccisione di Pellegrino Rossi (15 novembre 1848), estraniandosi dalla politica attiva fino al 1849, quando, orientato su posizioni sempre più marcatamente filo-papaline e anti-liberali, accettò la nomina a Consultore di Stato propostagli da Pio IX ed entrò così nel Consiglio di Stato vaticano, organo incaricato, sotto la direzione del Governo, di redigere i progetti di legge, i regolamenti di amministrazione pubblica e di dare pareri in materia governativa.

Almeno uno scritto chimico lega direttamente Orioli, Paoli e Leopardi: si tratta del breve articolo *Sopra la composizione Chimica de' principali materiali immediati del regno organico* («Raccogliatore Medico» di Bologna, 1828-29) apprezzato da Paoli nel Capitolo XV della seconda edizione delle *Ricerche sul moto molecolare dei solidi* (Stamperia Granducale, Firenze 1840), nel quadro della «dottrina delle proposizioni determinate», ovvero della nuova chimica lavoisieriana. Nell'ultima parte dello scritto va segnalato il tentativo di descrivere la fisiologia vegetale dei composti organici sulla base della chimica atomica lavoisieriana.

Il più intimo amico chimico di Leopardi, affezionato compagno del periodo più bello della vita del poeta, quello pisano, fu Gaetano Cioni (Firenze, 1760 – 1851). «Il Dottor Cioni» è inserito nel mondo sociale e accademico: ha frequentato il collegio Medico-Fisico dell'Università di Pisa, nel quale è stato per un breve periodo (nel 1801) docente di Fisica sperimentale. Allontanato perché filo-francese dall'Università pisana dopo il ritorno dei Lorena nel Granducato, Cioni si trasferisce a Pistoia lavorando in una ferriera; a Pistoia realizza esperimenti di ottica e di chimica industriale e collabora all'Accademia pistoiese di Scienze e Lettere. Cioni conobbe Leopardi al 'Gabinetto' di Vieusseux, del quale fu fino alla morte amico intimo e consigliere (collaborando attivamente all'«Antologia»), condusse con sé a Pisa il poeta nel novembre 1827 e visse con lui in un contatto quasi quotidiano durante il suo soggiorno pisano (9 novembre 1827 – 7 giugno 1828), passeggiando, discutendo e introducendolo nell'ambiente universitario e culturale.

primo congresso pisano, Delegazione Pisana dell'A.I.T.O.M., a cura di, *La situazione delle scienze al tempo della «prima riunione degli scienziati italiani»*, Giardini, Pisa 1989.

Sicuramente Leopardi apprezzò la cultura chimica di Cioni – uno fra i primi divulgatori nel Granducato delle teorie chimiche di Torbern O. Bergman e di Lavoisier – e la sua capacità di unire agli studi scientifici un grande interesse letterario. Va anche segnalata la non marginale attenzione di Cioni per la letteratura, avviata con la pubblicazione di un manoscritto apocrifo attribuito a un presunto Giraldo Girardi; la fama letteraria fece sì che sia Alessandro Manzoni che Niccolò Tommaseo richiedessero la sua consulenza per la «risciacquatura in Arno» dei *Promessi Sposi* (con correzioni che furono per la maggior parte accolte da Manzoni) e del *Nuovo Dizionario dei Sinonimi della Lingua Italiana*. Il principale scritto chimico di Cioni, composto insieme a Ferdinando Giorgi, riguarda la decomposizione dell'acqua (si tratta del *Prospectus eorum commentarii circa aquae analysim a dd. Meusnier & Lavoisier, Parisiis, anno 1784 factam, Florentiae 1785*). Al chimico fiorentino si deve anche la traduzione della prima edizione italiana (*Trattato elementare ovvero principj di fisica, 7 voll., Jacopo Grazioli, Firenze 1791*) del *Traité élémentaire, ou principes de physique* (3 voll., Montard, Paris 1789) di Brisson, presente nella Biblioteca Leopardi. Nell'*Avvertimento del traduttore*, apposto al tomo quinto della prima edizione veneta, si legge una chiara presa di posizione a favore della nuova chimica e della nomenclatura della *côterie*, che si appoggia espressamente sull'operato di Dandolo. In un breve saggio composto insieme a Pietro Petrini – *Memoria sull'azione chimica dell'elettricità nella decomposizione dell'acqua* (Per Giuseppe Tofani e Comp., Firenze 1805) – la ricerca di una «connessione delle verità» sviluppate insieme dall'osservazione e dall'analisi sembra così vicina alla ricognizione della complessità della natura prospettata da Leopardi in note pagine zibaldoniche da far supporre che nelle serate pisane i due amici discutessero anche di scienza e di filosofia della natura. Nel 1835 Cioni acquistò la stamperia Galileiana, cedutagli da Glauco Masi, giacobino e murattiano, caduto in disgrazia con la Restaurazione. La sua attività editoriale, caratterizzata dalla pubblicazione delle opere del "Gabinetto Vieusseux", degli *Atti* dell'Accademia del Cimento, dell'«Archivio storico italiano» e della traduzione dell'*Opera omnia* di Tucidide, non lo distolse mai del tutto dai suoi interessi scientifici e letterari.

Nel caso di Cioni, più ancora che in quello di Orioli e di Paoli, il contatto diretto, non attestato da riferimenti a pubblicazioni di rilievo, rimane racchiuso in un'intimità che non può essere squarciata.

In ogni caso per letture, riflessioni e contatti personali sarebbe, in definitiva, parziale e discutibile ridurre il sapere chimico di Leopardi a una

vicenda episodica e la sua ricostruzione a un esercizio retorico. Nell'intreccio tra "filosofia chimica", discussioni letterarie e nuove idee politiche rivolte alla riscossa patriottica dell'Italia si maturarono interessi, teorie e sentimenti ben presenti nell'opera leopardiana.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

FILOSOFIA E MONDO ANTICO
NELL'INSEGNAMENTO SCOLASTICO*

di *Francesco Ademollo*

Abstract

In this article I suggest that the teaching of ancient philosophy in Italian secondary schools might profit from the adoption of a broader outlook taking into account other areas both of ancient culture and of the history of philosophy. I also illustrate my suggestion with the help of some examples.

Keywords

Ancient philosophy, Teaching, Secondary school, Socrates, Frege.

Il titolo del mio intervento ha l'obiettivo di porre l'accento separatamente su ciascuno dei due elementi cui fa riferimento l'espressione "filosofia antica": la filosofia e l'antichità, o appunto il mondo antico. Vorrei infatti suggerire che l'insegnamento della filosofia antica potrebbe trarre profitto da iniezioni di filosofia, da una parte, e di antichità, dall'altra.

I

Cercherò di spiegarmi meglio, cominciando dal secondo elemento, cioè l'antichità. È ovvio che in generale la riflessione filosofica intrattiene con il contesto culturale (e non solo) che la circonda una relazione complessa, di influenza reciproca a vari livelli (anche se naturalmente si contano molti esempi di dottrine completamente avulse dal contesto in cui vengono formulate). Ed è ovvio che questa relazione è tanto più forte quanto meno tecnica e specializzata è la forma che la riflessione filosofica

* Pubblico qui quasi senza modifiche, su gentile invito di Gaspare Polizzi, il testo della relazione da me presentata il 21 maggio 2011 presso il Liceo Galileo di Firenze nel contesto del Seminario Nazionale della Società Filosofica Italiana intitolato *La filosofia e i saperi scientifici nella società e nella scuola italiana: modelli teorici ed esperienze a confronto. La formazione docente tra continuità e innovazione.*

assume in un determinato momento. Ebbene, così stando le cose, il mio primo suggerimento è che in alcuni casi l'insegnamento della filosofia antica potrebbe trarre profitto da uno sguardo di più ampio respiro sulla cultura greca e romana.

Cercherò di illustrare questo suggerimento prendendo un esempio concreto. L'esempio ha a che fare con Socrate, e non c'è da stupirsi, perché naturalmente Socrate ci offre un caso paradigmatico di filosofia che si svolge attraverso un dialogo con la cultura e la società del suo tempo. Ma sarebbe possibile addurre altri esempi, magari meno vistosi o più sofisticati.

La questione riguarda quel fondamentale principio della morale socratica secondo cui *non si deve mai commettere ingiustizia nei confronti di nessuno* o fare del male a nessuno, neanche se questi ha per primo commesso ingiustizia nei nostri confronti. Si tratta di un principio su cui Socrate torna a più riprese, difendendolo contro diversi interlocutori. Forse però il luogo in cui il suo ruolo fondamentale è espresso nel modo più chiaro si trova nel *Critone*, 48e–49e. Qui Socrate introduce quello che chiama nientemeno che “il punto di partenza [o “il principio”] dell'indagine” (48e5):

SO. Diciamo che non si deve commettere ingiustizia intenzionalmente in nessun modo, oppure in qualche modo si deve commettere ingiustizia e in qualche modo no? Oppure commettere ingiustizia non è in alcun modo né buono né nobile, come spesso abbiamo convenuto in precedenza? (49a4–7)

Nel seguito Socrate procede a dedurre le conseguenze di questo primo principio (cioè del principio secondo cui non si deve commettere ingiustizia mai e in nessun caso), prima fra tutte la conseguenza immediata che «Non si deve nemmeno commettere ingiustizia in restituzione di un'ingiustizia che si è subita, come credono i più» (49b9–10). Socrate enfatizza questa tesi, la sua impopolarità e il fatto che accettarla o no costituisce una discriminante etica fondamentale:

SO. Dunque non si deve né ricambiare l'ingiustizia né fare del male a nessuno fra gli uomini, qualunque cosa si subisca da loro. E bada, Critone, ammettendo questo, che la tua ammissione non vada contro ciò che credi, perché so che questo pochi lo credono e lo crederanno. Dunque quelli che lo credono e quelli che non lo credono non hanno una base di discussione comune; essi necessariamente si disprezzano a vicenda vedendo le rispettive decisioni. (49c10–d5)

Ora, mi sembra che i nostri manuali per lo più diano il giusto peso alla tesi in questione e alla sua natura fondamentale. Ciò che di solito *non*

viene illustrato è la sua impopolarità, il fatto che – come dice Socrate – “i più” credano che commettere ingiustizia o fare del male a qualcuno sia lecito (o magari sia addirittura un dovere) nel caso in cui si tratti di ricambiare l’ingiustizia o il male che si è subito. Non illustrare questo aspetto è un’omissione molto seria, perché (come mostra efficacemente Gregory Vlastos nel suo libro su Socrate)¹ non si capisce la portata rivoluzionaria della tesi di Socrate se non si capisce che quel che dice sull’opinione dei più è vero alla lettera: è un principio fondamentale della moralità comune greca che bisogna *fare del bene ai propri amici e del male ai propri nemici*. Questo principio è proclamato da molte testimonianze letterarie. Lo afferma verso la metà del VII secolo a.C. Archiloco (fr. 126 West):

Io so una cosa grande: chi mi fa del male ricambiarlo con mali tremendi.

Lo ribadisce più tardi Solone, uno dei Sette Sapienti, arconte ad Atene nel 594/3, che alle Muse figlie di Zeus chiede (fr. 13.5–6 West) di

essere dolce per gli amici e amaro per i nemici, venerabile per gli uni e tremendo a vedersi per gli altri.

E ancora sulla stessa linea troviamo il Pindaro della seconda *Pitica* (composta intorno al 470), il quale dopo aver esecrato il comportamento del “cittadino ingannevole” così descrive (vv. 83–5) l’agire dell’uomo “che parla diritto”:

possa io essere amico all’amico; sul nemico piomberò addosso di soppiatto da nemico, come un lupo, avanzando qua e là per obliqui sentieri.²

Dunque secondo Pindaro, solitamente portavoce di valori ipertradizionali, il buon cittadino, l’«uomo che parla diritto», può e anzi deve assalire il nemico a tradimento.

La nostra lista potrebbe continuare lungo tutto il V e il IV secolo e annoverare – per fare solo qualche esempio – il Coro nelle *Coefore* di Eschilo (123), Creonte nell’*Antigone* di Sofocle (643–4), Medea nella *Medea* di Euripide (809–10), Lisia (9.20) e Isocrate (7.26), e persino Aristotele (*Top.* 113a2–3, *Rhet.* 1367a19–20). E naturalmente la stessa idea viene riproposta come un luogo comune dagli interlocutori di Socrate nei

¹ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, cap. 7: Socrates’ Rejection of Retaliation, pp. 179–99. Cfr. K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Basil Blackwell, Oxford 1974, pp. 180–4.

² Ho modificato la traduzione di Bruno Gentili (in Pindaro, *Le Pitiche*, introduzione, testo critico e traduzione di B. Gentili, commento a cura di P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili, P. Giannini, Mondadaori/Fondazione Valla, Milano 1995).

dialoghi platonici: Menone nel *Menone* (71e) e Polemarco nel I libro della *Repubblica* (331d–332d).

Dunque è a tutta questa secolare tradizione che si contrappone radicalmente Socrate, con il suo principio secondo cui non si deve mai e per nessun motivo commettere ingiustizia o arrecare danno a chicchessia. Solo tenendo conto di questa tradizione noi – e con noi i nostri studenti – possiamo comprendere adeguatamente il senso delle sue parole nel *Critone* e valutare la portata della battaglia culturale che Socrate invita Critone a combattere al suo fianco e la drammaticità di questo invito. (Fra parentesi, questo è quel che fa Socrate *secondo Platone*, che in questo caso riporta sicuramente il vero; invece il Socrate di Senofonte è un conformista che aderisce all'idea tradizionale, *Mem.* 2.6.35! Questo è un caso in cui la differenza tra le due fonti su Socrate risulta particolarmente evidente, e già che ci siamo, particolarmente verificabile dagli studenti.)

II

Ho presentato questa questione come esempio di come l'insegnamento della filosofia antica abbia molto da guadagnare da un sguardo più ampio sulla civiltà antica. Avrei a disposizione altri esempi analoghi, ma ora vorrei invece considerare un paio di casi di genere diverso, come ho promesso all'inizio, per illustrare l'utilità di allargare lo sguardo in tutt'altra direzione: una direzione che non ha niente a che fare con l'antichità ma ha invece a che fare con la filosofia. Anche qui ho bisogno di alcune premesse, del tutto ovvie.

Come in altri campi, così in filosofia storia e teoria sono strettamente connesse, in molteplici modi. In particolare la storia non può fare a meno della teoria: non si può raggiungere una compiuta comprensione storica delle idee di un pensatore senza un qualche tipo di comprensione teorica del problema che quel pensatore affronta. Ora, una forma particolare che l'interazione fra storia e teoria può assumere consiste nel mettere a confronto la posizione assunta da un autore su una data questione con quella assunta da un altro autore, vissuto magari a molti secoli di distanza. Un'operazione di questo genere, se condotta con buon senso e rigore metodologico, evitando banali anacronismi, può evidentemente far progredire in modo significativo la nostra comprensione ed essere particolarmente utile per la pratica didattica.

Ebbene, a me pare che di questi raffronti i nostri manuali di filosofia antica ne offrano decisamente pochi. Più precisamente, trovo insufficienti i tentativi di far dialogare a distanza i filosofi antichi con quelli moderni e contemporanei. E questo è un vero peccato, per almeno due motivi. Primo, istituire paralleli tra filosofi antichi e – in particolare – contempora-

nei consente di ricavare uno spazio nel quale presentare autori e dibattiti relativamente recenti che altrimenti gli studenti potrebbero non incontrare mai. Secondo, alcune delle tesi più audaci o apparentemente lontane dal senso comune sostenute dai filosofi antichi acquistano in qualche modo verosimiglianza e credibilità ai nostri occhi, quando vediamo che tesi simili sono state sostenute da pensatori che ci si può aspettare abbiano un tipo di sguardo sul mondo più affine al nostro. Qui gli esempi possibili sono infiniti; io mi limiterò a considerarne un paio, partendo da un caso macroscopico.

