



## Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale  
Nuova Serie n. 207 – settembre/dicembre 2012

### INDICE

#### Studi e interventi

- F. Pentassuglio, *Senofonte testimone di Socrate: questioni e soluzioni nel dibattito storiografico contemporaneo* p. 3
- G. Giardina, *Lo studio della natura fra filosofia e scienza in Aristotele* p. 19
- M. Mehmedović, *Breve studio sul rapporto tra pensiero filosofico e ars memoriae in Giordano Bruno* p. 39
- P. Bucci, *La critica dell'Estetica trascendentale nella polemica antikantiana di Johann August Eberhard e del «Philosophisches Magazin»* p. 55
- A. Sani, *La prova logico-matematica dell'esistenza di Dio di Kurt Gödel* p. 73

#### Didattica della filosofia

- L. Bertolini, *Carlo Lazzerini: il quesito della libertà* p. 87

- Convegni e informazioni p. 98

- Recensioni p.104

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](mailto:sfi@sfi.it) - web site: [www.sfi.it](http://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. 207 – settembre/dicembre 2012  
Finito di stampare nel mese di febbraio 2013

*Proprietà artistiche e letterarie riservate*  
Copyright © 2012 - Gruppo Editoriale s.r.l.  
ACIREALE - ROMA

[www.bonannoeditore.com](http://www.bonannoeditore.com) - [gruppoeditorialesrl@tiscali.it](mailto:gruppoeditorialesrl@tiscali.it)

# STUDI E INTERVENTI

## SENOFONTE TESTIMONE DI SOCRATE: QUESTIONI E SOLUZIONI NEL DIBATTITO STORIOGRAFICO CONTEMPORANEO

di *Francesca Pentassuglio*

### **Abstract**

The paper focuses on the lively debate, sparked off among scholars, about the reliability of Xenophon's Socratic writings. According to Luis-André Dorion, the crucial turning point in the fortunes of Xenophon is Schleiermacher's essay of 1818: if, until then, scholars had turned primarily to Xenophon to determine the content of Socrates' philosophy, he initiated a critical movement grown over the course of the XIX century, which led to the full rejection of Xenophon's account. Nevertheless, as the eclipse of Xenophon's Socratic writings is bound up with the so-called "Socratic question", its decline allows to reconsider the relevance of Xenophon's portrait of Socrates.

**Keywords:** Socrates, Xenophon, Socratic question, Dorion, Schleiermacher

La testimonianza senofontea è stata oggetto, nel corso degli studi socratici, di opposte ed oscillanti valutazioni, che lasciano delineare una precisa parabola, la quale, a partire da un quasi assoluto privilegio di Senofonte che caratterizzò la storiografia socratica fino a gran parte del XIX secolo, segna poi una fase di crescente discredito che raggiunse l'apice attorno al 1915 e caratterizzò tutto il XX secolo. Una parziale inversione di tendenza si è registrata soltanto negli ultimi decenni, da quando alcuni settori della critica, soprattutto di ambiente francofono, hanno innescato un processo di riabilitazione della testimonianza senofontea con apprezzabili risultati dal punto di vista esegetico. Il punto di svolta nella storia della storiografia socratica, da cui ha preso avvio la progressiva marginalizzazione della fonte senofontea, è stato individuato da Dorion<sup>1</sup> nel

<sup>1</sup> Cfr. L. A. Dorion, *À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon: l'étude de Schleiermacher sur Socrate (1815)*, «Dionysius», 19 (2001), pp. 51-52; L. A. Dorion & L. Brisson, *Pour une relecture des écrits socratiques de Xénophon*, in Id., *Les écrits socratiques de Xénophon (= Les études philosophique)*, PUF, Marseille 2004, p. 137; L. A. Dorion, *Xenophon's Socrates*, in S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (ed.), *A companion to Socrates*, Blackwell,

fondamentale studio di Schleiermacher del 1818, *Über den Werth des Sokrates als Philosophen*, prima del quale era soprattutto a Senofonte che si faceva riferimento per determinare il contributo del Socrate storico. La credibilità accordata alla fonte senofontea derivava dal fatto che Senofonte era prima di tutto uno storico ed era per questo ritenuto in grado di riportare con oggettività e imparzialità le idee fondamentali della filosofia socratica<sup>2</sup>. Come evidenziato da uno studio di Spinelli, Labriola è stato il primo ad accordare un ruolo privilegiato alla testimonianza senofontea, che viene «preferita o forse addirittura ipervalutata»<sup>3</sup> dallo studioso italiano. Labriola infatti, nell'esplicitare i criteri da lui seguiti nell'utilizzo delle principali testimonianze su Socrate, afferma con nettezza: «non attribuiamo a Socrate nessun principio, massima o opinione che non sia, o esplicitamente riferita, o indirettamente accennata da Senofonte»<sup>4</sup>. Il rifiuto della testimonianza senofontea da parte dei critici è infatti, a suo giudizio, esiziale per la comprensione e l'interpretazione della dottrina socratica, da ricercarsi primariamente nei *Memorabili* senofontei che, «scritti senza riserve e senza restrizioni», forniscono un documento insigne sulla figura di Socrate. In modo ancor più radicale, il metodo di Labriola prevede di escludere programmaticamente la testimonianza platonica «tutte le volte che importi negazione o alterazione dei principi e del carattere del Socrate senofonteo», e di valersi in misura limitata della testimonianza aristotelica, in quanto essa non è che una derivazione di quella platonica e senofontea.

L'assoluta fiducia che alla fonte senofontea accorda tale impostazione – la cui parzialità, come si avrà modo di mostrare, si rivela inadeguata almeno quanto un'acritica svalutazione del testimone Senofonte – è progressivamente erosa dal movimento critico inaugurato da Schleiermacher, il quale formulò due critiche fondamentali che furono costantemente riprese da quanti, nella storiografia successiva, negarono valore alla testimonianza senofontea.

Nella prima si sottolinea che Senofonte non era un filosofo, e dunque non era il testimone più qualificato per fornire un resoconto attendibile del pensiero

Oxford 2005, pp. 93-94; L. A. Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, New York 2011, pp. 2-3.

<sup>2</sup> R. Walzer, *Sulla religione di Senofonte*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», II, 5, 1 (1936), pp. 2 sgg., si è soffermato in particolare sulle valutazioni, a suo giudizio eccessive, che a Senofonte hanno riservato varie figure dal XVIII secolo in poi: a partire dall'umanista inglese Shaftesbury, sono testimoni di tale tendenza Winkelmann, Herder e Wieland.

<sup>3</sup> E. Spinelli, *La parabola del Socrate senofonteo: da Labriola a Mondolfo*, in L. Rossetti & A. Stavru (a cura di), *Socratica 2005: studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Levante, Bari 2008, p. 107. Per una ricostruzione dei tratti essenziali del Socrate di Labriola cfr. *ivi*, pp. 108-121.

<sup>4</sup> A. Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*, a cura di Luigi del Pane, Feltrinelli, Milano 1961, p. 22.

di Socrate, non avendo potuto rendere giustizia alla ricchezza e alla complessità delle tesi specificamente filosofiche da lui difese. La seconda critica, legata alla precedente, rimprovera a Senofonte di essere stato così zelante nel difendere il suo maestro dalle accuse rivolte agli aspetti sovversivi del suo insegnamento da far figurare Socrate come il rappresentante dei valori più tradizionali, come un filosofo tanto piatto e banale che non si comprende come abbia potuto attirare l'interesse di discepoli così naturalmente portati alla speculazione come Platone ed Euclide di Megara. È dunque evidente, per Schleiermacher, che Socrate sia stato più di quello che Senofonte dice di lui, altrimenti l'immensa influenza filosofica che gli si attribuisce sarebbe del tutto incomprensibile<sup>5</sup>. Dorion stesso si incarica di smentire, con argomenti persuasivi, la pertinenza di tali critiche, che rivelano a suo avviso un punto di vista parziale sia per la concezione di filosofia che sottendono sia per la considerazione della successiva fortuna del Socrate senofonteo. Per quanto concerne il primo punto, rileva Dorion<sup>6</sup>, la critica di Schleiermacher presuppone una precisa concezione di filosofia, intesa come attività speculativa, sulla base della quale egli sostiene che l'interesse filosofico degli scritti socratici senofontei è del tutto trascurabile. Tuttavia, come Senofonte stesso dichiara all'inizio dei *Memorabili* (I, 3, 1; I, 4, 1), il suo scopo è mostrare in che modo e fino a che punto Socrate, attraverso il suo esempio e i suoi discorsi, fu utile agli altri e contribuì a renderli migliori, due obiettivi che possono legittimamente essere perseguiti da una filosofia intesa come arte della vita, *genre de vie*, secondo cioè un'accezione di filosofia che è largamente rappresentata nel mondo antico<sup>7</sup>. Per quanto riguarda, invece, la seconda critica, il giudizio negativo di Schleiermacher mostra di non tener conto della notevole influenza che il Socrate senofonteo esercitò sui primi Stoici, come riferito da alcuni autori antichi<sup>8</sup> e come suggerito da un aneddoto su Zenone di Cizio riportato da Diogene Laerzio (VII, 2), in cui è detto che il fondatore della Stoa si interessò alla filosofia socratica dopo aver letto il II libro dei *Memorabili*. Furono in particolare i due capitoli "teologici" dei *Memorabili* (I, 4 e IV, 3), in cui Socrate espone una dottrina della provvidenza divina all'opera nel mondo naturale, che per molti aspetti influenzarono il pensiero del primo Stoicismo, tanto da esser stati ritenuti verso la fine del XIX secolo come interpolazioni di origine stoica<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. F. Schleiermacher, *Über den Werth des Sokrates als Philosophen*, in Id., *Sämtliche Werke*, III, 2, Berlin 1838, p. 56.

<sup>6</sup> Cfr. L. A. Dorion, *À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon*, cit., pp. 58-60; L. A. Dorion & L. Brisson, *Pour une relecture des écrits socratiques de Xénophon*, cit., pp. 138-139; L. A. Dorion, *Xenophon's Socrates*, cit., p. 94 e L. A. Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, cit., pp. 3-4.

<sup>7</sup> Si rimanda, a questo proposito, al fondamentale studio di C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai Neoplatonici*, a cura di E. Spinelli, Carocci, Roma 2004.

<sup>8</sup> Sesto Empirico, *Adv. Math.*, IX, 92-101.

<sup>9</sup> Per gli elementi di ripresa, da parte degli Stoici, di *Mem.* I, 4 e IV, 3 cfr. N. Powers, *The Nat-*

Nonostante tali legittime obiezioni, le critiche di Schleiermacher conobbero un'immensa fortuna nella storia degli studi: non solo, infatti, la polemica relativa allo statuto di non-filosofo del testimone Senofonte, si ritrova, ancora recentemente, in Vlastos<sup>10</sup>, ma il metodo di Schleiermacher inaugurò un processo di progressivo discredito della testimonianza senofontea che condusse, circa un secolo dopo, alla pubblicazione in rapida successione degli studi di Robin<sup>11</sup> in Francia, di Taylor<sup>12</sup> e Burnet<sup>13</sup> in Inghilterra, di Maier in Germania<sup>14</sup>. Si arrivò in tal modo ad affermare che la testimonianza senofontea non aveva alcun valore e che il Socrate storico era completamente da identificarsi con quello di Platone, con la conseguenza che, nel corso di tutto il XX secolo, il Socrate di Platone fu considerato da gran parte della critica l'unico degno di interesse<sup>15</sup>.

Il giudizio di Maier è particolarmente rappresentativo di questa tendenza. Contro il privilegio che nel secolo precedente molti studiosi avevano accordato al ritratto socratico fornito dai *Memorabili*, lo studioso si esprime infatti nei termini più netti: «Se questo era stato il vero Socrate, non si poteva non sentire qualche simpatia per gli Ateniesi, che s'erano voluti sbarazzare ad ogni costo di

*ural Theology of Xenophon's Socrates*, «Ancient Philosophy», 29 (2009), pp. 249-266, in particolare pp. 264-265 e M. Erler, *Stoic oikeiosis and Xenophon's Socrates*, in T. Scaltsas & A. S. Mason (ed.), *Zeno of Citium and His Legacy. The philosophy of Zeno*, Pierides Foundation, Larnaka 2002, pp. 243-245; 248-250. Per un approfondimento sui contenuti e il significato dei due capitoli teologici dei *Memorabili* si rimanda, per un primo orientamento, a C. Natali, *La religiosità di Socrate secondo Senofonte*, «Humanitas», 60 (2005), pp. 677-687; G. Mazzara, *La morale di Socrate è teonoma? Aspetti convergenti della religiosità socratica in Senofonte, Memorabili I 4-IV 3 e in Platone, Alcibiade I e Apologia*, in Id., *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, Levante editori, Bari 2007, pp. 121-127; T. Calvo Martínez, *La religiosité de Socrate chez Xénophon*, in M. Narcy & A. Tordesillas (ed.), *Xénophon et Socrate: Actes du colloque d'Aix en Provence (6-9 novembre 2003)*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2008, pp. 59-62; D. N. Sedley, *Socrates in Xenophon*, in Id., *Creationism and its critics in antiquity*, University of California Press, Berkeley 2007, pp. 78-86 (tr. it. *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, a cura di F. Verde, Carocci, Roma 2011) e D. N. Sedley, *Socrates's place in history of teleology*, «Elenchos», 29 (2008), pp. 317-336.

<sup>10</sup> G. Vlastos, *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 99 (tr. it. *Socrate: Il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di Andrea Blasina, La Nuova Italia, Firenze 1998).

<sup>11</sup> L. Robin, *Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, «Année philosophique», 21 (1910), pp. 1-47.

<sup>12</sup> A. E. Taylor, *Socrates*, Peter Davies, London 1932 (tr. it. *Socrate*, La Nuova Italia, Firenze 1952).

<sup>13</sup> J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, MacMillan and Co, London 1914.

<sup>14</sup> H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Mohr, Tübingen 1913; tr. it. *Socrate: la sua opera e il suo posto nella storia*, a cura di G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1943.

<sup>15</sup> La più nota e la più influente di tali posizioni è indubbiamente quella di Vlastos, il quale, presupponendo l'esistenza di due Socrate nel *corpus* platonico – quello dei dialoghi giovanili e quello dei dialoghi della maturità – afferma la storicità del Socrate descritto nei primi dialoghi di Platone: cfr. G. Vlastos, *op. cit.*, pp. 1, n. 2; 53; 81; 90-91.

questo invadente pedante, di questo maestro di scuola filisteo, di questo noioso giocoliere e insopportabile ciarlatano di virtù»<sup>16</sup>. Questo Socrate timorato della divinità e fiducioso negli oracoli, a suo avviso, non poteva essere l'uomo che aveva avuto una così profonda e durevole influenza sugli spiriti più brillanti della sua epoca; con un'accusa che fa eco alle critiche di Schleiermacher, osserva quindi che Senofonte «per tutto il suo passato e per le sue attitudini non era stato in grado di render piena giustizia alla profondità e alla grandezza di quest'uomo»<sup>17</sup>. Facendo ricorso anche alla seconda critica formulata dallo studioso tedesco, Maier aggiunge che l'autore dei *Memorabili* era mosso da una forte tendenza apologetica, da cui la fedeltà storica non può che essere rimasta danneggiata. Tutto ciò considerato, si deve ritenere la raffigurazione socratica nei *Memorabili* non solo lacunosa e per molti aspetti inesatta, ma anche – in alcuni punti essenziali – del tutto erronea<sup>18</sup>. A tale impostazione si lega tutto un arsenale di critiche che avranno largo seguito negli studi successivi, come quella per cui Senofonte propaga sotto il nome di Socrate opinioni proprie, e dunque i suoi scritti non possono considerarsi un documento storico-biografico; quella per cui egli attinse da lavori di vari socratici, specialmente di Platone ed Antistene, e dunque i suoi scritti non possono considerarsi una fonte indipendente; quella, infine, per cui egli non ebbe una sufficiente familiarità con Socrate per comprendere il suo insegnamento e per potersi dunque annoverare tra i suoi discepoli<sup>19</sup>. La naturale conseguenza è un utilizzo meramente sussidiario della testimonianza senofontea, da accogliere esclusivamente nei casi in cui essa coincide con la fonte platonica come conferma dell'attendibilità storica delle informazioni fornite da quest'ultima.

Alcuni degli argomenti avanzati da Maier contro l'attendibilità della testimonianza di Senofonte si ritrovano in diversi studi successivi, anche recenti, che muovendo da diversi presupposti giungono ad analoghe conclusioni sulla svalutazione degli scritti socratici. È il caso di Delebecque<sup>20</sup>, che ravvisa il principale limite della testimonianza senofontea nel fatto che essa avesse come fonte la sola memoria di Senofonte e gli eventuali racconti di altri Socratici. A ciò si aggiunge la critica per cui Senofonte avrebbe poi selezionato ciò che del pensiero di Socrate poteva servire ai suoi fini personali, non esitando ad attribuire al filosofo teorie ed interessi che evidentemente non gli appartenevano. È il caso, ancora, di Kahn<sup>21</sup>, il quale però insiste piuttosto sulla dipendenza

<sup>16</sup> Cfr. H. Maier, *op. cit.*, p. 8.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 9.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, pp. 11-12.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, pp. 18; 55; 76.

<sup>20</sup> E. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon*, «Études & Commentaires», 25 (1957), pp. 239-241.