Un momento decisivo del percorso filosofico di ogni studente è rappresentato dall'incontro con Platone e la sua concezione delle idee o (meglio) forme. In generale i nostri manuali – e sicuramente anche i nostri colleghi – spiegano bene di che cosa si tratta. Mi pare però sempre forte il rischio che gli studenti rimangano con l'impressione – facilitata dal ricorso di Platone al mito, a un linguaggio metaforico eccetera – di una teoria affascinante e visionaria ma in definitiva poco credibile, se non inverosimile. Ora, io non intendo certo sottovalutare ingenuamente le difficoltà cui questa teoria va incontro e le critiche cui è esposta. Tuttavia bisogna dire che, se guardiamo al nocciolo della questione, la teoria delle idee, oltre ad essere tante altre cose, è anche (e direi primariamente) una teoria secondo cui *esistono degli universali trascendenti*, che godono di un'esistenza autonoma, fuori dallo spazio e dal tempo, rispetto alle loro esemplificazioni sensibili; e teorie del genere sono state proposte a più riprese, anche in tempi molto vicini a noi, da autori che non avevano nessuna particolare sudditanza culturale nei confronti di Platone. Sarebbe istruttivo per gli studenti poter mettere a confronto Platone con il Russell che nei *Problems of Philosophy* (1912) sostiene una concezione degli universali che è, secondo le sue stesse parole, «in larga misura quella di Platone, con solamente quelle modifiche che il tempo ha dimostrato necessarie» (cap. IX). Vedere che Russell prendeva Platone tanto sul serio incoraggia noi stessi e i nostri studenti a farlo – il che, come è ovvio, non significa necessariamente accettare le posizioni dell'uno o dell'altro.

Né si tratta soltanto di Russell; abbiamo a disposizione un altro insigne esempio di platonismo contemporaneo, peraltro vicino a Russell culturalmente e cronologicamente. Mi riferisco a Frege e alla sua concezione di quello che egli chiama il *pensiero*, ossia il senso espresso da un enunciato, quel contenuto che viene afferrato da un parlante competente e può venir giudicato vero o falso; quel contenuto, per intenderci, che è espresso allo stesso modo dall'enunciato italiano "Piove", dal francese "Il pleut", dal tedesco "Es regnet", ecc. Nel saggio intitolato appunto *Il pensiero* (*Der Gedanke*, 1918), Frege si dice convinto che i pensieri appartengano a un

“terzo regno”, distinto sia da quello degli oggetti fisici sia da quello delle rappresentazioni mentali, e che siano veri o falsi in modo atemporale e indipendentemente dal fatto che qualcuno li pensi, cioè li faccia oggetto di un atto di pensiero:

Un terzo regno va riconosciuto. Ciò che vi appartiene concorda da un lato con le rappresentazioni, perché non può venir percepito con i sensi, e d'altro lato con le cose, perché non ha bisogno di alcun portatore ai contenuti della cui coscienza appartenere. Così il pensiero che articoliamo nel teorema di Pitagora è vero atemporalmente, vero indipendentemente dal fatto che qualcuno lo ritenga vero. Non ha bisogno di alcun portatore. È vero non soltanto a partire dal momento in cui è stato scoperto – così come un pianeta è in un rapporto di azione reciproca con altri pianeti già prima che lo si scopra.³

Alcuni fra i più autorevoli interpreti di Frege⁴ ritengono che questo platonismo di Frege vada preso molto sul serio, e che anzi nel “terzo regno” oltre ai pensieri Frege collocherebbe anche altri tipi di oggetti astratti, come i numeri e le funzioni (che includono quelli che Frege chiama *concetti*). In effetti qui l'ispirazione platonica sembra essere tanto forte, e d'altronde l'intrinseco interesse delle idee di Frege è tanto grande, che mettere Frege accanto a Platone ci consente di raggiungere in un colpo solo entrambi gli obiettivi di cui parlavo più sopra: apprezzare la vitalità della concezione platonica e allargare il raggio della nostra azione didattica. Guadagniamo, per così dire, in profondità e in estensione.

L'aver menzionato Frege mi induce a metterlo nuovamente al centro del mio ultimo esempio. Lo faccio sia per dare continuità al mio discorso, sia perché – se posso avventurarmi per un momento al di sopra dei calzari di mia stretta competenza – trovo che sia veramente una perdita privare gli studenti del contatto con un autore così profondo e così influente sulla filosofia del Novecento, nonché un autore che ha – parlo per esperienza – la capacità di conquistare il loro interesse e di introdurli a un modo rigoroso di fare filosofia.

Ebbene, questa volta vorrei partire dagli Stoici e dalla loro teoria del significato. Benché di solito i libri di testo non le assegnino un posto granché rilevante, in un'epoca in cui la riflessione filosofica sul linguaggio ha assunto un ruolo cruciale questa teoria costituisce uno dei lasciti più

³ G. Frege, *Ricerche logiche*, a cura di M. Di Francesco, introd. di M. Dummett, trad. di R. Casati, Guerini, Milano 1988, p. 60.

⁴ Vedi T. Burge, *Truth, Thought, Reason. Essays on Frege*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 300-1, cfr. 303 e n. 6.

attuali degli Stoici. Per mostrare in che senso vorrei partire da una testimonianza di Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos* 8.11–12 (cfr. 75), che sui libri scolastici di solito non è riportata:

Alcuni collocarono il vero e il falso nell'ambito del significato, altri nell'ambito del proferimento, altri nell'ambito del processo del pensiero. A capo della prima posizione sono gli Stoici, i quali dicono che ci sono tre cose connesse fra loro: il significato [*semainomenon*], il significante [*semainon*] e il portatore [*tugchanon*: più letteralmente il "ricevente"]. Fra queste cose *significante* è il proferimento, per es. "Dione"; *significato* è l'oggetto [*pragma*] stesso indicato da esso, che noi afferriamo in quanto esso sussiste in connessione col nostro pensiero, ma che i barbari non comprendono pur udendo lo stesso proferimento; *portatore* è il soggetto esterno, per es. Dione in persona. Fra queste cose due sono corpi, cioè il proferimento e il portatore, mentre uno è incorporeo, cioè l'oggetto significato, e dicibile [*lepton*], e questo è precisamente quel che viene ad essere vero o falso.

In questo passo si propone una distinzione generale fra tre elementi: (1) l'espressione linguistica proferita e significante, (2) il suo significato, (3) la cosa esterna, ciò che potremmo chiamare il suo referente. Ciascuno di questi tre elementi sarebbe meritevole di una discussione dettagliata, anche perché Sesto non distingue molto chiaramente fra espressioni e significati di tipo proposizionale (di cui parla all'inizio e alla fine del passo) ed espressioni e significati di tipo nominale, e inoltre perché quel che dice Sesto non è del tutto coerente con altre testimonianze (Diogene Laerzio, 7.58, 63).⁵ Semplificando al massimo la questione, comunque, per i nostri scopi presenti due punti in particolare meritano di essere sottolineati.

(i) Il significato o "dicibile" è un "oggetto" (*pragma*). Naturalmente esso è pensabile, è il contenuto di un atto di pensiero (come dice Sesto, esso "sussiste in connessione col nostro pensiero"; cfr. *Adv. Math.* 8.70, Diog. Laert. 7.63); ma è evidente da questa e da ogni altra testimonianza che la sua natura non è mentale. In questo gli Stoici si differenziano da Aristotele, che aveva sostenuto che le espressioni linguistiche significano "affezioni dell'anima" (*De interpretatione* 1).

(ii) È a livello del dicibile che si situano il vero e il falso – non nel senso che ogni dicibile sia vero o falso, ma nel senso che solo i dicibili lo sono (e non per esempio le espressioni linguistiche). Lo sono quei dicibili che gli Stoici chiamano *completi*, ossia gli "asseribili" (*axiomata*, Diog. Laert.

⁵ Un interprete che dà credito a Sesto è J. Barnes, *Meaning*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 193–216.

7.63): i significati degli enunciati dichiarativi.

Ebbene, entrambi i punti che ho ora identificato costituiscono aspetti della teoria stoica per i quali essa può essere accostata alla celebrata e discussa distinzione di Frege tra il “senso” che un’espressione linguistica esprime (il suo *Sinn*) e la cosa che essa denota (la sua *Bedeutung*). Come gli Stoici, Frege (nel fondamentale scritto *Über Sinn und Bedeutung*, 1892; in *Il pensiero*, che abbiamo ricordato prima; e altrove) nega alla sua nozione di senso una natura puramente mentale: il senso di un’espressione non è qualcosa di soggettivo e privato, bensì qualcosa che “può essere possesso comune di molti”, cioè di tutti i parlanti competenti che comprendono una data espressione. Anzi, abbiamo visto prima come per Frege i sensi costituiscano un “terzo regno” ontologicamente autonomo rispetto a quello degli oggetti fisici e a quello delle rappresentazioni mentali. Con ciò Frege si separa da una lunga tradizione di autori secondo i quali, sulla scia di Aristotele, le espressioni linguistiche significano “idee” nella mente dei parlanti; e separandosi da quella tradizione si riconnette – probabilmente senza saperlo – agli Stoici. Inoltre Frege, di nuovo come gli Stoici, ritiene che il vero e il falso appartengano primariamente non agli enunciati, ma ai sensi (i *pensieri*) che essi esprimono.

Inutile dire che tra le due teorie ci sono anche importanti differenze, sulle quali ora non mi soffermerò.⁶ Individuare tali differenze accanto ai punti di contatto non costituisce affatto un’obiezione al tipo di approccio che ho qui suggerito, bensì piuttosto il compimento di un’indagine e un insegnamento rigorosi, che ambiscono a coniugare la profondità e l’esattezza storica con quella teorica.

⁶ Forse la più evidente fra queste differenze riguarda il fatto che per Frege in realtà il Vero e il Falso siano due specialissimi *oggetti*, che sono i *referenti*, rispettivamente, di ogni enunciato vero e di ogni enunciato falso. Nello schema stoico, dunque, Frege collocherebbe il Vero e il Falso a livello del “portatore”, pur tenendo fermo che un enunciato è vero o falso *in quanto* è vero o falso il pensiero che esso esprime (che è la seconda delle due analogie sulle quali ho insistito sopra, nel testo).

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Significato e dignità dell'uomo sul confronto interculturale

Si è tenuto a Schio (VI), lo scorso 25 e 26 ottobre 2012, il I Convegno Nazionale di 'Filosofia della comparazione', dedicato al tema *Significato e dignità dell'uomo sul confronto interculturale*.

L'attuale epoca storica presenta la necessità di costruire una civiltà del dialogo interculturale e della cultura di pace al fine di gestire una realtà socio-politico-economico e ambientale di carattere complesso, globalizzato e interdipendente.

Si tratta cioè di individuare in questa fase storica, che può essere definita di «displuvio storico», la via del confronto e della reciproca conoscenza fra culture differenti attraverso il rispetto e l'abbattimento di stereotipi e pregiudizi piuttosto che correre il rischio di pervenire allo «scontro della civiltà» (Huntington).

L'avvio di un tale processo non può che essere costituito dall'educazione e dalla formazione delle nuove generazioni, fornendo loro i quadri di riferimento etico-culturali e gli strumenti critico-ermeneutici più idonei a gestire, nel prossimo futuro, una situazione di tale complessità e problematicità.

Su questa prospettiva il seminario di filosofia della comparazione sullo specifico tema del *Significato e dignità dell'uomo sul confronto interculturale* ha voluto contribuire alla formazione e informazione di giovani ed adulti affinché la cultura del rispetto e del riconoscimento dell'altro come risorsa si affermi sempre di più. Il seminario, inoltre, si è proposto, con l'inserimento di alcuni fra i maggiori esperti italiani su queste tematiche, di fornire un quadro chiaro e significativo nei confronti dell'essenza delle varie culture perché possano essere i punti di riferimento per un valido dialogo interculturale: ciò anche mediante l'analisi delle differenze tra le diverse culture al fine di valorizzarle in funzione del cambiamento di atteggiamenti chiusi e retrivi, ma, soprattutto, perché da questo esame si possa cogliere ciò che di più decisivo e proficuo possa emergere dell'una civiltà e dell'altra per una crescita comune.

Altro elemento di rilievo, che il seminario si è proposto, è stato quello di mettere in luce come nel quadro generale della pluralità della storia e nell'acquisizione di una coscienza storico-critica globale, anche ciò che, specie dal punto di vista occidentale, è stato considerato "primitivo" o "incivile e selvaggio" non sia tale, bensì la forma di un cammino diverso di una parte dell'umanità. Così come sostiene Eric Hobsbawm, non esiste nessun modello assoluto di civiltà, cui riferirsi e misurare il livello di maggiore o minore sviluppo dell'una o dell'altra civiltà: esistono delle fasi storiche in cui una civiltà può prevalere sulle altre e raggiungere maggiori risultati in determinati campi e aspetti, ma questo non vuol dire che non vi siano altri settori nei quali quella civiltà abbia da imparare dalle altre, verso cui, pure, ha espresso la sua oppressione ed il suo dominio. Il contesto

culturale, tra l'altro, presenta un quadro di problematicità estrema su importanti questioni quali lo squilibrio economico-sociale, il *deficit* di democrazia, la gestione delle risorse energetiche, la difesa dell'ambiente, gli odi religiosi e sociali; dinanzi a un siffatto panorama probabilmente le risposte più efficaci si possono trovare solo attraverso la costruzione di un'etica razionale-universale (Habermas e Apel), la quale si fondi sui principi di giustizia, solidarietà e corresponsabilità. Tale orizzonte culturale è stato alla base dell'organizzazione del seminario, procedendo, quindi, quale primo passo a contribuire alla convivenza delle altre culture nel confronto paritario e rispettoso con la nostra civiltà occidentale.

PROGRAMMA:

Prima giornata

Mattina

8:30-9:30: *Saluto delle autorità e presentazione del convegno*

9:30-10:30: *Filosofia occidentale e pensiero orientale* (Prof. M. Ghilardi, Università di Padova)

10:30-11:30: *Filosofia occidentale e Confucianesimo* (Prof. M. Scarpai, Università di Venezia)

11:30-11:45: Intervallo

11:45-12:45: *Filosofia occidentale e cultura indiana* (Prof. B. Lo Turco, "Sapienza" - Università di Roma)

12:45: chiusura dei lavori

Pomeriggio

15:00-18:00: Laboratori di approfondimento sulle relazioni del mattino (coordineranno i docenti della sezione vicentina della S.F.I.)

Seconda giornata

Mattino

8:30-9:30: *Filosofia occidentale e cultura islamica* (Prof.ssa C. Baffioni, Università degli Studi di Napoli L'Orientale)

9:30-10:30: *Filosofia occidentale e cultura pellirossa* (Prof. M. Di Cintio, Presidente sezione vicentina S.F.I.)

10:30-10,45: Intervallo

10:45-11:45: *Linguaggi letterari a confronto* (Prof. A. Brandalise, Università di Padova)

11:45-12:45: *Filosofia occidentale e cultura africana* (Prof. Pedro Miguel)

12:45: Chiusura dei lavori

Pomeriggio

15:00-18:00: Laboratori di approfondimento sulle relazioni del mattino (coordineranno i docenti della sezione vicentina della S.F.I.)

Sera

20:30-22:00: *Il significato della comparazione per il dialogo interculturale* (Prof. G. Pasqualotto, Università di Padova)

22:00-22:30: Dibattito e chiusura dei lavori

Partners:

S.F.I. nazionale
Università di Padova
Università di Venezia
Università degli Studi di Napoli l'Orientale
Università di Urbino
"Sapienza" - Università di Roma
Scuola Superiore di Filosofia Orientale e Comparativa di Rimini.