<sup>21</sup> C. H. Kahn, *On Xenophon's use of Platonic texts*, in *Id.*, *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, C. U. P., Cambridge 1996, pp. 81-82 (tr. it. *Platone e il dialogo*

della testimonianza senofontea da quella platonica, e sull'impossibilità, di conseguenza, di considerarla una fonte autonoma per la ricostruzione del pensiero di Socrate. Oltre alla riserva circa il criterio di utilizzo di materiali platonici – che per Kahn vengono ripresi da Senofonte in modo funzionale ai suoi fini, che non sono necessariamente storici – lo studioso sottolinea infatti i limiti imposti dalla stessa biografia di Senofonte, il quale lasciò Atene due anni prima della morte di Socrate e non vi fece ritorno per almeno trent'anni; di conseguenza, i suoi ricordi su Socrate hanno costantemente bisogno di essere arricchiti dagli scritti di coloro che hanno meglio conosciuto Socrate e la sua testimonianza riflette semplicemente ciò che egli ha letto nelle opere di Socratici più informati di lui. Su quest'ultimo punto insiste anche Huss<sup>22</sup>, il quale, pur mirando alla rivalutazione di un'opera scarsamente commentata come il *Simposio*, esprime forti riserve sul suo valore come testimonianza sulla filosofia socratica: dopo aver approfondito i riferimenti intertestuali che legano l'opera senofontea agli scritti di Platone, Antistene, Eschine e Fedone, Huss conclude che Senofonte, pur rivelandosi uno scrittore estremamente colto, non fornisce alcun contributo filosofico ai fini della ricostruzione del pensiero socratico. In particolare, vista l'assoluta dipendenza dei suoi scritti da testi composti da altri Socratici, non gli si può riconoscere un disegno coerente nella presentazione della vita e dell'insegnamento di Socrate. A queste critiche, formulate già precedentemente, Huss ne aggiunge un'altra, di grande rilievo: il Socrate senofonteo, lungi dal costituire un ritratto autentico del Socrate storico, è piuttosto uno dei tipici *kaloï kai agathoi* di Senofonte, personificazione ideale del suo canone morale<sup>23</sup>. Si tratta di una critica che coglie un punto fondamentale della testimonianza senofontea e che si rivelerà difficilmente confutabile. Una serie di analogie, infatti, tra la figura di Socrate e gli "eroi storici" degli scritti non socratici, sembra confermare il sospetto che Socrate sia un esponente dello stesso *genus virorum* cui appartengono personaggi come Agesilao e Ciro il Vecchio. Come Huss, anche altri studiosi, che pure in linea di principio si propongono un'equilibrata valutazione o addirittura una riabilitazione degli scritti socratici, avanzano poi forti riserve circa la validità della testimonianza senofontea, o comunque non le accordano il valore di fonte autonoma. Un primo esempio è fornito da Luccioni<sup>24</sup>, il quale, nonostante neghi alla fonte platonica una fiducia assoluta e rivendichi la necessità di tener conto della testimonianza di Senofonte, premette che il ritratto platonico «se présente a nous comme le plus précis

socratico. *L'uso filosofico di una forma letteraria*, Vita e Pensiero, Milano 2008).

<sup>22</sup> B. Huss, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 18-25.

<sup>23</sup> B. Huss, *The dancing Socrates and the laughing Xenophon, or the other Symposium*, «American Journal of Philology», 120, 3 (1999), p. 395.

<sup>24</sup> J. Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, Presses Universitaires, Paris 1953, pp. 48-62.

et le plus complet qui nous ait été laissé»<sup>25</sup>. Pur adottando, in generale, una visione concordista, mirante ad appianare le varie divergenze tra i due ritratti di Socrate, Luccioni riconosce che l'impressione d'insieme è di avere a che fare con due figure profondamente diverse. E, nel momento in cui si deve stabilire quale delle due privilegiare, lo studioso non esita a riconoscere che Platone ci offre un Socrate più profondo e speculativamente più interessante e che la sua straordinaria attitudine alla filosofia, prima ancora di permettergli la composizione di opere ineguagliabili, gli aveva consentito di comprendere a fondo il pensiero di Socrate. In ultima analisi Luccioni, pur rivendicando la necessità di non rigettare in blocco la fonte senofontea, ribadisce tutti i limiti di Senofonte come testimone su Socrate: l'aver vissuto molti anni lontano da Atene; l'aver inclinazioni lontane da quelle degli altri Socratici, proprie di un uomo d'azione che elogia l'*askesis* e i suoi risultati; l'essere non uno specialista ma uno scrittore poligrafo; infine, l'aver descritto un Socrate che in nessun modo potrebbe esser stato considerato pericoloso e condannato a morte.

Un secondo esempio è rappresentato da Leo Strauss, i cui studi<sup>26</sup> hanno fortemente contribuito, soprattutto negli Stati Uniti, alla riabilitazione degli scritti socratici di Senofonte. Ciononostante, egli prende le mosse dalla stessa osservazione di Schleiermacher: Socrate deve essere stato “più” di quello che gli scritti apologetici di Senofonte riportano di lui. Invece di ricercare, tuttavia, questo *plus* in Platone, Strauss crede di trovarlo tra le righe dello stesso Senofonte. Ritenendo che questo autore praticasse un'arte esoterica della scrittura, mirante a dissimulare ingegnosamente il suo pensiero, egli si sforza di rintracciare i vari indizi che, all'interno del testo di Senofonte, rivelino la presenza di un “altro” Socrate. Muovendo, in fondo, dal medesimo presupposto – cercare altrove un'integrazione al testo di Senofonte e rinunciare quindi a servirsi di questo come di una fonte autonoma – l'analisi di Strauss si presenta ancora debitrice dello studio di Schleiermacher.

Ora, come rilevato in diversi studi da Dorion<sup>27</sup>, la formulazione di questa serie di critiche mostra un'essenziale connessione con la cosiddetta “questione socratica”, con il problema, cioè, se sia o meno possibile ricostruire la vita e il pensiero del Socrate “storico” sulla base di una, alcune, o tutte le fonti pervenute. Nel momento, infatti, in cui si passano in rassegna le principali critiche mosse agli scritti socratici, si nota come queste mirino a screditare la testimonianza di

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 48.

<sup>26</sup> Cfr. L. Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse*, Cornell University Press, Ithaca-NY-London 1970 e L. Strauss, *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca 1972 (tr. it. *Socrate senofonteo*, a cura di R. De Bartolo, Pensa Multimedia, Lecce 2009).

<sup>27</sup> Cfr. L. A. Dorion, *À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon*, cit., pp. 72-74; L. A. Dorion & L. Brisson, *Pour une relecture des écrits socratiques de Xénophon*, cit., p. 138; L. A. Dorion, *Xenophon's Socrates*, cit., p. 93; L. A. Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, cit., pp. 6-10.

Senofonte nel quadro della ricerca di una soluzione alla questione socratica. Di recente, tuttavia, la critica ha espresso da più parti l'esigenza di un superamento di tale questione, almeno nei termini in cui essa è stata posta ed affrontata dai suoi inizi nel XIX secolo. Il principale fattore di declino della questione socratica è il riconoscimento della natura fittizia dei *logoi Sokratikoi*, appartenenti ad un genere letterario che prevedeva e consentiva un alto tasso di invenzione da parte degli autori<sup>28</sup>. Ora, perché la questione socratica così come è stata dibattuta abbia senso, i principali testimoni diretti avrebbero dovuto avere l'intenzione primaria di ricostruire in modo attendibile il pensiero socratico attraverso i loro scritti, con il proposito di trasmettere il contenuto – se non proprio gli *ipsissima verba* – dei dialoghi socratici. Ma la natura di tali scritti sembra indicare che né Platone né Senofonte intendessero riportare fedelmente le idee di Socrate: le loro opere appartengono al genere letterario dei *logoi Sokratikoi*, che Aristotele stesso riconosce esplicitamente<sup>29</sup> e che consente un certo grado di finzione e una grande libertà di invenzione, soprattutto rispetto alle idee espresse dai vari personaggi. Ciò non significa che tali scritti non contengano alcun tratto autentico o dettaglio attendibile, ma che la preoccupazione storica dei loro autori è solo accidentale e, non disponendo di un criterio certo per discernere ciò che è invenzione da ciò che è autentico – questa la conclusione di Dorion<sup>30</sup> – la questione socratica sembra priva di quegli elementi che potrebbero fornire a essa una soluzione certa e univoca.

Se, dunque, tale questione è destinata a rimanere un problema insolubile – o comunque, per non giungere alle estreme conclusioni di Dorion, a non costituire più il fulcro della ricerca negli studi socratici – se ne possono trarre tutte le conseguenze, ed una di queste è che nulla più si oppone ad una riabilitazione degli scritti socratici di Senofonte. Questa è, d'altra parte, la tendenza che ha mostrato parte della critica negli ultimi decenni. Accanto agli studi di Dorion<sup>31</sup>, che costituisce senza dubbio la voce più rappresentativa in questo campo, si possono menzionare le ricerche di Morrison, il quale, oltre a rispondere punto a punto alle critiche mosse da Vlastos agli scritti socratici di Senofonte<sup>32</sup>, e ad

<sup>28</sup> Dopo K. Joël e O. Gigon, B. Huss, *Xenophons Symposium*, cit., p. 11, ha ribadito il carattere fittizio dei *logoi Sokratikoi*, che non rappresentano documenti storico-biografici e dunque non possono fornire alla storia della filosofia materiale che contribuisca alla ricostruzione storica del pensiero di Socrate.

<sup>29</sup> Sia nella *Poetica* (I, 1447a28-b13), sia nella *Retorica* (III, 16, 1417a18-21).

<sup>30</sup> L. A. Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, cit., p. 8.

<sup>31</sup> Si segnala, oltre agli studi già citati, la recentissima edizione dei *Memorabili* curata dallo studioso insieme a Michele Bandini: Xénophon, *Mémoires*, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 2000-2011. Per un'aggiornata traduzione italiana dei *Memorabili* si rimanda, inoltre, a Senofonte, *Memorabili*, a cura di F. Bevilacqua, UTET, Torino 2010.

<sup>32</sup> D. R. Morrison, *On Professor Vlastos' Xenophon*, «Ancient Philosophy», 7 (1987), pp. 9-22.

approfondire specifici aspetti dottrinali del Socrate senofonteo<sup>33</sup>, concorda con Dorion circa la necessità di una messa tra parentesi della questione socratica e circa quindi l'esigenza di allargare lo sguardo alla ricchezza dell'intero movimento socratico, riservando, in questo quadro, un ruolo non secondario agli scritti socratici di Senofonte<sup>34</sup>. A singole questioni sollevate da tali scritti hanno dedicato, poi, specifici studi Brancacci, Nancy, Grey e Cooper<sup>35</sup>. Infine, Natali<sup>36</sup> e Stavru<sup>37</sup>, ancora recentemente, hanno contribuito nell'ambito degli studi italiani alla rivalutazione della testimonianza senofontea: il primo ribadisce – sulla scia di Dorion e Morrison – che la questione socratica è da considerarsi sostanzialmente insolubile, e che molto più interessante è tentare di ricostruire le differenti immagini di Socrate date dai vari seguaci e discepoli; il secondo rivendica la necessità di un metodo esegetico che prenda in considerazione Socrate quale emerge non solo dai dialoghi platonici, ma anche dagli scritti di altri testimoni, finalmente liberati da paragoni e parallelismi ingombranti. In questo panorama assume una valenza paradigmatica proprio la riabilitazione di Senofonte, «un autore troppo spesso letto alla luce di ciò non seppe scrivere né essere rispetto a Platone, anziché per quel che egli fu capace di comprendere e tramandare indipendentemente dai suoi contemporanei»<sup>38</sup>.

Nonostante la pertinenza di tali argomenti e i notevoli risultati raggiunti

<sup>33</sup> D.R. Morrison, *Xenophon's Socrates as Teacher*, in P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*, Cornell University Press, Ithaca 1994, pp. 181-208; D.R. Morrison, *Xenophon's Socrates on the just and the lawful*, «Ancient philosophy», 15 (1995), pp. 329-347; D.R. Morrison, *Xenophon's Socrates on Sophia and the Virtues*, in L. Rossetti e A. Stavru (a cura di), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante Editori, Bari 2010, pp. 227-239.

<sup>34</sup> Cfr. D. R. Morrison, *Xénophon*, in J. Brunschwig & G. E. R. Lloyd (ed.), *Le savoir grec*, Flammarion, Paris 1996, p. 287.

<sup>35</sup> Cfr. A. Brancacci, *Socrate, la musique et la danse. Aristophane, Xénophon, Platon*, in L. A. Dorion & L. Brisson (ed.), *Les écrits socratiques de Xénophon*, cit., pp. 193-211; A. Brancacci, *Le concezioni di Socrate nei capitoli teologici dei Memorabili*, «Elenchos», 29 (2008), pp. 233-252; M. Nancy, *La religion de Socrate dans les Mémoires de Xénophon*, in G. Giannantoni & M. Nancy (ed.), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 13-28; M. Nancy, *La meilleure amie de Socrate. Xénophon, Mémoires, III 11*, in L. A. Dorion & L. Brisson (ed.), *Les écrits socratiques de Xénophon*, cit., pp. 213-234; M. Nancy, *Socrate nel discorso di Alcibiade (Platone, Simposio 215a-222b)*, in L. Rossetti & A. Stavru (a cura di), *Socratica 2005*, cit., pp. 287-304; V. J. Gray, *Xenophon's Symposium: the display of wisdom*, «Hermes», 120 (1992), pp. 58-75; V. J. Gray, *Le Socrate de Xénophon et la démocratie*, in L. A. Dorion & L. Brisson (ed.), *Les écrits socratiques de Xénophon*, cit., pp. 141-176; V. J. Gray, *Xenophon's Mirror of Princes: Reading the Reflections*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011 e J. M. Cooper, *Notes on Xenophon's Socrates*, in *Reason and Emotion. Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 9-14.

<sup>36</sup> Cfr. C. Natali, *art. cit.*, pp. 670-671; 687-691.

<sup>37</sup> Cfr. A. Stavru, *Per un nuovo approccio alla questione socratica: sviluppi recenti e futuri*, «Atene e Roma», 50, 2-3 (2005), pp. 95-97.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 96.

grazie a questo nuovo indirizzo della critica, occorre riconoscere che non tutte le accuse rivolte alla validità della testimonianza senofontea hanno lo stesso peso e soprattutto che alcune sopravvivono a questo fecondo movimento di riabilitazione degli scritti socratici senofontei.

In primo luogo, non si può negare legittimità ad alcune riserve espresse circa lo statuto stesso del testimone Senofonte. È un dato oggettivo, ad esempio, che Senofonte abbia vissuto a lungo lontano da Atene, che non abbia assistito alle vicende centrali della biografia di Socrate – il processo, la condanna e la morte – e che tutto ciò lo abbia privato in misura considerevole di informazioni necessarie per una completa ricostruzione dell'insegnamento socratico. Secondo la ricostruzione di Luccioni<sup>39</sup>, la frequentazione di Socrate da parte di Senofonte dovette durare due o tre anni: considerando che negli ultimi anni della guerra del Peloponneso egli fu arruolato nell'armata greca come tutti gli Ateniesi della sua età e che dopo la capitolazione di Atene nel 404 dovette essere arruolato come cavaliere sotto i Trenta, è a partire dal 403, anno di ristabilimento della democrazia, che egli poté eventualmente ascoltare Socrate, dunque – appunto – circa due, tre anni prima della sua partenza per la spedizione in Asia al seguito di Ciro. Questo dato, di carattere strettamente biografico, deve essere assunto in tutte le sue implicazioni: se esso, da un lato, smentisce quanti negano che Senofonte abbia mai avuto una conoscenza diretta di Socrate, ritenendo la sua testimonianza interamente dipendente dai resoconti di altri discepoli, d'altra parte conferma che la frequentazione di Socrate da parte di Senofonte fu, se non occasionale, certamente limitata nel tempo. Anche le informazioni che l'autore stesso fornisce nelle sue opere dei suoi rapporti con Socrate presentano una certa ambiguità. Senofonte afferma infatti frequentemente, a differenza di Platone, di aver personalmente assistito alle conversazioni di Socrate che si appresta a riferire e commenta spesso a proprio nome le parole e le azioni del filosofo, riportando a volte le impressioni che queste suscitavano in lui<sup>40</sup>. Tutto ciò porterebbe a credere di poter trovare, nei suoi lavori, un resoconto della sua personale frequentazione di Socrate. Tale aspettativa tuttavia, è parzialmente disattesa: Senofonte racconta solo due episodi da cui sembra emergere un'amizizia con Socrate di qualche durata. Il primo è la conversazione tra Socrate e Critobulo nei *Memorabili* (I, 3, 9-15), in cui – a differenza degli altri casi – Senofonte non commenta in modo favorevole l'efficacia delle esortazioni di Socrate, ma si mostra anzi restìo ad accogliere l'ammonimento socratico circa

<sup>39</sup> Cfr. J. Luccioni, *op. cit.*, pp. 4-7. Diversamente, Delebecque, *op. cit.*, p. 27, ritiene che Senofonte iniziò a frequentare Socrate già attorno al 408, pur riconoscendo che nel primo periodo l'efebia, la guerra costante, l'occupazione di Atene, il regime dei Trenta e poi la restaurazione democratica non dovettero favorire gli incontri con Socrate.

<sup>40</sup> Cfr. *Symp.*, I, 1; *Mem.*, I, 3, 1; I, 4, 1; 7, 1; 9, 1; 10, 1; II, 4, 1; 5,1; III, 3, 1; IV, 3, 2; *Oecon.*, I, 1.

la pericolosità di baciare i belli. Il secondo episodio si trova nell'*Anabasi* (III, 1, 5): Senofonte, dopo aver ricevuto la lettera di Prosseno che lo invita ad unirsi alla campagna di Ciro, chiede consiglio a Socrate per decidere se partecipare alla spedizione. Questi, preoccupato per i problemi che un'associazione con Ciro gli avrebbe causato con gli Ateniesi, consiglia a Senofonte di recarsi a Delfi per consultare il dio. Senofonte, però, chiede ad Apollo direttamente a quali dei sacrificare per la buona riuscita della spedizione, mostrando così di aver già preso una decisione per suo conto. Il tipo di associazione con Socrate che questi episodi denotano è di controversa interpretazione: se, da un lato, il fatto che Senofonte si sia rivolto a Socrate per chiedergli consiglio su una questione di tale peso sembra denotare una certa familiarità e vicinanza con il filosofo, d'altra parte il modo in cui Senofonte stesso dice di reagire alle sue esortazioni sembra con ciò incongruente.