Maria Luisa Nofrate

Épicurisme et scepticisme

Questo colloquio, svoltosi tra il 13 e il 14 novembre presso L'École Normale Supérieure de Lyon, voluto e organizzato da Stéphane Marchand e Pierre-Marie Morel, rientra perfettamente nel tentativo di rispondere alla questione filosofica proposta anni fa da Marcello Gigante (cfr. perciò il suo *Scetticismo e Epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Bibliopolis, Napoli 1981) e mai esauritasi. Il nodo principale su cui gli otto studiosi invitati a intervenire si sono concentrati è stato il rapporto tra le due dottrine: quali sono i punti in comune, se ce ne sono davvero, quanto una tradizione filosofica può dirci qualcosa a proposito di un'altra, quanto è utile cercare la genesi di una dottrina nel dialogo/conflitto tra più tradizioni e quanto invece si rischia di perdere il filo rosso della sua appartenenza ad una e una sola scuola di pensiero?

Stéphane Marchand (*Le statut particulier de l'épicurisme dans la tradition néopyrrhonienne*) è intervenuto a proposito dello statuto dell'epicureismo nella tradizione neo-pirroniana, considerando la possibilità di trovare degli elementi di parentela tra scetticismo ed epicureismo. Il primo punto da analizzare è l'utilizzo scettico di concetti epicurei. Due le possibili ragioni: la volontà di mettere in scacco altre filosofie dogmatiche o quella di confutare gli epicurei con le loro stesse armi. Oppure, come ha proposto Marchand, entrambi queste ragioni insieme, dato che l'una non esclude l'altra. Nell'analisi dei primi due tropi di Enesidemo, a proposito delle spiegazioni causali, lo studioso ha evidenziato l'impronta (in particolare nel secondo tropo) della teoria epicurea delle spiegazioni multiple. Un indizio è anche l'uso di *prosdoxazein* presente in Epicuro (*Epistola a Erodoto* §50), che gioca un ruolo centrale in Sesto Empirico. Degna di nota anche la vicinanza tra lo statuto veritativo della sensazione, in quanto *alogos*, in Epicuro e quello del fenomeno in Sesto, che, privo di giudizio e *logos*, non costituisce oggetto di ricerca. Ovviamente l'epicureismo compie un passo ulteriore rispetto allo scetticismo, cerca una spiegazione dogmatica, cosa che evidentemente il pirronismo non fa. Secondo Marchand, allora, il rapporto tra le due filosofie appare come un antagonismo senza scampo, benché Sesto sembri consapevole di dover trattare con

maggiore cautela la dottrina epicurea, una dottrina problematica dal punto di vista pirroniano, che si considera dogmatica ma che si basa su una epistemologia fondata sulla sensazione e sulla dimensione passiva del fenomeno.

Diego Machuca (*La critique sextienne du critère de vérité épicurien: scepticisme sur le monde extérieur?*) ha voluto far emergere dai testi e dalla critica scettica all'epicureismo alcune implicazioni delle ipotesi sestane che potrebbero avere, se provate, una certa rilevanza. Prendendo le mosse dagli studi di Gail Fine, Machuca ha invitato a non dare per scontato l'assunto generalmente condiviso che la differenza tra lo scetticismo contemporaneo e quello antico risieda nel fatto che quest'ultimo non mette in dubbio l'esistenza del mondo esterno. Al fine di rafforzare questa interpretazione, lo studioso ha esaminato alcuni passaggi del *Contro i logici* (M VII 203 ss.), dove viene esposto il criterio di verità epicureo, nel quale si troverebbe abbastanza esplicitamente un riferimento alla possibilità d'inferire l'esistenza del mondo esteriore a partire dal soggetto. Parallelamente le relative obiezioni di Sesto Empirico sembrerebbero mostrare a proposito degli oggetti esterni una sospensione del giudizio. In un altro passo (M VIII 63-6) Machuca ha analizzato le implicazioni di quello che per Sesto era il problema di Epicuro, ossia l'introduzione di una differenza tra le apparenze, che non avrebbe reso possibile provare l'esistenza del mondo esterno, rendendo impossibile determinare quali apparenze fossero veramente corrispondenti ad oggetti esterni e quali no. Con l'ausilio della teoria fisica tale problema sarebbe stato evitato da Epicuro semplicemente affermando che tutte le apparenze hanno una causa esterna esistente. In conclusione, il fatto che Sesto critichi gli epicurei per la presunzione con cui vanno oltre le apparenze, affermando l'esistenza degli oggetti che le producono, sarebbe un indizio da non trascurare e utile a rafforzare l'interpretazione di cui Machuca si fa portavoce.

Alla *vexatissima quaestio* dell'esistenza di una geometria epicurea, si è interessato Francesco Verde (*Epicurean attitude toward geometry: the sceptical account*). Non disponendo delle opere epicuree che sappiamo essere state scritte a proposito di questo argomento, è tuttora oggetto di discussione se la geometria sia stata solo oggetto di critiche o se vi sia stato anche un approccio positivo, costruttivo, in vista di una geometria, magari maggiormente rispondente ai principi della filosofia del *Kepon*. Come testimoniato anche da un passaggio di Cicerone (Cic. *fin.* I 21, 71), Epicuro considera le scienze liberali false perché falsi sono i loro presupposti, e così anche la geometria. Nel commento di Proclo al primo libro degli *Elementi* di Euclide, Verde ha sottolineato l'importanza della differenziazione fatta dall'autore tra l'atteggiamento scettico, che confuta e nega ogni forma di scienza e quello epicureo, che piuttosto scredita ed elimina i principi della geometria. Sulla base di questo passo, Verde ha dunque ipotizzato che non sia la geometria nel suo complesso l'oggetto della confutazione degli epicurei, ma i suoi principi. Ultima considerazione è quella a proposito delle tre definizioni che Sesto Empirico dà dell'angolo, in cui risulta interessante il riferimento al concetto di inclinazione. Proprio la definizione di angolo suggerirebbe una certa parentela con la dottrina del *clinamen*, di cui ci dà testimonianza Lucrezio, secondo cui il moto di

deviazione si configurerebbe come un'inclinazione della traiettoria dell'atomo, la cui ampiezza angolare corrisponderebbe ad un minimo; a questo va aggiunto anche lo studio di natura geometrica sui minimi di Polieno. Verde ha tratto infine la conclusione per cui, rivalutando la geometria all'interno dello sguardo epicureo come "utile", non è inverosimile pensare che questa sia stata oggetto di studio e non solo di critica.

Mettendo a confronto Epicureismo e Scetticismo, appare evidente la somiglianza nel considerare la ricerca della verità solo come un mezzo. L'intervento di Michael Erler (*Chain of proof in Lucretius: on the relation of philosophy and rhetoric in philosophical literature*) si è concentrato esattamente su questo, ovvero sull'argomentazione filosofica, che in entrambe le filosofie ha un valore solo in vista del suo fine terapeutico. Erler ha esaminato le somiglianze tra Lucrezio e Sesto Empirico, i quali sembrano avere lo stesso metodo di "accumulazione" di argomenti e spiegazioni alternative. Una tendenza che sembra essere tipica di Lucrezio è infatti quella di voler sopraffare l'interlocutore accumulando spiegazioni. Ad esempio nel terzo libro (vv. 417-829) utilizza ventinove argomenti per dimostrare la mortalità dell'anima. Gli argomenti esposti da Lucrezio sono come medicine e sono tutti validi, se conformi all'esperienza. L'importante è che esista qualcosa che spieghi un fenomeno, per fuggire ansie e timori. In Sesto, si trova la stessa strategia, soprattutto nei *Lineamenti Pirroniani* (1,58; 1,62; 1,76). Nel caso di Sesto, però, non si aggiungono argomenti perché sono importanti, ma perché la loro esistenza suggerisce che si potrebbe sempre dire qualcosa in più. Gli argomenti infatti non possono mai raggiungere la verità, ma solo suggerire che ci si dovrebbe astenere dal giudizio. Questo metodo, ha sostenuto Erler, può essere fatto risalire fino a Platone e alla tradizione retorico-forense.

La seconda giornata del colloquio è stata aperta da James Warren (*Epicurus and the Cyrenaics on pleasure as a pathos*), il quale ha presentato la complessa problematica della capacità "informativa" del *pathos* e delle diverse considerazioni che ne fanno epicurei e cirenaici, basandosi soprattutto su una testimonianza di Diogene Laerzio (Diog. Laert. 2.90, parte di *SSR IV A 172*) e su alcuni passi delle *Questioni Conviviali* di Plutarco. La testimonianza di Diogene Laerzio presa in considerazione da Warren parla del piacere, che secondo i Cirenaici non è generato direttamente dalla sola esperienza percettiva. È stata poi esaminata la sezione delle *Questioni conviviali*, dove Plutarco fa esplicito riferimento al dibattito tra cirenaici ed epicurei a proposito dell'argomento in questione. Il nodo del problema sarebbe che due cose apparentemente indistinguibili possono generare nell'individuo due risposte affettive diverse e questo accadrebbe perché la sensazione di piacere o di dolore non è determinata unicamente dall'organo di senso, ma anche dal pensiero. Secondo Plutarco, i Cirenaici hanno meglio compreso questo punto rispetto agli Epicurei, che al contrario considerano il piacere estetico generato semplicemente dall'effetto dell'oggetto percepito sull'apparato percettivo. Il tentativo degli Epicurei è quello di preservare il carattere veritativo delle impressioni, salvandolo dall'opinione. La differenza principale tra le due dottrine, secondo Warren, risiederebbe nel fatto che la filosofia epicurea cerca nella sensazione e nei

pathe un criterio di verità, mentre i cirenaici, non avendo questa esigenza, non hanno bisogno di garantire una corrispondenza tra l'oggetto e l'esperienza piacevole o dolorosa relativa.

A proposito del piacere e del suo statuto filosofico è intervenuto Emidio Spinelli (*Sextus Empiricus et le telos épicien: le plaisir est-il par nature digne d'être choisi?*), il quale ha scelto di esaminare due testi del *corpus* sestano, tratti rispettivamente dal *Contro i Moralisti* (M XI 96) e dai *Lineamenti pirroniani* (PH 3, 194). Lo studioso ha fatto notare come l'argomento riportato da Sesto e notoriamente conosciuto come "argomento della culla" non venga attribuito direttamente a Epicuro, ma introdotto tramite delle espressioni e delle perifrasi del tutto peculiari dell'*usus scribendi* sestano. Tale scelta sembrerebbe segnalare una certa prudenza da parte di Sesto nel voler distinguere le teorie originariamente attribuibili al Maestro da quelle sviluppate dai suoi discepoli. Questo farebbe dell'argomentazione tecnica e *stricto sensu* a difesa della preferibilità per natura del piacere un prodotto dei successori di Epicuro. Per quanto riguarda il contenuto della dottrina, Spinelli ha invitato a fare attenzione a non interpretare l'argomento della culla come un modello fisso, un invito al ritorno all'origine e al primitivo. Epicuro pone il piacere come *arche*, ma soprattutto come *telos*. Durante lo sviluppo dell'uomo e della sua vita da adulto non è più sufficiente, ha sottolineato Spinelli, né il cieco istinto, né una forma di continuità rispetto al comportamento istintivo del cucciolo o del bambino. Deve intervenire, prudentemente, la razionalità. Passando da un piacere come *arche* ad un piacere come *telos*, abbiamo anche un passaggio da un edonismo psicologico ad un edonismo etico.

Julie Gioacchini (*Scepticisme et thérapeutique: le cas de conscience du dogmatisme épicien*) è intervenuta sulla problematica riguardante i limiti del dogmatismo epicureo e il suo caso di coscienza nel contesto medico-terapeutico. La studiosa, mettendo a confronto l'approccio dogmatico e quello scettico, ha considerato il primo più adatto dal punto di vista terapeutico, dato che un medico non può permettersi di sospendere il proprio giudizio quando è in gioco la vita di un paziente. Allo stesso tempo il buon medico è quello che esercita un dubbio metodico su se stesso e questo vuol dire, in qualche modo, smussare e sfumare il proprio dogmatismo naturale. La Gioacchini ha perciò suggerito che gli epicurei abbiano risolto in due modi questo problema: l'approccio di Lucrezio IV, 500-506, che la studiosa considera un vero *methodus medendi*, e l'invito da parte di Filodemo di Gadara nel *Peri parrhasias*, che consiglia di adattare il discorso vero per evitarne la brutalità. La Gioacchini ha concluso presentando la possibilità di un epicureismo empirico che comprende i limiti della sua dogmaticità e che sembra volersi addolcire e attenuare con una certa forma pratica di scetticismo.

L'ultimo intervento è stato quello di Svavar Hrafn Svavarsson (*Tranquility: Pyrrho and Democritus*), che si è occupato del concetto di tranquillità e del rapporto tra pirronismo e tradizione democritea. Il nodo principale che ha tentato di risolvere Svavarsson è in primo luogo il rapporto esistente tra credenza e ansia nel pirronismo, ovvero su quali presupposti poggia la convinzione pirroniana che la tranquillità sia perseguibile evitando qualunque forma di credenza (positiva o ne-

gativa)? La prima considerazione compiuta dallo studioso è stata che sembra mancare un termine medio che spieghi la connessione tra i due fenomeni. L'unico indizio ce lo dà Timone, che trova nel desiderio il male peggiore. Liberandosi dalle credenze, ci si libererebbe dal desiderio, idea che troviamo anche in Democrito. Nonostante le due filosofie differiscano su molti punti, lo studioso ha sostenuto che la diffidenza di Democrito nei confronti delle sue proprie teorie (la ragione si basa sui sensi nel formulare la teoria atomistica secondo cui bisogna diffidare dei sensi) lo renda un candidato scettico ideale. Per quanto riguarda la tranquillità, Svavarsson ha concluso individuando una certa somiglianza tra le due filosofie, che concordano sulla natura del turbamento causato da desideri, frutto di ragionamenti falsi. In Democrito non troviamo un anti-moralismo globale ma, ha insistito lo studioso, può essere implicita nel suo ragionamento la posizione che sarà poi di Pirrone, secondo cui credenze vere o false generano turbamento.

E se è ancora vero quello che disse Marcello Gigante, ovvero che il problema filosofico di relazione tra scetticismo ed epicureismo richiede un discorso storiografico, possiamo dire che questi due giorni di interventi e confronti hanno di certo arricchito lo sguardo su questa problematica su cui rimane ancora molto da dire.

Giulia Scalas

RECENSIONI

L. Rossetti, *Le dialogue socratique*, Encre Marine, Editions Les Belles Lettres, Paris 2011, pp. 292.

In questi anni stiamo assistendo al comparire nella scena didattica e pedagogica di un fiorire di pratiche che si ispirano alla filosofia. E la filosofia di Socrate è uno dei punti di riferimento principali. Il dialogo socratico è ormai un modello per quanto riguarda una concezione maieutica dell'insegnamento, per la costituzione di comunità di dialogo, per una ricerca sulla realtà di tipo interrogativo. Questa ripresa del metodo socratico, a volte, non è effettuata senza fraintendimenti e senza anacronismi. Il testo *Le dialogue socratique* di Livio Rossetti mostra chiaramente come il metodo perseguito da Socrate fosse distante da un metodo paritario e collaborativo come lo intendiamo oggi.

Uno dei grandi meriti di Livio Rossetti è stato proprio sottolineare la necessità di riconoscere Socrate al di là del Socrate di Platone e cercare la sua identità grazie agli indizi forniti dagli altri socratici. Per fare questo ha portato l'attenzione sull'evento comunicativo rappresentato dai *logoi Sokratikoi*, sottolineando le strategie linguistiche e la pragmatica comunicativa. Nel primo capitolo del testo è possibile appunto trovare i nomi e i numeri degli scrittori e delle opere che si riferirono a Socrate prima e dopo la sua morte. Sottolineo "prima". È infatti condiviso dagli specialisti il fatto che i dialoghi socratici siano stati scritti dopo la morte di Socrate come testimonianza e apologia. Rossetti mostra invece che la pratica di scrittura dei dialoghi era messa in atto dagli allievi della scuola di Socrate mentre Socrate era in vita, avendo quindi la possibilità che il maestro controllasse la loro opera. Questa ricerca porta una serie di conseguenze. A che cosa servivano questi esercizi? Che tipo di educazione era in questo modo impartita da Socrate? Da queste domande, comprendiamo subito che liberarsi dal paradigma platonico nella ricezione socratica richiede una revisione dei rapporti tra Socrate e la sofistica e al contempo richiede uno smascheramento della costruzione platonica del personaggio Socrate.