In secondo luogo, è difficilmente confutabile il fatto che Senofonte non fosse un filosofo e che, di conseguenza, non scrivesse con l'intento primario di approfondire le posizioni strettamente filosofiche di Socrate. Il Socrate senofonteo è un educatore nel senso più ampio del termine, qualcuno la cui compagnia e le cui conversazioni suscitavano nei giovani la capacità di essere buoni ed utili, cittadini devoti e rispettosi della famiglia, dediti alla giustizia e al bene comune. Ciò si comprende, in parte, guardando alla biografia di Senofonte. Come già accennato, egli trascorse la maggior parte degli anni Novanta al seguito del principe persiano e poi del re spartano; non era un filosofo né un maestro di filosofia e i suoi interessi erano quelli convenzionalmente approvati dai ranghi aristocratici cui apparteneva: la cavalleria, la caccia, il culto del corpo e la vita in campagna. Con ciò è chiamata in causa una terza e più pesante critica mossa alla testimonianza senofonteica: Senofonte avrebbe prestato a Socrate i propri ideali, facendone in ultima analisi un portavoce delle proprie idee. Per smentire tale accusa, alcuni studiosi hanno sostenuto che la testimonianza senofonteica sarebbe in questo senso più attendibile proprio perché, a differenza di Platone, Senofonte non era interessato alla filosofia in sé prima ancora che alla filosofia socratica, e dunque i suoi scritti presenterebbero in misura molto minore il problema di stabilire fino a che punto Socrate diventi "personaggio" e portavoce delle idee dell'autore. In realtà, come si intende ora mostrare, la testimonianza senofonteica non si sottrae affatto a questo tipo di critiche e si presenta, sotto tale aspetto, controversa tanto quanto quella platonica.

Per limitarsi ad alcuni esempi, l'importanza dell'esercizio fisico, che con insistenza Senofonte annovera tra le posizioni socratiche, è un'idea centrale anche nel *Cinegetico*, in cui è detto che l'esercizio del corpo conduce all'acquisizione di qualità del carattere, migliorando le donne come gli uomini (XII, 9; 14). Ancora, la moderazione nel mangiare e nel bere, altra costante del Socrate senofonteo, è attribuita da Senofonte anche agli usi dei banchetti persiani nella

*Ciropeia* (V, 2, 17) e la moderazione nel bere in particolare è menzionata nella *Costituzione degli Spartani* (V, 4) come uno dei lodevoli costumi promossi dalle leggi di Licurgo. Analogamente, Socrate afferma nei *Memorabili* (II, 1, 4) che la moderazione nei piaceri dei sensi è necessaria per non cadere preda del nemico ed evitare la prigione: la medesima idea è espressa da Senofonte nelle *Elleniche* (V, 3, 11), in cui è detto che Fliunte proprio grazie alla temperanza riesce a rimanere sul trono nel 380. In numerosi altri casi, poi, Socrate interviene su questioni e tematiche che sembrano appartenere esclusivamente agli interessi senofontei. Il caso più emblematico è rappresentato dalle conversazioni socratiche dell'*Economico*, in cui Socrate dibatte di economia domestica e di arte agricola, mostrando una profonda conoscenza del funzionamento dello stato persiano e di tecniche militari; interessi che possono più facilmente attribuirsi al mercenario e al proprietario del podere scilluntino che non a Socrate. Anche i *Memorabili*, tuttavia, attribuiscono a Socrate interessi in materia d'etnografia e un apprezzamento delle virtù militari (II, 1, 10; III, 5, 26) molto più naturali in Senofonte che non nel filosofo. La complessità della testimonianza senofontea su questo punto emerge con particolare evidenza, poi, nel momento in cui si mettono in luce le numerose "sovrapposizioni" tra Socrate ed altri personaggi senofontei, non solo all'interno degli scritti socratici ma anche con riferimento alle opere e ai trattati di argomento storico. Per quanto riguarda i primi, è emblematico il caso di Antistene nel *Simposio*, le cui affermazioni in merito all'*autarkeia* e alla "compressione" dei bisogni (IV, 37-38; 40), nonché sul ruolo dell'*egkrateia* nella teoria dei piaceri (IV, 41) mostrano straordinarie convergenze con le posizioni espresse sui medesimi temi dal Socrate dei *Memorabili*<sup>41</sup>. Un altro esempio è rappresentato, nello stesso *Simposio*, dalle convinzioni religiose esposte da Ermogene (IV, 47-49), il cui discorso in elogio degli dei costituisce una sorta di compendio della religiosità socratica: si ritrovano qui, spesso con formulazioni del tutto simili, i punti cardine delle credenze religiose che Senofonte attribuisce a Socrate nei *Memorabili* nel quadro della difesa del filosofo dall'accusa di *asebeia*<sup>42</sup>.

Il quadro si complica ulteriormente nel momento in cui si amplia l'analisi all'intero *corpus* senofonteo: qui troviamo, infatti, una serie di ritratti di *leaders* politici e militari, di eroi storici e pseudo storici che presentano tra loro caratteri comuni e che per alcuni aspetti rimandano tutti alla figura di Socrate. Licurgo, Agesilao, Giasone di Tessaglia, Ciro e Senofonte stesso condividono le virtù della temperanza, della moderazione, della pietà e del controllo degli appetiti;

<sup>41</sup> Cfr., rispettivamente, *Mem.* I, 2, 1; I, 3, 5 e *Mem.* II, 1, 1; I, 2, 14; I, 5, 1; IV, 5, 9.

<sup>42</sup> Cfr. *Mem.* I, 1, 2; I, 2, 7; I, 3, 4; I, 4, 17; I, 1, 19-20 e *Apol.*, 11. Per la concezione convenzionale e legalista della religione che Senofonte attribuisce a Socrate cfr. T. Calvo Martínez, *La religiosità de Socrate chez Xénophon*, in M. Nancy & A. Tordesillas (ed.), *Xénophon et Socrate*, cit., pp. 49-64.

tutti mostrano un'eccezionale resistenza al caldo e al freddo; tutti mangiano e bevono moderatamente; tutti credono negli dei e rispettano scrupolosamente i doveri religiosi. Socrate sembra, in questo quadro, soltanto un altro esempio di questo ideal-tipo, una proiezione, tra le altre, di un ideale le cui caratteristiche Senofonte ha riprodotto, di volta in volta, in tutti i suoi scritti. Ciò emerge, ad esempio, prendendo in considerazione la descrizione che Senofonte dà del regime di vita socratico nei *Memorabili* (I, 2, 1-4). Una descrizione tutt'altro che unica: molte delle affermazioni che compaiono in questo passo si ritrovano *verbatim* nelle descrizioni che Senofonte dà di questi eroi, che rivendicano per sé le virtù dell'*egkrateia* e della *karteria*<sup>43</sup> e mostrano gli stessi atteggiamenti religiosi. Se Socrate, infatti, ha il privilegio di ricevere istruzioni da un demone che lo incita o lo dissuade nel corso delle sue azioni<sup>44</sup>, anche gli altri eroi in Senofonte ricevono segni dagli dei indicanti loro ciò che devono o non devono fare<sup>45</sup>.

Tutto ciò considerato, la testimonianza senofontea solleva un problema fondamentale. Nonostante, infatti, alcuni studiosi abbiano giustamente isolato degli attributi che risultano esclusivamente socratici e che Socrate dunque non condivide con gli altri personaggi senofontei<sup>46</sup>, la presenza di tante e spiccate analogie lascia comunque aperta una spinosa questione: Senofonte può esser stato a tal punto segnato dalla figura di Socrate da attribuire a tutti i suoi eroi le stesse virtù socratiche, o può invece aver costruito le figure di tutti i suoi eroi, incluso Socrate, a partire da un suo ideale modello. Il problema è, in altre parole, quello di stabilire se tali figure siano solo altrettante immagini o variazioni di Socrate, il cui insegnamento ha avuto un'influenza duratura su Senofonte, o se invece siano le visioni e gli ideali propriamente senofontei a dominare, nel qual caso Socrate sarebbe solo un'ulteriore incarnazione di un paradigma che Senofonte ha concepito e poi utilizzato diverse volte. È evidente, a questo punto, come la fonte senofontea, con le sue molte immagini di Socrate, risulti

<sup>43</sup> Cfr., per Giasone, *Hell.* VI, 1, 15-16; per Agesilao *Ages.*, V, 1-5; IX, 3; per Ciro il Grande *Cyr.*, I, 3, 4, 10; I, 5, 1; per Ciro il Giovane *An.*, I, 9, 3 e *Oecon.*, IV, 24; per Senofonte *An.*, IV, 4, 12.

<sup>44</sup> Cfr. *Mem.*, I, 1, 2-4; IV, 3, 12; IV, 8, 1; *Apol.*, 12-13.

<sup>45</sup> Cfr., per Ciro il Grande, *Cyr.*, VIII, 7, 2-3; II, 4, 18-19; VII, 1, 3; per Agesilao *Ages.*, III, 2; XI, 2; per Senofonte *An.*, IV, 3, 13; V, 2, 9; VI, 1, 24; VII, 8, 10.

<sup>46</sup> Gera ha individuato una serie di aspetti per cui Socrate si distanzia dalle altre figure senofontee: il filosofo si distingue dagli altri eroi, in primo luogo, per l'aspetto fisico, non rispecchiando – diversamente da loro – lo standard della bellezza classica; è l'unico, inoltre, a non essere un eroe militare e a non disporre di ingenti ricchezze; infine, la sua morte esemplare lo rende una figura unica negli scritti senofontei: cfr. D. L. Gera, *Xenophon's Socrates*, in M. Trapp (ed.), *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 36-39. Anche ad avviso di Pangle la vita di Socrate è diversa e superiore a qualsiasi altro modello di vita, rispettabile ma sub-filosofico, descritto da Senofonte, e Ciro in particolare incarna un tipo di vita del tutto alternativo a quello socratico: cfr. T. L. Pangle, *Socrates in the contest of Xenophon's political writings*, in P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*, cit., pp. 127-150.

in sé problematica, anche a prescindere dalla testimonianza platonica e non meno di questa, rispetto alla quale la questione della reciproca delimitazione tra posizioni genuinamente socratiche e tesi originalmente platoniche è stata più spesso posta e dibattuta.

La difesa, dunque, dell'ipotesi di un socratismo senofonteo non può basarsi sull'assunto che la testimonianza senofontea sia assolutamente attendibile, o in linea di principio più attendibile di quella platonica. In questo senso, anzi, quelle posizioni che accordano un privilegio assoluto alla fonte senofontea, mostrando completa fiducia nella sua attendibilità storica – come quella di Labriola, o, più recentemente, di Oost<sup>47</sup> – si rivelano tanto unilaterali quanto quelle che ne hanno provocato il totale discredito, nonché, in ultima analisi, insostenibili. Ciò che, al contrario, è possibile far valere a sostegno di tale ipotesi è, anzitutto, la coesione interna del ritratto socratico fornito da Senofonte. A suo sostegno, dunque, non si deve invocare tanto l'autenticità dell'immagine di Socrate proposta o la rispondenza di questa al Socrate storico, ma piuttosto la sua coerenza: su questa base, infatti, è possibile analizzare gli scritti socratici di Senofonte nel loro insieme, per individuare linee di tendenza, elementi concettuali tipici, schemi di ragionamento ricorrenti, ed arrivare così ad una migliore comprensione di “una” delle rappresentazioni della figura di Socrate. Senofonte, nel redigere le conversazioni socratiche, non aveva gli stessi scopi che Platone o Antistene avevano nel comporre le loro: egli voleva anzitutto difendere la memoria e la buona reputazione del filosofo, esprimendo la sua ammirazione per lui e mostrando come Socrate incitasse i giovani a divenire uomini onesti e nobili, che per Senofonte significava avere libertà dai propri desideri, esercitare un'autodisciplina fisica e mentale, consultare la propria intelligenza quando questa è sufficiente e interrogare gli oracoli quando non lo è. Il fatto che, d'altra parte, Senofonte traesse liberamente spunto dalle proprie aree di interesse, dalle proprie conoscenze e dai propri ideali etici per comporre le conversazioni di Socrate, non lo rende un testimone meno valido o da tenere in minor conto di altri. Ogni autore di *logoi Sokratikoi*, infatti, creò il proprio Socrate, spesso in contrasto con i ritratti forniti da altri Socratici, ognuno rivendicando l'eredità del proprio maestro così come l'attendibilità della memoria del suo insegnamento. Se anche Senofonte, dunque, lesse e restituì la figura di Socrate attraverso la lente dei propri ideali etici, ciò non giustifica un discredito in linea di principio della sua testimonianza, in quanto non vi sono prove per negare che egli riportò le conversazioni e le opinioni di Socrate così come furono realmente da lui percepite e che i suoi scritti socratici fossero in parte

<sup>47</sup> In uno studio dedicato all'*Economico*, lo studioso afferma di Senofonte: «*He is trying, presumably, to reflect the opinions of Socrates, who is to be understood as approving all the propositions in this work, in which he appears as a speaker*»; cfr. S. I. Oost, *Xenophon's attitude towards women*, «The Classical World», 81 (1977), p. 225.

basati sulla sua personale conoscenza di Socrate, delle sue visioni morali e della sua pratica dialogica. E dunque, anche quando i resoconti presentati vanno oltre la sua conoscenza diretta di Socrate e mostrano una dipendenza da scritti di altri Socratici, si può verosimilmente sostenere che questi fossero comunque controllati dal senso da lui acquisito di chi Socrate fosse e di cosa affermasse. Anche laddove Senofonte attinge da materiale platonico o antisthenico, egli seleziona criticamente dagli originali ciò che gli sembra compatibile con la figura di Socrate che egli intendeva rappresentare, elaborandolo alla sua maniera. In nessun caso, infatti, si tratta di mera compilazione: Senofonte, al contrario, si è sforzato di volta in volta di trasformare ogni motivo tipico e di integrarlo organicamente all'interno dei suoi scritti, così da renderlo conforme alla propria rappresentazione di Socrate e da fornirne un ritratto che è del tutto coerente all'interno delle quattro opere socratiche.

In questo quadro, il metodo ermeneutico più fecondo per affrontare lo studio dell'insieme delle testimonianze socratiche sembra essere quell'esegesi comparativa proposta e praticata da Dorion<sup>48</sup>, il cui scopo non è di determinare, rispetto a quei temi comuni a più Socratici, quale visione sia più accurata o più esatta sul piano storico, ma di registrare le differenze e di interpretarle al fine di comprendere come queste si inseriscano, in ciascun caso, nel quadro di una rappresentazione filosoficamente coerente della figura di Socrate. Ciò che dunque va indagato, in particolar modo, è la variazione all'interno delle varie versioni di un singolo tema, così da gettar luce sul significato e lo scopo delle varie rappresentazioni dell'insegnamento socratico. Questo tipo di esegesi comparativa, oltre a restituire credito a testimonianze marginalizzate dalla questione socratica – in quanto ritenute non conformi alle idee di un Socrate “storico” – arricchisce considerevolmente la comprensione del socratismo e della sua ricezione. Il compito che così si profila per gli studiosi di letteratura socratica è, anzitutto, quello di analizzare ciascun *logos Sokraticos* in modo indipendente, al fine di risalire a quelle dottrine socratiche che possono essere estrapolate dalla narrazione; quindi, quello di condurre studi comparativi dei differenti ritratti tramandati dai principali testimoni diretti e indiretti, per indagare come – ed eventualmente perché – un singolo tema abbia dato vita ad interpretazioni multiple più o meno compatibili tra loro. Se i vari Socratici composero i propri scritti anche al fine di promuovere la propria rappresentazione di Socrate in opposizione a quella fornita da altri discepoli, precisamente questa intertestualità permette di cogliere un'eco di quel dibattito che si sviluppò nella cerchia socratica e di interpretare quelle differenze tra i vari *logoi Sokraticoi* che sono, in un certo senso, la stessa ragione della loro esistenza e diversità.

<sup>48</sup> Cfr. L. A. Dorion, *À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon*, cit., p. 74; L. A. Dorion, *Xenophon's Socrates*, cit., p. 95 e L. A. Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, cit., pp. 19-20.

Le inconciliabili differenze tra gli scritti platonici e quelli senofontei rendono dunque questi ultimi, in ultima analisi, filosoficamente più interessanti e non meno. Quando, infatti, si è rinunciato a ricercare in questi scritti una rappresentazione di chi Socrate fu storicamente – quello che Morrison chiama il «*noumenon Socrates*»<sup>49</sup> – essi rivelano tutta la loro utilità nel comprendere il “fenomeno Socrate”, vale a dire Socrate quale si è manifestato attraverso la sua influenza sui suoi discepoli e più in generale sulla cultura contemporanea. Si può così pensare ad ognuno dei ritratti forniti dai Socratici come ad una faccia di quel prisma di rappresentazioni in cui la figura di Socrate pare a volte dissolversi, ad un punto di vista attraverso cui poter guardare alla filosofia socratica. Le visioni che si ottengono sono di volta in volta differenti, e, nonostante siano generate da uno stesso oggetto di osservazione, non si lasciano ridurre ad unità. Questo Socrate letto attraverso le molte sfaccettature che egli assume all’interno del “movimento socratico” è, tuttavia, anche l’unico Socrate per noi accessibile, ed è – in ultima analisi – il Socrate la cui figura non cessa di affascinare.

<sup>49</sup> Cfr. D. R. Morrison, *On Professor Vlastos' Xenophon*, cit., p. 19.

# LO STUDIO DELLA NATURA FRA FILOSOFIA E SCIENZA IN ARISTOTELE

di *Giovanna R. Giardina*

## **Abstract**

In Aristotle there is no difference between philosophy and science of nature, but: is this lack of difference the same we found in the presocratic philosophers, no more in a native phase but in an already adult one? This study covers some segments of aristotelian philosophy with a purpose, showing, as a narrative which unfolds a plot, that Aristotle elaborates a project, built on methods even before theories, according to which philosophy is science and in which physics is a specific and in the foreground field.