I capitoli 5-6-7 propongono un'indagine in merito alle strategie del metodo educativo socratico e permettono di smascherare le strategie e le finalità platoniche che sottendono la costruzione del suo Socrate. Questi capitoli, inoltre, forniscono la possibilità di cogliere in contrasto le differenze che sussistono tra il metodo socratico antico e quello utilizzato attualmente.

La mia recensione vuole essere di tipo interrogativo, dal momento che ritengo che uno dei meriti del libro sia proprio quello di stimolare nel lettore una messa in discussione delle proprie conoscenze in merito al metodo socratico.

Nel capitolo 6 è possibile rintracciare una lista delle tecniche macro e micro retoriche utilizzate da Socrate. Gli interpreti sono abbastanza d'accordo nel ritenere che il linguaggio socratico non voglia "drogare" l'anima attraverso artifici che vadano a toccare le parti non razionali dell'anima bensì che voglia ridestare la

sua parte intellettuale.

La tesi di Rossetti, invece, mi sembra proponga una prospettiva differente. Egli infatti ritiene che Socrate adoperasse uno stile emotivo, volto a smuovere le emozioni dell'interlocutore, con la finalità di mettere in difficoltà l'interlocutore stesso. È interessante capire perché Socrate ritenesse utile mettere in difficoltà l'interlocutore. La strategia (cfr. pp. 246-247) che andava ad incidere sulle emozioni era, cioè, in qualche modo preparatoria all'esposizione di ciò che Socrate voleva far pensare al suo interlocutore (e al pubblico): non una dottrina ma la consapevolezza della contraddizione. La preparazione emotiva, che creava una particolare atmosfera, era funzionale a far interiorizzare un determinato rovello, un problema latente. Ciò poteva portare a vivere un'emozione liberante che apre a prospettive non immaginate. Rossetti afferma, cioè, che non è nella forza degli argomenti che risiede l'efficacia del dialogo socratico (essi, infatti, sono spesso mancanti o erronei), bensì nelle tecniche retoriche che fanno uso, tra l'altro, delle emozioni (cfr. pp. 231-232). Rossetti cita ad esempio il *Fedone*: in questo dialogo un'atmosfera di emozionante venerazione nei confronti di Socrate (importante notare che è merito di Rossetti l'aver evidenziato gli aspetti macroretorici dei dialoghi), fa sì che gli interlocutori amici (ed il pubblico) siano portati a credere alle teorie ultramondane che Socrate veicola. Non solo grazie ad un uso retorico delle emozioni, ma anche grazie a delle strutture comunicative ben protette (che rendono i testi platonici inespugnabili ed insondabili), Platone, secondo la tesi di Rossetti, è in grado di spingere l'interlocutore verso determinate posizioni. L'interlocutore, il pubblico ed il lettore, attraverso un meccanismo di identificazione con Socrate o con gli altri interlocutori principali è portato ad aderire alle tesi di questo e non a quelle degli interlocutori secondari, se sono avverse a quelle di Socrate. Il meccanismo di identificazione è reso possibile anche dall'asimmetria che sussiste tra Socrate (o gli altri interlocutori principali) e gli interlocutori secondari. L'asimmetria fa sì che le posizioni degli interlocutori secondari appaiano sbagliate. Nei dialoghi della maturità e della vecchiaia, dove gli interlocutori secondari hanno poche battute e si limitano ad asserire e ad approvare ciò che dice l'interlocutore principale, questo meccanismo è ancora più chiaro (un esempio, con citazioni testuali, è compiuto in L. Rossetti, *Sulla struttura macro-retorica del Filebo*, in P. Cosenza, a cura di, *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, D'Auria, Napoli 1996, pp. 321-352).

Rossetti sottolinea, contrastando le interpretazioni maieutiche, che l'interlocutore (ed il pubblico) non erano così liberi di proseguire autonomamente la ricerca, che i dialoghi non sono così aperti come si crede. La tesi esposta, cioè, sottolinea, similamente all'interpretazione maieutica, che i dialoghi incidano sul pubblico ma, differentemente dall'interpretazione maieutica, che questa azione non agisce per permettere al pubblico di operare una ricerca in prima persona ma per influenzarlo e per fargli riconoscere le contraddizioni.

Ricordiamoci sempre: la proposta di Rossetti si riferisce a tutte le testimonianze socratiche e non solo a quella platonica (per un confronto operato da Rossetti tra il Socrate platonico e il Socrate presentato in altre fonti si veda anche L.

Rossetti, *A context for Plato's dialogues*, in A. Bosch-Veciana-J. Monserrat-Molas, eds., *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogue (I)*, Barcelonasa d'Edicions, Barcelona 2007, pp. 15-32). Questo le permette di liberarsi dai condizionamenti interpretativi platonici e scoprire altri volti di Socrate.

Le domande che emergono con la lettura dello stimolante volume di Rossetti sono: che tipo di maestro era Socrate? Come funzionava il suo metodo educativo? Chi erano i fruitori del suo percorso educativo? E che cosa voleva ottenere?

Personalmente rispondo dicendo che Socrate praticava una particolare metodologia "distruttrice" per "costruire", per perseguire cioè un determinato piano educativo. Questa risposta però non è sufficiente perché emergono immediatamente altre domande: a che cosa mirava la sua educazione? Che cosa imparavano i suoi discepoli? Forse a mettere in atto il metodo confutatorio socratico? Se sì, perché poteva essere per loro utile (cfr. capitolo 5, dove Rossetti riporta la testimonianza di Senofonte che narra il caso di Aristippo)? Che si aspettasse che diventassero dei bravi politici (cfr. ad esempio Carmide e Alcibiade)? Se sì, in che senso l'educazione socratica poteva essere fruttuosa per un giovane che volesse intraprendere la carriera politica? Socrate non si rendeva forse conto che alcuni suoi interlocutori non potevano essere educati? Se sì perché continuava a confutarli?

Da queste domande ritorna di nuovo la questione cruciale che si pone di: chi voleva educare Socrate? Gli interlocutori che incontriamo nei dialoghi o i discepoli che assistevano alla confutazione?

Il tema principale che emerge nel fiorire di domande stimolate dalla lettura del testo di Rossetti è il ruolo dell'educazione socratica. Ma, di nuovo, chi erano i discepoli di un uomo che non voleva neppure essere definito "maestro"?

Tirando le fila sull'interpretazione proposta da Rossetti, potrebbe sorgere il dubbio che la finalità educativa socratica venga messa in discussione. Forse però ciò che nega Rossetti è che l'educazione socratica fosse diretta agli interlocutori, affermando invece che fosse diretta ai suoi discepoli, che potevano, osservando Socrate in azione, imparare la particolare arte della parola socratica. Gli interlocutori così verrebbero ad essere le prede per la messa in scena dell'esercizio impartito da Socrate. In questa prospettiva, quindi, Socrate appare come un maestro di retorica che insegna ai suoi discepoli come vincere i propri interlocutori. Oppure è possibile evincere dalla proposta di Rossetti una concezione dell'educazione come sviluppo del pensiero critico e della capacità di liberazione dai condizionamenti? Lo sviluppo di queste capacità, in questo caso, non sarebbe collegato ad una successiva concezione costruttiva dell'educazione (vedi la lettura maieutica propostaci da Platone) ma l'educazione risulterebbe essere proprio la purificazione dagli errori. L'educazione verrebbe ad essere proprio quell'attività "negativa" che utilizzando anche strategie "violente" vuole liberare l'interlocutore dalle contraddizioni. Se questa ipotesi ermeneutica fosse corretta, potremmo scorgere nel Socrate propostoci da Rossetti, un maestro da un lato più vicino allo scetticismo antico e dall'altro più vicino ad una visione contemporanea della verità e al modo di essere dei facilitatori di dialoghi filosofici.

Laura Candiotta

S. Ciurlia, *Osservare, computare, prevedere. L'idea di politica come scienza da Locke alla Political Science*, Pensa Multimedia, Lecce 2012, pp. 372.

“Rimane vivo il chiaro messaggio che rende la politica un *Beruf*, insieme una ‘professione’ e una ‘vocazione’. Per essere praticata essa necessita di ampie competenze. [...] Occorre anche lo slancio della ‘passione’ [...]” (p. 57). Stridono queste parole con cui Sandro Ciurlia si riferisce alla politica nelle pagine del suo ultimo libro. Stridono con la realtà del nostro tempo in cui essa è bersaglio di fuochi contrapposti. Non si tratta, tuttavia, dell’insostenibile graffiare delle unghie sulla lavagna, quanto, piuttosto, del cigolio promettente della porta che si apre, dello schiudersi dell’idea.

Come annuncia lo stesso autore nelle primissime battute, infatti, il saggio nasce dalla necessità di riflettere criticamente sulla pretesa scientificità della politica. Il tentativo è quello di comprenderne lo statuto che, lo si annuncia subito, nasce dall’interazione fra analisi degli argomenti, ermeneutica e storiografia. Le riflessioni che Ciurlia affida alla sua ultima fatica letteraria si articolano quindi in otto saggi distinti in due parti, la prima dedicata all’analisi dell’impianto concettuale della cosiddetta *Political Science*, la seconda, di taglio più storico, riservata al dialogo con alcuni fra i più importanti teorici dell’idea di politica, da Locke ad Arendt, passando per Leibniz e Weber, solo per citarne alcuni.

Colpito dalle fenditure e dagli interstizi che si annidano nella definizione di “scienza politica”, come chi guarda più da vicino il tronco di un albero mettendone a fuoco piuttosto le asperità che l’apparente possanza e levigatezza, l’autore decostruisce letteralmente quel binomio sia dal punto di vista teorico sia attraverso la lente critica della ricostruzione storica. Se scienza, argomenta Ciurlia riferendosi ad Aristotele, significa *scire per causas*, ovvero organizzare gli assunti in maniera necessaria, universale, dimostrativa, ripetibile e revisionale, allora vorrebbe dire che la politica si dipana secondo categorie di universalità, necessità, assoluta ripetibilità e, quindi, possibilità di prevedere gli eventi futuri senza (quasi) margini di errore. Il paralogismo insito in questa conclusione emerge con chiarezza anche senza il riferimento ai fatti della quotidianità, insieme all’idea che, quando si parla di gestione della cosa pubblica, è forse più opportuno il riferimento alle categorie della tecnica e dell’arte piuttosto che della scienza. Eppure, storicamente, molti sono stati i tentativi di imporre una norma, di fornire un perimetro alla complessità di tale fenomeno secondo i canoni delle varie discipline. Buona parte del libro è dedicata a ricostruire le idee della scuola comportamentista, dello struttural-funzionalismo e del comparativismo, a confrontarsi con i contributi di teorici come Sartori e Goldberg e, infine, a discutere criticamente le tesi sostenute dai principali paradigmi della scienza politica contemporanea. Il tentativo di applicare parametri verificabili ai comportamenti umani, il voler guardare alla complessità dei fatti sociali come ad un sistema interconnesso di funzioni o, ancora, la fiducia nella comprensione del fenomeno grazie ad un cri-

terio di comparazione a larghissimo spettro, sono approcci, certamente coraggiosi e in parte proficui, ma che eludono la reale domanda: davvero comprendere significa quantificare? Inoltre, sostituire alla ricerca delle cause il calcolo delle probabilità, oppure pensare di comprendere la politica perché la si osserva sistematicamente da punti di vista differenti, ha un ruolo effettivo nelle scelte effettivamente operate dalle nazioni?

A queste riflessioni si affiancano i saggi storiografici che l'autore ha dedicato a pensatori del calibro di Locke e Hobbes, Leibniz e Weber, le cui riflessioni costituiscono oggi una vera e propria *Summa* delle principali direttive teoriche utili a focalizzare la ragion d'essere e l'agire della politica.

Anche attraverso il confronto con questi giganti del passato, perciò, Sandro Ciurlia riesce a spiegare perché la rinuncia alla *firmitas* di una presunta scientificità non comporti affatto, per la politica, una perdita dell'orientamento né, tanto meno, l'esigenza di depennare questo dal dizionario dei termini di riferimento per l'età contemporanea. Si tratta solo di mettersi in cammino su sentieri differenti. *Mutatis mutandis*, così come Francesco d'Assisi trovò la sua strada e la sicurezza della sua fede proprio spogliandosi dei ricchi abiti paterni, così la rinuncia da parte della politica ai paludati panni della *ratio* non costituisce un limite di per sé, ma è anzi condizione di una svolta epocale, quella che conduce verso i lidi dell'ermeneutica.

Molti sono i fattori che fanno propendere per questa soluzione. Innanzitutto la trasversalità critica del sapere politico e la sua multitematicità, insieme al fatto che per comprendere e risolvere un problema ci si deve necessariamente rivolgere all'uomo, valutandone e interpretandone di volta in volta ogni singola scelta. Norberto Bobbio sosteneva che le indagini politologiche non devono per forza rinunciare all'oggettività della scienza, ma piuttosto spostarla verso l'orizzonte dell'ideale regolativo. Sotto quel cielo, tuttavia, l'arena delle questioni si muove ancora nella polvere delle ipotesi, delle congetture e delle verifiche, nonché nella continua revisione dei risultati. Lungi dal cadere nella trappola (sempre in agguato a dire il vero) del relativismo più miope, una visione ermeneutica della politica è forse l'unica prospettiva in grado di sopportare il confronto con la molteplicità delle opinioni, di tenere in debito conto il portato della storia o di accogliere la pressante e non più procrastinabile sfida del multiculturalismo contemporaneo.

Per sopravvivere e compiere le sue funzioni, insomma, la politica ha bisogno del dialogo e proprio l'ermeneutica, come insegna Gadamer, sostiene che comprendere è capire teoricamente e praticamente le ragioni dell'altro. Se l'orizzonte è plurale, in altre parole, il mezzo per raggiungerlo non può essere univoco. Di conseguenza si dovrà optare per un approccio sistemico e dinamico che tenga conto del sistema-uomo e della sua tendenza a fare vita associata. La lezione popperiana, riflette Ciurlia, diventa a questo punto imprescindibile perché è quella che ha fatto di congetture e confutazioni, falsificabilità e predittività debole una serie di punti di forza invece che debolezza.

I saggi dedicati a Gadamer e ad Hannah Arendt contribuiscono in maniera determinante a comprendere meglio questo che è il vero nocciolo dell'indagine di

Sandro Ciurlia. Entrambi gli autori si soffermano, infatti, su un aspetto essenziale della “via ermeneutica” alla riflessione politologica, ovvero la tradizione. Secondo Gadamer, nel circolo ermeneutico memoria e tradizione hanno funzione attiva e dinamica nella produzione del giudizio, perché già la domanda che poniamo al presente (non tanto la risposta di cui siamo alla ricerca) è imbevuta di passato e dipende direttamente da esso. Non si può non tener conto di questa lezione quando si parla di statuto ontologico della politica anche perché, sembra il mezzo migliore con cui maneggiare l'altrimenti spinoso concetto di ideologia. Per comprendere il presente e aggiungere un tassello importante alla costruzione di una nuova e più verace fisionomia della politica il testo di Ciurlia suggerisce inoltre di rileggere con grande attenzione le pagine di Hannah Arendt sul tema della partecipazione all'agire: riflessioni profonde, giocate sull'indagine minuziosa di un passato tragico come fu quello dell'età dei totalitarismi, che hanno il pregio di riempire di senso una parola, come libertà, spesso svuotata e violentata dall'insostenibile sovrapporsi del cicaleccio catodico.

“Osservare, computare, prevedere” dedica infine due saggi alla figura e all'opera di Carlo Curcio, analizzandone prima gli studi su Machiavelli, per poi ricostruirne la parabola culturale dalla passione per il Risorgimento fino all'illusione, ben presto abbandonata, dell'ideologia fascista. Un passaggio a suo modo doloroso che l'autore ha avuto il coraggio di ripercorrere anche per mostrare gli esiti spesso inaspettati degli studi di un autore che, nel caso di Curcio, lo condussero ad abbracciare le ragioni del pluralismo e a riconoscere, fra i primi della sua generazione, la legittimità delle radici interculturali dell'Europa. Un ulteriore esempio di come l'univocità, anche nelle questioni politiche, abbia la stessa funzione della lente di un caleidoscopio: introdurre alla varietà delle forme e alla ricchezza dei colori. Affinché si ricordi, ammonisce Ciurlia, di mantenere sempre vivo il pungolo della ricerca, spronati dal sentimento di un'*inquieta insoddisfazione* nei confronti della politica, fatto *umano troppo umano*.

Caterina Menichelli

L. Malusa, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 351.

Nella Prefazione al volume l'autore Luciano Malusa dichiara di aver ripreso, accresciuti e aggiornati, alcuni saggi già pubblicati in anni precedenti, relativi all'impegno politico e religioso di Rosmini, frutto di una ricerca sapiente e approfondita. Per intendere la personalità del filosofo ed entrare in dialogo fruttuoso con lui, Malusa ritiene fondamentale ricostruire su basi storiche le vicende di dell'impegno politico del Roveretano. Dal 1997 molto si è prodotto sul piano divulgativo in occasione della beatificazione di Rosmini con il rischio però “ di dare un'immagine edulcorata e stereotipata poco vicina alla cultura d'oggi” (p. 310),

mentre sarebbe necessario “rendere presente” la sua figura e il suo insegnamento” nella attualità della sua persona di uomo, di sacerdote e di pensatore che si impegna per la causa nazionale e per l’affermazione dell’ideale cristiano di pace, di concordia e di giustizia” (p. 310).

In questa prospettiva Malusa dedica una particolare attenzione all’opera *Della missione a Roma*, che tutti sanno che Rosmini svolse, ma che pochi conoscono. L’opera fu pubblicata nell’Ottocento dai padri rosminiani Francesco Piccolo e Luigi Lanzoni al fine di mettere in giusta luce il ruolo di Rosmini nel 1848, e quindi fu ripubblicata in occasione del bicentenario della nascita del Roveretano. Si tratta, come specifica Malusa, di un “diario” o “commentario”, alla maniera dei commentari di Cesare, della missione diplomatica a Roma che Rosmini accettò di assumersi su incarico del governo piemontese tra l’agosto e l’ottobre del 1848. Il commento fu scritto dallo stesso Rosmini poco dopo il rientro a Stresa per difendere la sua buona fede nei confronti del papa Pio IX a cui egli aveva sempre portato il massimo rispetto. Rosmini si era deciso ad andare a Roma perché riteneva che la missione fosse stata sollecitata da una misteriosa “chiamata” allo scopo di agire per il bene d’Italia: “Avanza in lui la speranza che il papa, nel nome della pacificazione e della giustizia possa indurre popoli e Principi d’Italia ad accordarsi per il bene supremo di una nazione che nel cattolicesimo ha le sue più profonde radici” (p. 95). L’attento studio del commento, che chiarisce le motivazioni profonde dell’azione del filosofo, è seguita, nella quarta parte del libro di Malusa dedicata a *Echi e commenti sull’azione politica di Rosmini*, dall’analisi delle postille dei Gesuiti all’esemplare della *Missione in Roma* presso la biblioteca della Civiltà cattolica, fortemente ostili nei confronti del Roveretano, del suo pensiero e del suo impegno politico. Due opere di Rosmini *Le cinque piaghe della Chiesa* e la *Costituzione secondo la giustizia sociale* erano peraltro già state inserite nel 1849 nell’*Indice dei libri proibiti*, impedendo a Rosmini l’accesso al cardinalato.

Malusa considera la presenza di Rosmini anche nell’ambito dei sostenitori del Federalismo, del neoguelfismo, dell’autonomismo da Vincenzo Gioberti a Carlo Cattaneo a Giuseppe Ferrari. A differenza di Gioberti, egli non cambiò mai idea sulla soluzione federalista. In un passo tardo, citato da Malusa, riconferma la sua fedeltà all’idea federalista: “Noi non siamo amici della centralizzazione, ma non bramiamo neppure che il governo si disciolga in tante repubblicette del medioevo. Il governo centrale deve essere forte e in pari tempo tutti i governati devono godere della maggiore libertà” (p. 137). Contrario alla guerra contro l’Austria egli pensava ad una *Confederazione* italiana, che portasse alla realizzazione unitaria, non sulla base degli intenti espansionistici del Piemonte, ma secondo un nuovo assetto dell’Italia centro-settentrionale, sostenuta dal Papato quale garante dell’Unità. Per il Roveretano era essenziale il collegamento tra la causa nazionale ed il Papato, che doveva porsi come protettore della nazione in quanto egli riteneva inscindibile il rapporto tra religione e politica. Molti cattolici liberali, fautori dell’unificazione avevano però difficoltà a condividere l’idea federalista e tra questi Manzoni, anche se non formulò mai esplicitamente il suo dis-

sensu dall'amico. Manzoni non pensava che la tradizione storica del nostro paese vedesse la tradizione cristiana quale elemento unificatore della nazione e non riteneva che il papato potesse raccordarsi con la causa nazionale, dovendo mantenere la sua indipendenza religiosa. Comunque quali si ritengano potessero essere le soluzioni più opportune per il complesso e travagliato problema dell'unità italiana, rimane indiscutibile il generoso apporto di pensiero e di azione del filosofo roveretano. In tutti gli scritti di Rosmini circola la sua visione cristiana liberale, che "si incentra su un ideale di convivenza civile dettata dal rispetto dei diritti fondamentali della persona e dall'accrescimento della dignità della persona" (p. 171). Tale ideale maturato già nel giovane Rosmini negli anni Venti dell'Ottocento in cui aveva teorizzato un tribunale politico per la difesa dei diritti dei cittadini, riproposto nella *Costituzione secondo la giustizia sociale*, viene studiato da Malusa soprattutto in riferimento all'opera *Della naturale costituzione della società civile*. Malusa parla anche del copioso epistolario rosminiano, con lettere inviate a note personalità del tempo in cui Rosmini lamenta l'incomprensione dei suoi oppositori, ed in particolare si sofferma sulle lettere dell'ultimo periodo 1850-55, che contengono anche riferimenti filosofici.

A conclusione dell'opera, ricca di elementi utili per una ricostruzione autentica non solo per quanto riguarda la figura di Rosmini, ma anche di molte vicende storiche del tempo, l'autore ribadisce la creatività dei progetti rosminiani sotto certi aspetti di sorprendente attualità e riconferma al Beato Antonio Rosmini il titolo di "padre della patria", titolo che certamente gli conviene in senso più proprio di quanto non sia per altri personaggi del nostro Risorgimento.

Paola Ruminelli

P. D'Iorio, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l'esprit libre*, CNRS ÉDITIONS, Paris 2012, pp. 246.

Tra l'autunno 1876 e la primavera 1877 Nietzsche vive, ospite di Malwida von Meysenbug insieme a Paul Rée e Albert Brenner, a Sorrento. Sono i mesi del suo primo lungo soggiorno in un Sud che, con la sua ricchezza e vitalità, da allora per lui rappresenterà sempre di più un luogo dello spirito, un'antitesi all'arida e stagnante atmosfera del Nord tedesco; mesi che ancora in *Ecce homo* egli ricorderà come quelli in cui «vidi chiaramente che era tempo, che ero all'ultima occasione di ritornare a me stesso». Paolo D'Iorio (specialista di Nietzsche, su cui ha pubblicato numerosi studi, è direttore di ricerca al CNRS e lavora all'École normale supérieure di Parigi) ci racconta questo viaggio attraverso lettere, memorie, appunti e fotografie dell'epoca in un libro le cui pagine, dense di carica evocativa, scorrono come quelle belle melodie orecchiabili che rimangono in testa facilmente, perché hanno il fascino del quotidiano: sfogliarle dà la sensazione di camminare con Nietzsche lungo le vie di Sorrento e di Capri, guardare con i suoi occhi il mare e

il Vesuvio, sentire con lui il profumo degli agrumi, con lui prendere il taccuino e fermarci un pensiero. Il lavoro di D'Iorio non è tuttavia solo una coinvolgente narrazione, ma anche una serrata analisi filosofica: nel rievocare i giorni sorrentini egli infatti ripercorre la nascita della "filosofia dello spirito libero" documentandone filologicamente la priorità – anche cronologica – sulla metafisica del giovane Nietzsche, contro la concezione tradizionale che concepisce la fase "illuministica" come mera parentesi nell'itinerario speculativo del filosofo tedesco.

L'ultimo incontro con Wagner, la maturazione della decisione di abbandonare l'insegnamento, il progetto di una comunità di studio e di amicizia, le letture serali, la stesura dei *Sorrentiner Papiere* che confluiranno in *Cose umane, troppo umane* (così D'Iorio traduce *Menschliches, Allzumenschliches*; cfr. le ragioni alle pp. 196-197, nota 44), costituiscono i tasselli di un viaggio non solo fisico, ma anche simbolico: è in questi momenti infatti che Nietzsche, componendo un conflitto esistenziale e intellettuale ormai divenutogli insostenibile, abbandona la metafisica dell'arte di matrice schopenhaueriana e wagneriana fino ad allora proclamata nelle opere pubblicate per dare voce ad una serie di considerazioni radicalmente alternative rimaste confinate al privato dei suoi appunti e delle sue lezioni: «La première phase de la pensée de Nietzsche est [...] caractérisée par une profonde scission entre ce que le jeune professeur écrit publiquement et ce qu'il confie à ses papiers ou à ses étudiants. Cette scission ne prendra fin qu'avec son voyage au Sud, au moment où tout un flux de pensées resté souterrain par rapport à son activité publique jaillira finalement à la lumière» (p. 14). Ricostruire il soggiorno di Nietzsche a Sorrento diventa dunque fondamentale, ecco la tesi portante del lavoro, non perché esso inaugurerrebbe una nuova quanto passeggera fase del suo pensiero tra la metafisica del periodo basileese e i grandi temi della maturità, ma perché è propriamente a Sorrento che egli «décide de devenir philosophe» (p. 17), recuperando ciò che più intimamente lo contraddistingueva al di là della sua ufficiale consacrazione alla causa wagneriana. In effetti certa diffusa periodizzazione stabilisce una linea di continuità tra il primo e l'ultimo Nietzsche, ritenendo che l'orizzonte filosofico delle pubblicazioni giovanili si riproponga, sia pure a un livello più elaborato, nelle opere della maturità, e qualificando come soltanto temporaneo il mutamento di prospettiva espresso nella fase non a caso comunemente definita "media". D'Iorio dichiara al contrario che è piuttosto l'adesione allo schopenhauerismo e al wagnerismo a costituire una parentesi nel percorso intellettuale del filosofo tedesco, poiché gli assunti estetico-metafisici che ne caratterizzano il portato, se da Nietzsche sostenuti pubblicamente, erano stati allo stesso tempo privatamente problematizzati in una serie di riflessioni che testimoniano tra le altre cose la sua precoce attenzione – suscitata *in primis* dagli studi su Democrito – per l'approccio antimetafisico e antiteologico delle scienze naturali, in linea dunque con il senso delle successive opere aforistiche e con gli sviluppi ulteriori del suo pensiero: «La philosophie de Nietzsche a traditionnellement été divisée en trois phases, dont la première comprendrait *La naissance de la tragédie* et les *Considérations inactuelles*, la deuxième les trois grands livres d'aphorismes – *Choses humaines, trop humaines, Aurore* et *Le Gai Savoir* –, et

dont la dernière couvrirait la période de *Zarathoustra* jusqu'à la fin de la vie consciente de Nietzsche. Cette tripartition, qui sert essentiellement à mettre entre parenthèses la philosophie de l'esprit libre, à minimiser l'importance de la phase dite " positiviste " et à instaurer une continuité entre la première et la troisième phase [...], n'est pas tenable. Nietzsche lui-même souligne [...] la continuité entre ses premières réflexions philosophiques contenues dans les cahiers de jeunesse et la philosophie de l'esprit libre de *Choses humaines, trop humaines* [...]. Il faudrait donc plutôt mettre entre parenthèses la phase wagnérienne et instaurer une plus forte continuité entre les premières réflexions des écrits de jeunesse et la philosophie de l'esprit libre [...]. On verrait alors que la philosophie de Nietzsche ne commence pas avec la métaphysique de l'art de *La naissance de la tragédie*, sous l'égide de Schopenhauer et aux côtés de Wagner, mais avec l'éloge de Démocrite, une ébauche d'essai contre la téléologie et une critique impitoyable de la métaphysique de Schopenhauer» (pp. 88-90). Nel percorso biografico e intellettuale di Nietzsche la "filosofia dello spirito libero" che sboccia a Sorrento non è insomma il risultato di un repentino mutamento, ma il frutto di una riappropriazione; non è, come credertero allora anche i suoi amici, un tradimento delle sue inclinazioni filosofiche più personali, ma al contrario una loro riemergenza in forma più matura e articolata: «La métaphysique de l'artiste et la critique de la culture contenues dans ses écrits de l'époque de Bâle [...] constituaient la phase transitoire dans l'évolution de la pensée de Nietzsche. Avec *Choses humaines, trop humaines*, Nietzsche avait finalement récupéré sa véritable nature spirituelle, sa philosophie sceptique et immanentiste préwagnérienne, que par la suite, loin de la renier, il ne fera qu'enrichir et développer [...]. Avec *Choses humaines, trop humaines* il s'était débarrassé de tout ce qui ne lui appartenait pas» (pp. 116-117).

Seguendo questa chiave di lettura l'autore riannoda i fili di alcune immagini del testo nietzscheano da un lato per decodificarne la valenza simbolica alla luce dell'acquisita consapevolezza che Nietzsche ha del proprio ritorno a sé, e dall'altro per illustrare gli sviluppi di tale ritorno partendo dalle impressioni suscitate su di lui dai luoghi in cui esso si origina. Ecco allora per esempio che – per accennare solo a qualcuna delle molteplici suggestioni proposte nel suo libro – D'Iorio ricomponе il mosaico di spunti scaturiti dal confronto tra i contorni di Ischia e del Vesuvio, che Nietzsche poteva contemplare dal suo terrazzo di Villa Rubinacci, mostrandone la trasfigurazione allegorica nella contrapposizione suggerita nello *Zarathoustra* tra le isole beate (Ischia) e l'isola del cane di fuoco (Vesuvio) in relazione alle loro diverse attività vulcaniche: «Sur les îles bienheureuses le volcan est un instrument de transformation graduel qui sert à mettre en mouvement et à accélérer un processus de croissance. Au contraire, sur l'île du chien de feu l'éruption du volcan détruit la ville, momifie ses habitants (Pompéi), renverse les statues et change tout pour que rien ne change» (p. 156). O ancora, nell'ampio e intenso capitolo *Les cloches de Gênes et les épiphanies nietzschéennes* (pp. 157-220), applicando lo strumento euristico dell'epifania ai composti richiami nietzscheani all'immagine delle campane – a partire da quelle genovesi, evocate da Nietzsche al ritorno da Sorrento –, l'autore ne ricostruisce genetica-

mente gli impliciti rimandi biografici, letterari e soprattutto filosofici (dalle campane segno del nichilismo platonico-cristiano a quelle simbolo del suo superamento nell'innocenza del divenire) per illuminare aspetti nodali di un pensiero rivelatosi per la prima volta in quel Sud cui il filosofo sente propriamente di appartenere, e nel quale più volte penserà di stabilirsi (*Torna a Surriento*, così titola il capitolo conclusivo). Con il suo *Le voyage de Nietzsche à Sorrente* Paolo D'Iorio ci offre una lettura densa e originale, confermandosi come una delle voci di maggior rilievo nel panorama della ricerca nietzscheana attuale.