**Keywords:** Aristotle, physics, epistemology, method, empiricism.

## 1. *Premessa*

La filosofia, quale si presenta sin dalla sua origine nella tradizione culturale occidentale, costituisce un ambito intellettuale non totalmente né opportunamente isolabile dalla cultura e dalla civiltà in generale, ma che tuttavia storicamente si è ritagliato la sua autonomia quale luogo privilegiato della cultura stessa tutte le volte che quest'ultima ha raggiunto un avanzato livello di sviluppo. La nascita della filosofia si fa convenzionalmente risalire, almeno in Occidente, al VI secolo a.C., e precisamente alla scuola ionica di Mileto. Peculiarità di questa filosofia ionica è che essa segna la nascita di una filosofia che contiene al tempo stesso una scienza come sapere autonomo, un modello di pensiero, cioè, che si andrà meglio precisando e consolidando nel IV secolo con Platone e Aristotele. Un tale modello di pensiero, che noi consideriamo oggi il primo momento storico della cultura filosofica e scientifica occidentale, rappresenta, tuttavia, lo sbocco di un processo storico non certo semplice né breve: con l'affermarsi del linguaggio, prima solo orale e poi anche scritto, e di forme autonome di sapere pratico e religioso, si va generando in Grecia un progressivo sganciamento di quella riflessione teoretica che è propria della filosofia nel suo rendersi autonoma da ogni attività sia meramente pratica e operativa sia meramente mitico-religiosa.

Se è vero che le prime riflessioni teoretiche sono tali da applicarsi quasi esclusivamente ad una filosofia intesa come scienza della natura, è altrettanto vero che la loro fase cruciale è rappresentata dalla filosofia eleatica, da una filosofia, cioè, che paradossalmente, come dimostrerà Aristotele, da un lato ha l'enorme merito di individuare proprio nella filosofia l'ambito dell'attività in-

tellettuale per eccellenza, ma che dall'altro lato precipita inesorabilmente in un intellettualismo aprioristico che poco o nulla ha a che spartire con il mondo della realtà naturale e con l'osservazione e la spiegazione dei suoi fenomeni<sup>1</sup>. Se è vero, quindi, che la riflessione filosofica greca nasce come riflessione sulla natura, è vero anche che quella riflessione sulla natura subisce una vera svolta epocale quando, nel V secolo a.C., Parmenide, il più teoretico tra i filosofi eleatici, enuncia con un'icastica breve frase una verità inconfutabile, e cioè che «l'essere è e non può non essere e il non essere non è e non può essere»<sup>2</sup>. Questa semplice riflessione, che è di natura squisitamente teoretica e *a priori*, implica conseguenze devastanti per la scienza della natura dei primi filosofi. Se solo l'essere è, infatti, l'essere è necessariamente uno, perché ammettere due enti significa ammettere che, se l'uno è essere, l'altro dovrà essere altro dall'essere e quindi non essere, perché oltre l'essere non ci sarebbe che il non essere, e questo è impossibile, perché esiste solo l'essere mentre il non essere non esiste. Ma se solo l'essere è, e se, di conseguenza, è necessariamente uno, allora non esiste movimento o divenire delle cose, perché se un ente diviene significa che da essere diviene qualcosa di altro dall'essere e cioè non essere, e perciò non esiste. Il divenire sarebbe una mescolanza o meglio un passaggio dall'essere al non essere e viceversa, cosa assurda e quindi inconcepibile, stando alla verità di Parmenide. Ma se soltanto l'essere immobile e uno ha realtà e verità, allora è evidente che il mondo naturale, costituito da una pluralità di enti sempre in movimento, non è un mondo vero e reale, di cui si possa avere scienza. La scienza, infatti, è conoscenza di ciò che è sempre uguale a se stesso.

Il dopo Parmenide vede tentativi mal riusciti, sempre dal punto di vista aristotelico, di ricostituire la scienza della natura. Dapprima il tentativo dei cosiddetti pluralisti, che per spiegare la pluralità degli enti naturali ricorrono a una molteplicità di principi primi capaci di dar luogo alle cose per aggregazione e disgregazione. Per formulare la loro ipotesi dei principi primi, che sono ingenerati, incorruttibili ed eterni, i pluralisti fanno ricorso, non senza una certa incoerenza, alle proprietà dell'essere eleatico sull'esempio di un discepolo di Parmenide, Melisso, per il quale l'essere è sì uno, come pensa il maestro, ma al tempo stesso è infinito, in quanto è e sempre era e sempre sarà<sup>3</sup>. La sua eternità non coincide con quella ipotizzata da Parmenide, secondo il quale l'essere che eternamente "è" non consente nemmeno la dimensione verbale dell'"era" e del "sarà"<sup>4</sup>. Parmenide, quindi, immobilizza la realtà in modo assoluto. Platone

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio Aristot. *Phys.* I 2, 184b25 ss. e *Metaph.* A 5, 986b12 ss.

<sup>2</sup> Così comunemente si riassume il senso del famoso frammento 8 D.-K. di Parmenide.

<sup>3</sup> Cfr. 30 B 1 e 2 D.-K.

<sup>4</sup> Si veda la testimonianza di Aristot. *Metaph.* A 5, 986b18-21, luogo in cui Aristotele distingue il modo in cui Parmenide intende l'essere e il modo in cui l'intende Melisso dicendo che l'essere per Parmenide è uno secondo la definizione, *kata ton logon*, mentre per Melisso è uno secondo la materia, *kata ten hylon*.

dal canto suo, sempre secondo Aristotele, non propone una soluzione migliore rispetto a quelle proposte dai cosiddetti filosofi pluralisti al problema posto da Parmenide dell'unicità e immobilità dell'essere, ch e anzi egli parte da un'ipotesi molto peggiore. Non solo, infatti, all'unicità dell'essere parmenideo oppone anch'egli una pluralità di principi eterni, ingenerati e incorruttibili, le Forme o Idee separate dalla realtà, ma, obbedendo alla svalutazione eleatica del mondo della natura e della sua scienza, di fatto non riconosce alcun valore alla filosofia della natura, nel senso che non può esserci scienza se non delle sole Forme, e soltanto in vecchiaia presenta una versione attenuata di questa sua negazione nel *Timeo*, in cui la nascita dell'universo fisico è però presentata come un grande mito verosimile (*eikos logos/mythos*)<sup>5</sup>.

Nel far filosofia della natura in forma di narrazione mitica, Platone assume, per la costituzione dell'universo, non tanto degli elementi materiali presi per se stessi, quanto degli elementi matematici, dei poliedri regolari che costituirebbero la struttura ultima della materia: Platone, in altri termini, al fine di rendere in qualche modo credibile quella scienza della natura che gli Eleati avevano svalutata, se non resa addirittura insussistente, pensa bene di consolidarla tramite la matematica quale scienza esatta, commettendo in tal modo una contaminazione fra scienze che hanno, sempre secondo Aristotele, oggetti diversi e procedure autonome<sup>6</sup>. Da ultimo, se Aristotele tiene ben presente davanti a s e la lezione del *Timeo* platonico, egli tiene altrettanto in conto la lezione platonica del *Fedone*: ciò che quindi non può perdonare a Platone è di essersi allontanato, al seguito degli Eleati, dall'indagine sulla natura e di essersi rivolto ai *logoi*, le Forme, che nulla hanno a che vedere con essa. In questo modo Platone pensa erroneamente di superare la contraddittorietà del mondo empirico, implicito nel divenire eracliteo, per mezzo di un procedimento intellettuale fondato sull'immutabilità e identità delle Forme. La grande colpa di Platone è quindi, secondo Aristotele, quella di non essere un filosofo della natura: è in questa direzione che Aristotele attacca aspramente il suo maestro, dimostrando migliore considerazione persino nei confronti dei Pitagorici che, pur indagando anch'essi sulle forme matematiche, restano comunque dei fisiologi che concepiscono i numeri quali sostanze degli enti<sup>7</sup>, a differenza di Platone, che sostiene l'esistenza di sostanze eterne e separate che nulla hanno a che fare con la realtà degli enti naturali, nel senso che quest'ultima non è affatto la vera realtà<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Sul valore di questa verisimiglianza cfr. F. Ferrari, *I miti di Platone*, Bur, Milano 2006, pp. 52-60.

<sup>6</sup> Cfr. Aristot. *GC* I 2, 315b30-32 e *Cael.* III 1, 299a2 ss.

<sup>7</sup> Cfr. Aristot. *Metaph.* I 5, 987a19 e I 8 989b33-34. A proposito della testimonianza aristotelica sui Pitagorici in *Metaph.* A si veda almeno B. Centrone, *La testimonianza aristotelica sui principi pitagorici in Methaphysica Alpha. Un resoconto distorto?*, in R.L. Cardullo (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele. Tra storiografia e teoria*, Cuccm, Catania 2009, pp. 21-36.

<sup>8</sup> Cfr. Aristot. *Metaph.* A 6.

Da tutto questo discorso si evince che, quando Aristotele si propone di fondare una nuova vera scienza della natura, egli si rende conto di dover cambiare la prospettiva dell'indagine dei suoi predecessori, che egli affronta direttamente, e mi riferisco in primo luogo a Parmenide e Platone ma anche agli altri filosofi in ordine, almeno, ai rispettivi problemi specifici. Occorre anzitutto, pensa Aristotele, trovare un modo per concepire l'essere del non essere senza dar torto a Parmenide, che ha chiarito inequivocabilmente che l'essere è e il non essere non è. Se esiste il movimento e il mutamento degli enti naturali, come risulta evidente dall'osservazione empirica, occorre che il non essere "sia" e occorre, quindi, trovare il significato del non essere che è<sup>9</sup>. Ma anche il metodo per fare ciò deve essere differente da quello dei predecessori, perché la ragione da sola non può costruire la scienza, ma rappresenta semmai lo strumento mediante il quale, applicandosi sui dati oggettivi, si ricavano le verità scientifiche. Aristotele intende allora fondare una teoria della scienza della natura che si avvalga di un metodo scientifico rigoroso: quello che costituisce la novità di Aristotele in questo campo è il fatto che per la prima volta il concetto di scienza viene determinato dall'osservazione empirica, sulla quale si esercita la ragione scientifica che ha le sue regole metodiche e che si concretizza in una epistemologia di tipo apodittico. Sotto questo aspetto il processo di formazione di una teoria della scienza in Aristotele dev'essere considerato il primo tentativo storico di una vera e propria epistemologia.