Giuseppe Berardi

* * *

M.L. Pelosi, *Mondo e Amore. Hannah Arendt e Agostino*, Loffredo Editore, Napoli 2011, pp. 205.

In *Mondo e Amore. Hannah Arendt e Agostino* Maria Letizia Pelosi intende dimostrare la rilevanza filosofica che il concetto agostiniano di amore come *caritas* – in virtù del suo legame con il mondo – assume fin nella più matura riflessione teorico-politica della pensatrice. Da una parte si evidenzia la personale lettura che la Arendt sviluppa nella dissertazione giovanile su *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*; mentre dall'altra si dà spazio alle implicazioni filosofico-esistenziali che ne derivano. Perciò si propone di considerare la dissertazione non come una tappa marginale e isolata del percorso intellettuale della Arendt, ma come un lavoro che per ricchezza concettuale e filosofica può essere messo in diretta connessione con le tematiche affrontate in opere come *The Human Condition* e *The Life of the Mind*. Dunque il tema dell'amore costituirebbe un punto di appoggio per l'approfondimento di concetti come mondo comune, pluralità, inizio, nascita, temi per i quali la posizione della Arendt si distingue, per complessità e ampiezza teorica, anche nel dibattito filosofico più recente.

Mondo e Amore si sviluppa in tre ampi e articolati capitoli. Il primo, "Il contesto biografico e filosofico della *Dissertation* sul concetto d'amore in Agostino" (pp. 25-102), presenta il contesto storico-culturale in cui si colloca il lavoro giovanile della Arendt, chiarisce inoltre i debiti filosofici di quest'ultima verso i suoi maestri Husserl, Heidegger e Jaspers: l'autrice spiega infatti come la linea teorica e metodologica adottata da Hannah Arendt non derivi da una scelta originale (e/o *sui generis*), ma dalla sua stessa formazione fenomenologico-ermeneutica, imprimendo al suo studio su Agostino una direzione nettamente filosofica (e pre-teologica), che si manifesta nella volontà di tenere separati il filosofo dal teologo. Tale *background* condizionerebbe anche il modo in cui la Arendt sviluppa i temi della sua indagine, studiati appunto sotto i riflettori dell'ermeneutica. Su questa base la filosofa concepisce la *caritas* innanzitutto come ricerca esistenziale e la interpreta come la risposta del cristiano di fronte alla paura della morte. D'altra parte la Arendt sottolinea che il cristiano vince la morte solo per mezzo della gra-

zia divina, che opera sull'individuo una progressiva trasformazione spirituale. Se per Agostino questa condizione segna il ricongiungimento del singolo a Dio (quindi l'intima certezza della beatitudine eterna), per la giovane studiosa essa implica invece una paradossale rinuncia dell'uomo alla propria umanità, da ciò la tesi sulla duplicità della *caritas* con cui si intendono mostrare le nascoste aporie della concezione agostiniana. Secondo Maria Letizia Pelosi questa tesi costituisce propriamente il tratto originale del pensiero arendtiano, intravisto nel cosiddetto paradosso della trascendenza: se per un verso il cristiano è chiamato a realizzare nel mondo il comandamento divino dell'amore, dall'altro invece è necessario trascendere questo mondo per ritrovare Dio e il proprio sé autentico. Ma questo salto spirituale non rientra nelle reali possibilità dell'uomo, che dal punto di vista della Arendt è nato per vivere in un mondo condiviso, all'interno del quale ha la possibilità di realizzarsi in libertà e verità. Questo è anche l'*incipit* di quella personale fenomenologia dell'esistenza, mediante cui la giovane Arendt – diversamente da Husserl e in particolare da Heidegger – mette al centro il mondo comune, dunque la natura intersoggettiva dell'uomo.

Nel secondo capitolo, "Amore, *caritas*, trascendenza" (pp. 103-150), è esposta la concezione dell'amore agostiniano, in modo da favorire una migliore comprensione della lettura arendtiana, chiarendo così la tesi della duplice valenza della *caritas* e della sua centralità nell'indagine. La *caritas* infatti, pur non potendo prescindere dalla relazione con l'altro, è espressione di un precetto divino cui l'uomo aderisce per mezzo della fede e della grazia. È qui la natura ambivalente dell'amore agostiniano, che si manifesta nella distinzione tra *appetitus* e *caritas*. Tale dicotomia implica un salto dalla finitezza (*appetitus*) alla trascendenza (*caritas*), interpretata dalla Arendt come negazione della condizione umana, giacché il cristiano si proietta verso una dimensione ultraterrena, il che lo espone ad una situazione di conflitto e contraddizione. Da questo punto di vista, le dinamiche dell'amore evangelico lacerano l'esistenza, aprendo nell'anima una voragine e un abisso incolmabili.

Il terzo capitolo, "*Initium*, mondo umano e senso della politica" (pp. 151-190), è invece dedicato all'analisi della nozione di mondo, riconosciuto sia da Agostino che dalla Arendt come la dimensione in cui l'uomo scopre la sua natura sociale. Ancora una volta Maria Letizia Pelosi espone innanzitutto la concezione agostiniana, per poi soffermarsi sulle modalità critiche (e teoriche) con cui la Arendt perviene a quella originale interpretazione del mondo espressa nella nota formula dell'*amor mundi*. Di nuovo si sottolinea che l'analisi arendtiana tende a dimostrare la difficile relazione tra l'elemento terreno (nell'esigenza di realizzare nel mondo la pace perpetua) e quello ultraterreno (nella tensione del cristiano verso il paradiso, luogo della città celeste teorizzata da Agostino). Su questo versante la Pelosi rafforza con grande lucidità e chiarezza argomentativa la tesi secondo cui *Der Liebesbegriff bei Augustin* costituisce lo sfondo da cui prendono forma i motivi centrali della filosofia matura della Arendt: la salvaguardia di un mondo condiviso (e permanente), l'intersoggettività (quale condizione costitutiva della natura umana) e infine la memoria storica, la nascita e l'inizio. In particola-

re nascita e inizio, introducendo elementi di novità nel mondo, costituiscono la cifra della natura politica dell'uomo. Per questo intersoggettività e mondo comune costituiscono i punti focali della personale analitica esistenziale sviluppata dalla Arendt.

Helga Corpino

Günter Abel, *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, traduzioni di E. Ficara-L. Gasperoni-C. Piazzesi, con un'introduzione di A. Wagner e U. Dirks e una postfazione di A. Venturelli, Napoli, Guida, 2010, p. 252.

Da diversi anni Günter Abel e la sua filosofia, osserva Aldo Venurelli nella sua postfazione, sono una presenza diffusa in Italia attraverso convegni, seminari e progetti di ricerca internazionali (p. 229). L'auspicio di una traduzione italiana di una selezione ragionata dei suoi scritti trova finalmente realizzazione in questo bel volume, che presenta le linee essenziali dell'assai originale elaborazione della semiotica e dell'ermeneutica proposta da Abel a partire dalle sue fortunate *Interpretationswelten* del 1993. La posizione di Abel si basa sul principio tanto provocatorio quanto cristallino secondo il quale senza segni e senza interpretazione non ci sarebbe il mondo, perché è attraverso i processi interpretativi che si genera la comprensione del mondo da parte dell'uomo e dei suoi oggetti, siano essi naturali o culturali, materiali o spirituali, fisici o virtuali. Quattro le principali tradizioni sulle quali poggia il modello euristico di Abel: Kant, Nietzsche, Wittgenstein e Goodman e quattro le questioni principali: 1) i livelli dell'interpretazione, 2) il rapporto tra segno e interpretazione, 3) il ruolo della pratica interpretativa, e 4) la realtà e specialmente la realtà del soggetto dell'interpretazione.

Se percepiamo o conosciamo qualcosa come un oggetto è perché questo qualcosa ha un senso e un significato, che ci permettono di interrogarci su esso. Questo qualcosa, dunque, ha già dietro di sé una genealogia costituita da precedenti interpretazioni. La differenza tra la posizione di Abel e l'ermeneutica classica consiste nel fatto che mentre quest'ultima resta confinata a un'analisi dell'interpretare cosciente, Abel lavora su un ambito più ampio, che va al di là dell'esplicito sforzo interpretativo e considera il nostro rapporto quotidiano con ciò che ci circonda, con le altre persone e con noi stessi, un rapporto del quale raramente siamo coscienti. Se si presuppone che il nostro pensiero si realizzi attraverso il linguaggio e i concetti e che sia legato a una pratica di interpretazione e di impiego dei segni, è evidente la connessione che si stabilisce tra forme di pensiero, forme di linguaggio e forme di vita, dove Abel mette in chiaro che è la forma ovvero la pratica di vita, intesa come fondamentale pratica dei segni e dell'interpretazione, a stabilire le caratteristiche segniche e pragmatiche del nostro linguaggio, ovvero il significato del linguaggio che impieghiamo per esprimere i nostri pensieri. Su questo sfondo si pone la questione se sia possibile concepire il pensiero democra-

tico al di là della dicotomia tra pretese di assolutezza e relativismi rassegnati e dunque se sia possibile conferirgli, contro i suoi disprezzatori, “plausibilità e accettabilità razionale, quindi razionalità?” La risposta di Abel è positiva, la possibilità esiste e lo strumento necessario è posto, appunto, da una filosofia che tematizza i vincoli dell’interpretazione (p. 196).

Riccardo Pozzo

A. Angeloni, *Conversazioni con la sociologia. Franco Ferrarotti intervistato da Angelo Angeloni*, Armando, Roma 2011, pp. 96.

Decano dei sociologi italiani, Franco Ferrarotti è un esponente di spicco del nostro panorama culturale la cui notorietà supera decisamente l’ambito accademico. Le interviste raccolte nel volume, sapientemente condotte da Angelo Angeloni, rappresentano un’occasione preziosa per meglio conoscere alcuni snodi significativi della sua impresa intellettuale, innervata da un circolo virtuoso tra pratica della ricerca e lavoro teorico e oltre modo feconda per l’intero spettro delle scienze umane e per la stessa riflessione filosofica.

Fin dagli esordi della carriera scientifica, Ferrarotti ha affermato con decisione la propria specificità di sociologo, battendosi contro chiusure riconducibili alla pretesa idealistica che voleva le scienze sociali subordinate alla filosofia. Eppure, grazie a queste *Conversazioni*, possiamo meglio comprendere come questa appassionata difesa dell’autonomia poggi sulla convinzione che ogni ricerca sociologica necessiti di un originario impulso filosofico. Per esplicitare il proprio, Ferrarotti richiama il pensiero del professore e amico Nicola Abbagnano: «l’esistenza come esercizio di possibilità, dove l’uomo si realizza sfruttando le sue possibilità con la scelta: la scelta in base al progetto: il progetto in base all’analisi dei termini storici ambientali in cui egli si trova a vivere» (p. 17). Presenza e azione dell’uomo non si collocano né si comprendono sotto il segno della libertà o della necessità, ma nella dimensione dell’aspirazione e del bisogno, dove le scelte sono condizionate da circostanze oggettive (p. 16).

Questa idea prende corpo in una prospettiva sociologica accostabile per certi versi a quella di Pierre Bourdieu, teorico della necessità di uscire dall’alternativa tra riduzione oggettivistica e soggettivismo esasperato. Come Bourdieu rifiutava l’astrattismo di tante narrazioni fenomenologiche e la rigida causalità strutturalistica, anche Ferrarotti indica un itinerario diverso da quello di chi vagheggia una qualche auto-fondazione dell’io o mira a ricondurre la realtà al verbo, vero o presunto, di Marx. E, ben prima in verità dell’autore de *La misère du monde* (1993), lavora a una metodologia qualitativa incentrata sulla narrazione autobiografica dei soggetti. Scelta epistemologica che vuole immettere nel circuito conoscitivo una sostanza sociale altrimenti opaca al vaglio delle tecniche quantitative, ma che soddisfa anche la curiosità intellettuale per le declinazioni dell’esperienza umana

di uno studioso che ha dato moltissimo al sapere accademico senza arroccarsi in un'ottica solo accademica.

Le conversazioni con Angeloni testimoniano di questo sguardo insieme ampio e acuto. Abbinando la forma agile del dialogo a puntuali rimandi alla vastissima bibliografia di Ferrarotti, esse guidano il lettore verso punti di vista lontani dal luogo comune e verso nuove chiavi interpretative. È il caso delle riflessioni sul lavoro, di cui spesso una certa *vulgata* ha preconizzato la liberazione o addirittura la fine e del quale è invece qui ricordata l'ordinaria e silenziosa alienazione. Ferrarotti sceglie di parlarci del nuovo autoritarismo post-tayloristico interloquendo con la figura di Simone Weil, andando però oltre l'aspetto del fervore religioso e soffermandosi sul realismo con cui la filosofa, testimone della vita di fabbrica, ha descritto «i rapporti strutturali di forza tra i gruppi sociali» (p. 37). E lontana da ogni irrazionalismo è anche la polemica sullo scientismo: la messa in guardia contro una tecnologia che è «perfezione priva di scopo» e l'insistere sulla distinzione tra « problemi tecnici » e «problemi umani» (p. 50) mirano a rammentarci che spetta alla ragione valorizzare ogni innovazione e che, senza questo sforzo di mediazione, l'incalzare di nuovi e nuovissimi media non potrà guarire l'afasia del cittadino globale.

Ferrarotti guarda alla rivoluzione comunicativa facendosi generoso difensore della parola scritta e del libro, «indispensabile strumento di formazione della coscienza e di modelli mentali» (p. 45). Tuttavia, la sua non è battaglia di retroguardia, ma esortazione a fare del “vecchio” medium per antonomasia, il libro, un ausilio per l'uso razionale e ragionevole dei media digitali. Di qui anche l'oggettivo richiamo alle proprie responsabilità rivolto a quel sistema dell'istruzione che dovrebbe guidare la fruizione degli oggetti culturali: scuola e università non sono un «ufficio di collocamento» per i «grandi interessi economici», ma agenzie deputate alla «funzione innovativa» e alla «trasmissione dei valori che tengono insieme una determinata società» (p. 24). E il discorso non è qui dettato solo da preoccupazione per la coesione sociale o per la mercificazione del sapere, ma anche e soprattutto dall'affettuosa empatia per le nuove generazioni: «Io ho molta comprensione per i giovani d'oggi, sono molto vicino a loro. Bisogna capire che essere giovani, oggi, è già di per sé un fatto drammatico» (p. 30). A diagnosi spesso generiche sulla “società liquida” o sull'ineluttabilità del “rischio” Ferrarotti preferisce così il ragionamento franco su quanti scontano per primi la precarietà lavorativa ed esistenziale e, soprattutto, soffrono la contraddizione di una società che incoraggia l'individualismo ma nega agli ultimi arrivati la possibilità di realizzarsi come individui (pp. 26-27).

Un riferimento finale meritano le considerazioni sulla necessità di un rinnovamento valoriale. Se l'«etica religiosa» si è fondata su assoluti «astorici» o «metastorici», per Ferrarotti «dobbiamo avere il coraggio di “storicizzare” l'etica» accordandola all'attuale «orizzonte storico» (pp. 80-81). È una presa di distanza dalla morale dogmatica che si accompagna a un elogio della laicità, «vera e propria situazione di libertà» (p. 73), ma guarda anche con favore all'*homo religiosus* che si pone «il problema del mistero di Dio» e, conscio della propria finitudine,

sa «auto interrogarsi» e vive «il trascendente come parte della sua presenza immanente» (p. 76). Più che una alternativa, quella tra laicità e religiosità è insomma una tensione necessaria tra aspetti della ragione umana, propriamente libera se e in quanto consapevole dei propri limiti. Ma il sociologo punta l'attenzione anche sulla relazione che ai suoi occhi deve continuare a legare presente e passato, richiamando senza venature nostalgiche una tradizione «rivoluzionaria» fatta di «semi e valori che non si sono ancora realizzati sul piano storico effettivo» come quelli della «dignità personale, dell'autonomia, dell'eguaglianza fra gli uomini, del diritto al perseguimento della felicità», o come «il bisogno di affettività, di riconoscimento, di giustizia» (pp. 29 e 61). L'argomentazione è condotta con lucida passione e mira a una rivisitazione critica dello spirito illuministico in cui si avverte l'eco del lascito di Abbagnano. Ferrarotti ne fa però tesoro per guardare al futuro, allarmato dal dilagante «praticismo inerte», dal dileguare di «qualsiasi schema significativo di universalità» (p. 36) e dalla perdita di valori che rende la politica sorda alle istanze di «giustizia e uguaglianza» (p. 42). Ma egli è e resta consapevole di quanto il cambiamento chiami in causa condizioni che, oltre alla sfera della coscienza, rimandano a quella dell'oggettività. Ed è in quest'ottica che, da grande studioso della società, ci ricorda la lezione tratta da Durkheim: «i problemi dell'individuo vanno al di là dell'individuo stesso» (p. 69).

Emanuela Susca

A. Imbasciati-C. Buizza, *L'emozione sessuale. Psicoanalisi e neuropsicofisiologia di un'emozione negata*, Liguori, Napoli 2011, pp. 415.

Un lettore di formazione filosofica che si accosti a questo volume di Imbasciati e dei suoi collaboratori (in particolare C. Buizza, ma anche J. Fernandez, R. Vitelli, F. Dabrassi, P. Valerio, M. Cascone, C. Cristini, L. Croce, L. Cena) non può che rimanere alquanto turbato. Educato a una tradizione filosofica che configura la questione dell'identità personale nei termini di un io adulto che vive le emozioni, in particolare quelle sessuali, come una rigida dotazione naturale, istintuale, scarsamente rilevante nel processo di costruzione dei propri schemi interpretativi della realtà, questo tipo di lettore invece si trova qui a fare i conti con un'impostazione teorica che esplora l'identità sotto un profilo a lui decisamente estraneo: quello di un processo individuale e irripetibile costruito dal cervello emotivo già a partire dalla condizione fetale e soprattutto dai primissimi anni di vita. Un processo che mette in gioco un'ampia sfera di fattori causali, quali: il denso e complesso patrimonio mnestico implicito costruito nei primissimi anni di vita attraverso il contatto fisico con la madre, la sfera della comunicazione non verbale del bambino prelinguistico con i genitori, la formazione di modelli operativi (in filosofia, presumibilmente: categorie) regolativi dei comportamenti adulti. Un processo, infine, che assegna alle emozioni una ruolo cognitivo e un ruolo precipuo nella formazione del Sé.

Forse quest'ultimo punto potrebbe sembrare meno estraneo al nostro lettore. Potrebbe ricordare che già nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, nell'*Etica more geometrico demonstrata* di Spinoza o in tante note nietzscheane viene ascritta alle emozioni una funzione cognitiva. E potrebbe quindi appellarsi, per non citare che qualche nome, ai lavori di pensatori più recenti o contemporanei quali Max Scheler, Agnes Heller, Marta Nussbaum, di Nico Henry Frijda, Robert Solomon sul tema delle emozioni e dei sentimenti. Ma quello stesso lettore dovrebbe prendere atto che l'analisi filosofica delle emozioni è stata condotta prevalentemente prescindendo dalla sua funzione formativa del Sé e dal processo di costruzione dell'identità personale. Tale orientamento deficitario è imputabile ad alcuni tipi di pregiudizi teorici che il libro di Imbasciati si incarica di confutare: la tesi della reciproca autonomia, se non la contrapposizione, della sfera emotiva e della sfera razionale (a partire da Platone e Aristotele); l'idea che le emozioni configurano reazioni psicologiche individuali alle sensazioni, ai piaceri, ai dolori; l'assunto (condiviso in particolare dalla scuola analitica) secondo cui le emozioni costituiscono il correlato di stati di credenza o desiderio grazie ai quali un soggetto si rappresenta eventi attuali in condizione di piena consapevolezza dell'oggetto verso il quale tali stati sono diretti; l'argomento della sostanziale irrilevanza del processo di formazione dell'identità sessuale ai fini della comprensione delle dinamiche cognitive del soggetto umano; il sostanziale disinteresse per i processi di formazione della mente infantile (per il filosofo tuttora la mente è sempre una mente adulta).

Ne consegue da parte filosofica una significativa estraneità all'idea, che funge da premessa teorica di fondo di questo volume, secondo cui a monte dei processi motivazionali, anche di tipo razionale, opera una mente emotiva, solo parzialmente conscia e strettamente collegata al cervello emotivo. Una mente capace di operare come un sistema in grado di integrare diversi sottosistemi emotivi (memorie implicite, attaccamento, sessualità) e di intrecciarli con le informazioni culturali recepite attraverso il contatto con l'ambiente (famigliare e sociale). Insomma, l'idea di una mente emotiva e del suo contrappunto neurofisiologico, il cervello emotivo, trova ancora molte resistenze da parte dei filosofi i quali postulano, ancora in larga misura, una netta distinzione tra la sfera affettiva e quella cognitiva. E quindi non ammettono che, come sottolinea Imbasciati, "la distinzione affettivo/cognitivo dipende dal risultato che eventi neuropsichici possono avere se e quando vengono alla coscienza" (p. 7).

Un altro dei tanti temi di interesse filosofico del lavoro di Imbasciati è riferibile all'idea secondo cui le emozioni - la sessualità ne costituisce una delle più rilevanti sotto il profilo dell'identità personale - non costituiscono dei blocchi monolitici funzionali di cui ci ha dotato la biologia. Esse infatti non configurano semplici reazioni a stimoli. Al contrario, nei vissuti emozionali si condensano una grande quantità di memorie individuali tanto da poter affermare che ogni emozione, e fra di esse la sessualità in primo luogo, costituiscono modalità cognitive e interpretative del mondo esterno e di quello interno sottoposte a un processo di apprendimento non necessariamente conscio. Un apprendimento connesso a

esperienze individuali irripetibili, legate soprattutto al rapporto con la madre (e i genitori) segnatamente nei primi due anni di vita ed elaborato a livello centrale dal cervello emotivo (A. Imbasciati, *L'essenza emotiva della sessualità; Sessualità e attaccamento* (con C. Buzza), *Le cosiddette disfunzioni sessuali* (con F. Dabrassi)). Si tratta di un punto di vista che implicitamente offre al filosofo preziose indicazioni: tutte le emozioni possiedono una natura relazionale, contengono un grado di opacità cognitiva non trascurabile, possono indurre distorsioni cognitive, sono dotate di proprietà causali individuate da antecedenti e storie causali risalenti al più lontano passato esperienziale dei soggetti, sono provviste di proprietà olistiche in quanto fondono molteplici afferenze derivanti dalle memorie implicite costruite dai singoli individui.

Il volume di Imbasciati e dei suoi collaboratori segue molti dei percorsi problematici legati al tema della sessualità, offrendo contributi di grande rilevanza basati anche su un ampio riferimento a studi empirici più recenti in materia, senza mai trascurare lo sfondo culturale e antropologico su cui si proiettano le diverse interpretazioni dell'identità sessuale (A. Imbasciati, *La regolamentazione della sessualità nelle culture, La sessualità nel mito* (con F. Dabrassi)).

Pagine molto interessanti sono dedicate alla sessualità senile (A. Imbasciati, C. Buizza, C. Cristini, *La sessualità negli anziani*), al disturbo dell'identità di genere (R. Vitelli), all'omosessualità (P. Valerio, M. Cascone), al ruolo giocato dal progetto di avere un figlio (A. Imbasciati, L. Cena) tutti aspetti del processo di declinazione dell'identità personale che il filosofo ha preferito e preferisce demandare al lavoro degli psicologi, forse nel timore di snaturare il senso delle proprie modalità di analisi. Ma tutti temi che hanno molto da dire anche al nostro filosofo in ordine ai modi in cui si strutturano diverse tipologie di vissuti identitari.

Maurizio Zani

F. Caferrì, *Il Paradiso ai piedi delle donne*, Mondadori, Milano 2012, pp. 180.

Il volume di Francesca Caferrì getta uno sguardo lucido e appassionato sul futuro delle donne nel mondo musulmano, partendo dalla incontrovertibile constatazione che la condizione delle donne rivela inequivocabilmente il livello politico e sociale di un paese. Ponendosi in ascolto di diverse figure femminili, l'Autrice ripercorre il cammino delle donne musulmane verso la conquista della libertà e della dignità, cammino segnato da gesti rivoluzionari, come quello compiuto da Huda Shaarawi di togliersi il velo in pubblico alla stazione ferroviaria del Cairo, nel 1923, al ritorno da un congresso femminile, svoltosi a Roma o da scelte intellettuali, come quella manifestata dall'attività di Sania Shaarawi Lanfranchi, nipote della stessa Huda, interprete di arabo, inglese, francese ed italiano, durante vertici internazionali, presente lo scorso anno in Piazza Tahrir, epicentro della Primavera egiziana.

Caferri, allora, a partire dal dato storico della cosiddetta Primavera araba, coniuga la descrizione della realtà alle analisi di natura sociale, economica, politica e filosofica del mondo arabo, metodologia di indagine e lettura questa, che le permette di interpretare sia il legame, spesso conflittuale, tra tradizione ed innovazione, sia il rapporto tra i generi, puntando, tuttavia, l'attenzione sulle piccole storie individuali, epifenomeni della grande narrazione collettiva di una nazione. Ella parte dal racconto della storia di quelle che possono essere definite le "nipoti di Huda", dando vita ad una sorta di filosofia della narrazione, che pone al centro i vissuti individuali e le scelte pubbliche, filosofia della narrazione nella quale illustra la situazione femminile nel mondo musulmano dall'Egitto allo Yemen, dall'Afghanistan al Marocco, dall'Arabia Saudita al Pakistan. In questi paesi, seppur in modi differenti, il riconoscimento dei diritti femminili è alla base dello scontro tra riformatori e conservatori, un riconoscimento, che deve coniugare, soprattutto nella sfera pubblica, secondo le femministe musulmane, parità e differenza, fuggendo al tempo stesso sia le facili tentazioni di omologazione egalaritaria che le riduttive differenziazioni classificatorie. Nel mondo arabo, questo riconoscimento dipende, dunque, sembra essere la tesi avanzata da Caferri, in massima parte, proprio dalla sorte della Primavera, esplosa in Tunisia, che ha visto le donne protagoniste attive della cittadinanza, di una cittadinanza pensata quale vita attiva nella *polis*, capace di porre in relazione individui e diritti, persone e uguaglianza tra le persone.

L'Autrice ricostruisce ogni tappa della condizione femminile, nei vari contesti sociali e politici, raccontando le vicende di personaggi noti ed ignoti incontrati al Cairo, a Rabat, a Riyad, a Kabul e rileggendo i testi di "autrici rivoluzionarie". Tale percorso di documentazione ed analisi, portandola a coniugare dialogo, narrazione e rivendicazioni e ad unire dialetticamente discorso ed identità, linguaggio e tradizione, dà vita, al fine, a quella che può essere definita una storia comune intergenerazionale ininterrotta.

Il saggio restituisce dalla descrizione di volti di donna, racconti di vita, come quello dell'unica donna araba ad aver ricevuto il Premio Nobel, quello per la pace, ossia la yemenita Tawakkol Karman, giornalista trentatreenne, sposata e madre di tre figli, divenuta un punto di riferimento del femminismo islamico, fenomeno il cui futuro storico, morale e politico, non dipenderà tanto e solo dalla scelta compiuta dalle donne di continuare ad indossare o meno il "velo", come ha teso ad interpretare una semplicistica e riduttiva visione occidentale della libertà femminile, quanto, dalla capacità delle stesse donne di riuscire ad inserirsi criticamente nella interpretazione del Corano, ponendosi costruttivamente in un'ottica di etica della comunicazione. Una corretta ermeneutica dei testi religiosi e delle legislazioni da essi sorte, non più di impronta esclusivamente maschile, può, dunque, legittimare la convivenza tra Islam e parità di diritti, riconoscimento e buone prassi, fede e laicità, religione e democrazia. Convivenze nodali, che, nell'era della globalizzazione e della transnazionalità, coivolgono ed interpellano tutte e tutti e che le femministe islamiche, con il loro sguardo, carico di desiderio e speranza sulle vicende umane e sulle cose del mondo, possono aiutare a risolvere.

Alexia Giustini

Luciano Capuccelli (a cura di), *Umbria Contemporanea. Per la Pace. Movimenti, culture, esperienze in Umbria. 1950-2011*, Rivista di Studi Storico-sociali, 16-17, Editore Crace, Narni (TR) 2011, pp. 499.

Il volume *Per la pace. Movimenti, culture, esperienze in Umbria*, curato da Luciano Capuccelli, raccoglie in quattro sezioni, definite secondo un ordine cronologico compreso tra gli inizi della guerra fredda sino all'età della globalizzazione, con una sottolineatura anche degli anni Sessanta, Settanta e Ottanta del Novecento, numerosi saggi e testimonianze, scritti da vari protagonisti della politica, della cultura italiana che hanno fatto della pace, della democrazia, della giustizia gli ideali del loro percorso di vita e di militanza.

Da un'analisi del movimento dei Partigiani della pace, "sforzo prodigioso di milioni di uomini e donne [...] per contrastare i piani di guerra e la china guerrafondaia" (p. 13), prende avvio una storia del pacifismo umbro, narrata da alcuni che hanno vissuto le fasi del processo oggetto di analisi, permettendo alla piccola regione dell'Italia centrale di divenire il cuore di una rete di relazioni mondiali. Leggendo i testi presentati, si può, così, assaporare il cammino dell'umanità che, dopo la seconda guerra mondiale, conclusasi con l'olocausto nucleare, ha vissuto il periodo della divisione del mondo in due blocchi contrapposti con il timore della distruzione del pianeta, per la possibilità di usare la micidiale arma atomica, e con la volontà di agire per scongiurare il pericolo della distruzione totale, senza mai perdere la speranza di un *mondo nuovo* anche nel disordine internazionale, che ha fatto seguito al crollo dell'Unione Sovietica, alle guerre etniche, agli interventi cosiddetti umanitari e al dominio sfrenato del neoliberalismo e della finanza.

La rivista presenta, inoltre, a cura di studiosi, recensioni di testi critici quali *Religione aperta* di Aldo Capitini, recentemente ripubblicato da Laterza grazie all'attenta cura di Mario Martini, *La Non-violenza. Una storia fuori dal mito* di Domenico Losurdo, *Dossier: la non violenza oggi* di Andrea Maori, *Le ambiguità del pacifismo. Luci ed ombre di un movimento nato dalla Perugia-Assisi* di Gabriella Mecucci.

Infine, chiudono l'opera una interessante scelta di Documenti di Aldo Capitini, Walter Binni, Norberto Bobbio, Enrico Berlinguer, Claudio Carnieri, Pietro Ingrao, Nilde Iotti, Nicola Giandomenico, Raniero La Valle, Claudio Napoleoni, Pietro Nenni, Marisa Rodano, Edward P. Thompson, Alex Zanottelli ed una ricca bibliografia sul nodo cruciale della pace e della guerra.

In tutti i saggi proposti, campeggia la figura di Aldo Capitini, filosofo umbro che, formatosi all'Università di Pisa sui classici della Letteratura italiana e russa e su importanti filosofi quali Kant, Kierkegaard, Michelstaedter, nel contesto delle trasformazioni socio-economiche legate alla modernizzazione, alle lotte dei mezzadri delle campagne umbre e degli operai delle acciaierie di Terni, ha dato inizio, nel 1961, alla prima marcia della pace, seguita da altre importanti e nume-

rose edizioni, dalla fondazione della Tavola della pace nel 1996, coordinata da Flavio Lotti, e dall'organizzazione delle Assemblee dell'ONU dei popoli che si sono concluse con significativi documenti programmatici.

Come ben osserva Luciana Castellina, una delle autrici degli interventi, "deve esserci qualcosa di speciale nell'aria umbra se è accaduto che lungo i secoli proprio in questa regione siano nati, e poi si siano sviluppati, tanti movimenti che all'inizio ogni benpensante ha definito utopici, anzi spesso eretici e che poi, però hanno finito per influenzare e coinvolgere milioni di esseri umani" (p. 211). In effetti, dalla "follia" di San Francesco che ripudia "nettamente la ragionevolezza della 'giusta' guerra" (p. 257), fino alla religione laica di Aldo Capitini, l'Umbria ha indicato strade di dialogo e di costruzione di una realtà sociale più giusta.

In particolare, il messaggio dell'intellettuale, definito *Il persuaso*, infatti egli con un atto libero si ritrova nel "tu-Tutti", ha inteso proporre, al di là degli steccati della vecchia politica, il problema degli ultimi; la sua religione della nonviolenza, quindi, si configura come impegno a costruire la pace.

Radicandosi nell'esperienza antifascista e nella difesa della ragione e della libertà, il Nostro ha inteso costruire un movimento dal basso, che vede gli intellettuali accanto ai lavoratori delle braccia; a tal proposito, è menzionata la nascita del COS che, come il Nostro spiega, "era una riunione pubblica, aperta a tutti, per l'esame di tutti i problemi, presenti le autorità, gli intellettuali, il popolo tra cui molte donne; il lunedì si trattavano i problemi cittadini, il giovedì quelli politici, i programmi dei partiti, i problemi della Costituzione e i problemi culturali" (p. 294).

Le idee capitiniane, nel momento in cui si sono espresse, hanno, così, portato i rappresentanti della politica tradizionale, in particolare comunisti, democristiani, socialisti, repubblicani, e delle Chiese ad interrogarsi su modalità nuove di azione (il volume offre riflessioni di Togliatti, Berlinguer, Ingrao, Carnieri anche in merito agli equilibri internazionali), sulla religione (pensiamo all'ecumenismo al quale dedica un interessante saggio Monsignor Elio Bromuri), di protagonismo, soprattutto giovanile, per un'apertura ad un mondo libero dallo sfruttamento ed alla cooperazione internazionale. Ma il pensiero del filosofo perugino continua ancora oggi ad offrire lo sprone per continuare, come recita il documento finale della quarta Assemblea dell'Onu dei Popoli, nell'impegno in nome della pace, di un'economia di giustizia, di una democrazia internazionale sostenuta dalla cultura dei diritti umani.

Il volume, perciò, rappresenta una preziosa miniera per tutti coloro che vogliono conoscere il nostro passato regionale, nazionale ed internazionale ed alimentare ideali di libertà e di giustizia, avvicinando l'Occidente all'Oriente (ampi sono i riferimenti al pensiero di Gandhi), valorizzando il ruolo delle donne nell'edificazione civile, sollecitando gli scienziati, con l'esempio di Einstein, Russell, Rotblat, Rasetti (è opportuno segnalare il contributo di Claudio Monellini Presidente dell'associazione intitolata al noto fisico con sede a Pozzuolo Umbro), al senso di responsabilità, incitando gli educatori, come insegna Antonio Banfi, a "cacciare dalla Scuola lo spirito di guerra [...]. La guerra non è solo massacro di

corpi, ma massacro di coscienze. Il grido dei bambini [...] di ogni parte del mondo, è un grido che dovrebbe persuadere tutti” (p. 44) ad un impegno civile animato da “interiorità”, “apertura e presenza”, che sono “le categorie dello spirito” attorno alle quali ruota il pensiero appassionato di Aldo Capitini.

Paola Chiatti

F. Andolfi (a cura di), *I problemi fondamentali della filosofia*, Aliberti Editore, Reggio Emilia 2012, pp. 214.

Il volume raccoglie le nove lezioni del corso di formazione filosofica di base che, svoltosi a Parma nei primi mesi del 2011 per iniziativa di Ferruccio Andolfi, per decenni docente all’Università, e dell’associazione “La Ginestra”, ha suscitato grande interesse nella cittadinanza. Il titolo dato al ciclo di lezioni: *Pensare la vita. Le domande fondamentali della filosofia*, indica come esso sia stato animato dall’idea che la filosofia sia un interrogarsi su questioni che toccano l’esistenza di ognuno; e come sia stato sostenuto dalla volontà di coinvolgere studiosi e pubblico di non specialisti in un percorso comune che, abbandonando i vincoli della comunicazione accademica, consentisse di riproporre in un linguaggio accessibile a tutti le domande cruciali e i problemi sostanziali da cui la filosofia stessa si è originata e con cui continua a confrontarsi. I titoli delle quattro sezioni che raggruppano gli interventi (*Verità, Vita e felicità, Morale e politica, Spiritualità e religione*) corrispondono ad altrettante “domande fondamentali” della filosofia, di cui si è voluto mettere in luce il significato profondo e sempre attuale per la vita delle persone, e in risposta alle quali gli autori hanno proposto ognuno la propria riflessione.

La prima sezione raccoglie tre interventi, di cui i primi due hanno come interlocutore privilegiato Nietzsche. L’intervento di Gianni Vattimo (*La moderazione dell’oltreuomo*, pp. 15-27) disegna uno scenario in cui la crisi della filosofia come metafisica va di pari passo con l’irrompere dei principali fenomeni culturali, sociali e politici che hanno segnato i secoli XIX e XX (crisi del colonialismo e dell’eurocentrismo, multiculturalismo, massificazione dei mezzi di comunicazione, sviluppi della scienza e della tecnica). Di fronte all’imporsi della società di massa e al dilagare del nichilismo proprio della cultura postmoderna, Vattimo propone un modello di uomo che sappia interpretarsi e decidere di sé in modo autonomo: è l’oltreuomo di cui parla Nietzsche, inteso come un soggetto che spicca per moderatezza, «un soggetto “plurale” capace di vivere la propria interpretazione del mondo senza bisogno di crederla vera nel senso metafisico della parola» (p. 23). L’oltreuomo che Vattimo legge in Nietzsche è un “oltreuomo di massa”, costitutivamente democratico, capace di portare avanti una nuova idea di verità – non metafisica – come consenso dialogico.

Sulla stessa linea, Roberto Escobar (*La ricerca della verità*, pp. 29-43) propone

di interpretare in modo nuovo la “ricerca della verità”, dando anch’egli spazio ad un senso non metafisico e non assoluto di verità. Di contro al “mondo vero”, Escobar, con Nietzsche, indica il “mondo umano” come l’unico di cui si possa avere conoscenza, e all’interno del quale si può procedere solo per «errori corretti» (p. 37), ipotesi e opinioni, senza che questo significhi cadere nel nichilismo. Come Vattimo, infine, anche Escobar, seguendo Hannah Arendt, propone la connessione tra Verità assoluta (il “sacro”) e prepotenza o violenza, e indica nella democrazia – luogo dell’opinione, non della Verità – l’unico antidoto capace di contrastare il potere che pretende di fondarsi sul “sacro”, su ciò che non può essere messo in discussione.

Il problema dei rapporti tra dialogo, democrazia e verità ritorna con Marco Santambrogio (*Verità e tolleranza*, pp. 45-67), che mette in luce i limiti di una concezione relativistica della verità. Pensato come difesa contro l’intolleranza e la prevaricazione e come garanzia della democrazia (il riferimento è a Hans Kelsen e a Hannah Arendt), il relativismo – nella misura in cui presuppone uno scenario in cui i contendenti si collochino su posizioni simmetriche ed equivalenti – sembra invece arrivare a compromettere la possibilità di una discussione autentica, di un dialogo (anche politico) che sappia ottenere il consenso delle parti.

La seconda sezione, *Vita e felicità*, discute i temi dell’autenticità, del senso dell’esistenza e dell’identità individuale, sviluppandoli a partire da due interrogativi differenti. Alberto Meschiarì (*La vita: destino o progetto?*, pp. 71-89) si chiede: «Come devo vivere? Come devo condurre la mia vita?» (p. 75); Silvia Vegetti Finzi (*L’imprendibile felicità*, pp. 91-111), volendo mettere in luce la connessione tra il processo di costruzione di una personalità autentica e un’interpretazione esistenziale e non meramente materiale della felicità, articola il suo contributo a partire dalla domanda: «Se la felicità non è un diritto, non è un dovere, non è un obiettivo, come possiamo definirla?» (p. 93). Nel tentare una risposta alla domanda da lui stesso posta, Meschiarì si concentra sulla nozione sartriana di “progetto”, sulla possibilità di interpretare il proprio percorso di vita come un “diventare se stessi”, come un “cercarsi” che ha, piuttosto, le sfumature del “crearsi”. Alla luce di un’interpretazione della vita in termini di costruzione continua del proprio sé autentico, vengono sottolineati il valore etico della trasgressione intesa come assunzione di responsabilità, il valore formativo delle passioni, la centralità dell’esperienza dell’innamoramento, la ricchezza derivante dall’esercizio del pensiero autonomo e dalla riflessione su di sé.

Silvia Vegetti Finzi fornisce di un ampio inquadramento storico e filosofico la sua riflessione sul senso della felicità: prendendo avvio dalla Dichiarazione americana dei diritti dell’uomo del 1776, l’autrice ripercorre l’interpretazione del diritto-dovere alla felicità nell’ambito della società capitalista; delinea i rapporti tra la felicità e il “disagio della civiltà” descritto da Freud; pone il problema dei modelli di felicità che forniamo ai nostri figli. Nelle pagine conclusive, la felicità viene interpretata come frutto di un’esperienza complessa, capace di coinvolgere tutte le facoltà della persona e strettamente connessa al processo di costruzione della propria identità.

Il concetto di «libertà ragionante e responsabile» (p. 116) è al centro della lezione di Alberto Siclari, *La responsabilità morale* (pp. 115-137), con cui si apre la sezione dedicata a *Morale e politica*. Nella riflessione etica e politica di Max Weber – autore di riferimento, insieme a Kant di questo contributo – il concetto di libertà risulta essere inscindibile da quello di responsabilità, intendendo quest'ultima come «la capacità di prevedere le conseguenze del proprio comportamento e di modificarlo tenendo conto di tale previsione» (p. 120). Ciò che si vuole respingere è l'idea della libertà umana come libertà assoluta e arbitraria. Definita anche come valore primo e fondamentale, la libertà assume nella riflessione di Siclari i connotati del “dovere”, alla luce del riconoscimento della libertà stessa quale condizione di possibilità di ogni altro bene e della piena realizzazione dell'umanità di ognuno.

Politica, comunità, società, comunitarismo sono i temi di cui si occupa Thomas Casadei in *Comunità e politica* (pp. 139-162). Dopo aver ripercorso la distinzione tra “comunità” e “società” introdotta da Tönnies e aver messo in luce l'ambivalenza intrinseca al concetto di “comunità”, il contributo di Casadei analizza termini e sviluppi del dibattito filosofico-politico di area anglosassone tra *liberals* e *communitarians*. Casadei si concentra in particolare modo sull'evoluzione dell'ideale comunitaristico di fronte all'affermarsi di uno Stato di diritto multiculturale e polietnico e conclude tracciando le linee fondamentali del problematico rapporto tra comunità e individuo, tra appartenenza sociale e identità personale.

L'ultima sezione, *Spiritualità e religione*, declina in sensi differenti quel sentimento dell'*oltre* e quell'aspirazione alla trascendenza che appartengono intrinsecamente all'uomo, del quale animano la riflessione, l'attività e le produzioni. Nell'intervento di Alberto Meschiari, *Corpo mente spiritualità* (pp. 165-188), è la dimensione della spiritualità – che non coincide necessariamente con quella della religiosità – ad essere indicata come il luogo della “trascendenza”, ossia il luogo della ricerca del significato dell'esistenza, al di là dell'immediato. Spazi, profondità e dinamiche propri della spiritualità vengono delineati attraverso una molteplicità di richiami ad aspetti dell'esistenza a cui l'uomo postmoderno raramente si dedica: il rapporto con se stessi e il silenzio, il sentimento dell'*oltre* e dell'infinito, che anima e riempie di senso tutte le produzioni culturali umane, la tensione estetica verso ogni genere di bellezza, la capacità di emozionarsi nel rapporto con la natura, la disponibilità a lasciarsi incantare dalle cose. Nutrire lo spirito significa, allora, formare se stessi, di contro al disincanto dominante nella società massificata dei consumi e dell'utile.

Nel contributo del curatore Ferruccio Andolfi (*L'individuo e l'immortalità*, pp. 189-209), che chiude il volume, la dimensione della trascendenza viene inizialmente esplorata a partire dalla fede religiosa nell'immortalità dell'anima, per poi essere interpretata alla luce dell'aspirazione umana a superare i limiti imposti dal proprio “essere individuale”. Andolfi ripercorre, con la guida di Feuerbach, le soluzioni epicurea, stoica e cristiana alle questioni della morte e della fede nell'immortalità dell'anima, sottolineando il legame tra la fede in un'immortalità personale propria del cristianesimo e lo sviluppo dell'individualismo moderno.

L'urgenza del «bisogno umano di lasciare una traccia della propria esistenza» (p. 200) spinge l'uomo – anche dopo la “morte di Dio” e lo sviluppo della razionalità scientifica – a concepire forme di sopravvivenza che consentano di sottrarre sé e i propri cari ad una morte definitiva: tra queste vi è la sopravvivenza nel ricordo dei cari che rimangono o, più semplicemente, “in essi”. La lezione si conclude con il riferimento ai *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher, a partire dai quali Andolfi rintraccia il significato ultimo della fede nell'immortalità dell'anima nel rimando ad un oltre (*über*), a una possibile elevazione che consenta di superare i confini «miserevoli» della propria vita individuale per «essere più di se stessi».

Elisa Bertolini

NORME PER I COLLABORATORI S.F.I.

- 1) Tutti i contributi (per gli articoli/saggi, lunghezza massima: 50.000 caratteri, note e spazi inclusi; per le recensioni, lunghezza massima: 10.000 caratteri e senza alcuna nota) saranno inviati, via mail e redatti in forma definitiva, al seguente indirizzo del Prof. Emidio Spinelli: emidio.spinelli@yahoo.it oppure emidio.spinelli@uniroma1.it
- 2) Si richiede:
 - un *abstract* in inglese (max 500 caratteri, spazi inclusi) più max 5 *keywords*;
 - note numerate di seguito e in fondo al testo;
 - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
 - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
 - per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
 - nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, e stampare in corsivo il titolo dell'opera;
 - per i libri casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-586;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo in corsivo e preceduto da "in". Es.: I. Lana, *L'etica di Democrito*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, Napoli 1973, pp. 195-214;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 3) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via e-mail) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali.
- 4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.

Carla Guetti (Segretario-Tesoriere)
Paola Cataldi, Francesca Gambetti

Recapito Presidente:

Stefano Poggi Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze
Via Bolognese, 52 - 50139 Firenze (FI)
Tel.: 055.4622411 - 462241 - Fax: 055.475640
e-mail: seg_philos@unifi.it

Recapito Segretario:

c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma
Tel.: 06.8604360 e-mail: carlaguetti@sfi.it

AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria
(rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda
di iscrizioni, indirizzi iscritti, ecc.) va inviato al seguente indirizzo:

Società Filosofica Italiana – Segreteria (c.a. Carla Guetti)

Via Carlo Fea 2, 00161 Roma

Tel., segr. tel., fax 06/8604360 (martedì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disagio relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di € 25,00, C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana - c/o Villa Mirafiori Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (massimo 6000 caratteri, spazi inclusi) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.