## 2. Che cosa si deve intendere quando si parla di filosofia della natura in Aristotele

Se è vero che la filosofia occidentale nasce come indagine sulla natura, come ho detto prima, bisogna domandarsi allora che rapporto ci sia in Aristotele fra la filosofia della natura e le scienze della natura<sup>10</sup>.

Partiamo da quanto afferma lo stesso Aristotele all'inizio dei *Meteorologica* I 1, 338a20-339a9: «Noi abbiamo dunque parlato in precedenza delle prime cause della natura e di ogni movimento naturale, e ancora degli astri, ordinati secondo il moto di traslazione che essi compiono in alto, e degli elementi corporei (di cui abbiamo detto quanti e quali sono) e delle loro trasformazioni reciproche, nonché della generazione e della corruzione in generale. Resta

<sup>9</sup> È evidente che si tratta di un problema con cui si era già misurato Platone nel *Sofista*, dialogo in cui il Filosofo trova una soluzione alla quale Aristotele è in larga misura debitore. Ma la determinazione di questo debito è argomento troppo vasto per essere qui preso in esame.

<sup>10</sup> In specifico riferimento alla biologia rimando a studi come quello di A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Olms, New York 1975; di M. Ferejohn, *The Origins of Aristotelian Science*, Yale University Press, New Haven 1990; e di J. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Sciences*, Cambridge University Press, New York 2001.

ancora da indagare una parte di questo percorso che tutti i nostri predecessori hanno designato con il nome di meteorologia [...]»<sup>11</sup>. Una volta esplorati questi argomenti, dovremo cercare, nei limiti delle nostre possibilità, di rendere conto, secondo il metodo <già> descritto, degli animali e delle piante, considerati sia in generale che separatamente; dette queste cose, saremo giunti quasi al termine dell'intero progetto da noi deciso sin dall'inizio».

Questo passo presenta un enorme programma di ricerca e di insegnamento che sfocia nella fondazione, da parte di Aristotele, di una completa e organica teoria della scienza della natura. L'aspetto più generale di tale teoria è costituito dalla *Fisica*, entro la quale si innestano le varie scienze naturali, comprese quelle dei viventi e dell'uomo, poiché nell'ultima parte del progetto rientrano le opere biologiche e la psicologia, dal momento che l'anima è per Aristotele il principio che fa capo a quelle facoltà grazie alle quali i viventi esplicano le loro specifiche funzioni vitali. L'insieme di tutte queste parti del programma costituisce l'intero *Corpus* dei trattati aristotelici sulla natura, che rappresentano quantitativamente più della metà dell'intera produzione aristotelica e che ci mostrano un Aristotele fisico, prima ancora che logico, metafisico o altro. Occorre osservare, però, che le aree di ricerca che Aristotele ritiene riguardino la filosofia della natura sono le stesse che sono state prese in considerazione già dai suoi predecessori. Non è un caso che si possano leggere dei passi di alcuni dialoghi platonici, ad esempio *Timeo* 27a ss. o *Fedone* 96a ss., nei quali si scopre che il campo di indagine del fisico riguarda, secondo Platone, proprio gli stessi problemi di cui parla Aristotele all'inizio dei *Meteorologica*, e cioè la struttura della realtà naturale, i fenomeni del cielo, le origini della vita, il mutamento degli enti naturali, dalle piante agli animali all'uomo compreso l'intelletto di quest'ultimo. Questa convergenza di tematiche indica certamente che Aristotele è un uomo del suo tempo, ma anche e soprattutto il fatto che, nel momento in cui egli si propone di rifondare la filosofia della natura concepita come quel complesso progetto che va dai problemi generali via via verso aree di indagine sempre più specifiche, Aristotele intende misurarsi con i suoi predecessori propriamente sugli stessi problemi e sugli stessi ambiti di ricerca. Egli si propone quindi di fondare, in modo più credibile ed efficace, quella scienza della natura che i suoi predecessori non sono stati capaci di fondare in modo serio. È a questo scopo che Aristotele presta la sua massima attenzione ai dati empirici, all'osservazione dei fenomeni e degli enti, ed è partendo dall'osservazione empirica che egli riuscirà a porre in atto, nell'ambito delle scienze naturali, ben precisi procedimenti metodologici ai quali è opportuno accennare.

<sup>11</sup> Le linee 338b19-339a5, che qui ho ommesso, presentano una enumerazione di quei fenomeni naturali che si verificano nell'atmosfera e sulla terra e che rientrano anch'essi nella meteorologia. Poiché il passaggio proposto costituisce, come si è detto, l'inizio dello scritto noto con il titolo di *Meteorologica*, è naturale che Aristotele si dilunghi appunto sugli argomenti che saranno oggetto di indagine del trattato di cui il presente passaggio è parte integrante.

### 3. Osservazioni sul metodo

I metodi indicati da Aristotele in varie parti dei suoi scritti ma, soprattutto, in modo tecnico, negli scritti di logica, sono sostanzialmente tre: il metodo apodittico o dimostrativo, il metodo empirico o induttivo e il metodo dialettico, consistente nell'analisi critica delle dottrine dei predecessori. Si tratta di metodi dal valore differente, come si comprende dal semplice fatto che il metodo apodittico è per eccellenza il metodo della scienza, ed è per questo che l'utilizzo che Aristotele fa di questi metodi nei suoi trattati di scienze naturali non è affatto equivalente<sup>12</sup>. Prima però di accennare alla natura e al valore di ciascuno di tali metodi, non è insignificante fornire una qualche indicazione sul modo in cui si lavorava nella Scuola di Aristotele.

Occorre in primo luogo tenere presente alcuni dati biografici: Aristotele entra nell'Academia di Platone all'età di circa 17 anni; in quel momento Platone è assente perché impegnato nel suo secondo viaggio a Siracusa, dove sperava di realizzare la sua repubblica ideale, ed Aristotele ha occasione di essere seguito da vicino dal matematico Eudosso; rimane nell'Academia per vent'anni, ne esce quando, ormai in età matura, assiste al cambio di direzione dell'Academia che Platone, morendo, lascia al nipote Speusippo. Aristotele trascorre allora circa un quinquennio in viaggi, in parte in compagnia di Senocrate, il futuro scolarca dell'Academia, durante i quali ha occasione di compiere osservazioni scientifiche su diverse specie animali. Poco più che quarantenne Aristotele è ormai noto per la sua cultura e, grazie anche alle amicizie di cui godeva la sua famiglia, viene chiamato a fare da maestro ad Alessandro, che a quel tempo aveva circa tredici anni. Aristotele rimane in Macedonia a svolgere questa funzione per circa un decennio, finché il giovane Alessandro non viene preso dai suoi progetti di conquista. Il filosofo ritorna allora ad Atene, dove fonda una scuola, il Liceo o Peripato<sup>13</sup>. L'amicizia di Alessandro rappresenterà per tutto il decennio circa in cui Aristotele diresse la sua scuola una fonte inesauribile di risorse economiche e materiali. Nel Liceo, peraltro, Aristotele godeva della collaborazione, sia per l'insegnamento che per la ricerca, di moltissimi allievi, alcuni dei quali erano di grande spessore scientifico, come Teofrasto, Menone ed Eudemo. La ricerca scientifica che si svolge in comune sotto la guida di Aristotele, già sperimentata nelle scuole pitagoriche, assume nel Liceo un livello tale da potere essere confrontata con i più moderni laboratori scientifici del nostro tempo.

La branca delle scienze naturali che più interessava ad Aristotele era certamente la biologia, se si pensa che le opere biologiche occupano una grossa

<sup>12</sup> Cfr. su questi problemi G.E.R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

<sup>13</sup> Così denominato dalla tradizione perché situato in territorio sacro ad Apollo Licio e precisamente all'interno di un parco aperto detto, appunto, Peripato.

porzione nel *Corpus* aristotelico<sup>14</sup>. Questo interesse, rivolto soprattutto verso la zoologia, è per quel tempo una novità nel campo della riflessione scientifica, al punto che nel trattato sulle *Parti degli animali* I 5, Aristotele sente il bisogno di autogiustificarsi e proteggersi dalle critiche che i contemporanei, con tutta evidenza, gli muovevano contro. Per spiegare le ragioni per cui occorre studiare dettagliatamente gli animali egli dice che se, da un lato, studiare il “dominio delle cose divine” è bello per l’elevatezza del tema, è anche vero, dall’altro lato, che è assai gratificante e ugualmente bello studiare gli animali che, convivendo con noi, rappresentano le realtà a noi più vicine e più familiari per natura. Egli fa anche osservare che se una tale ricerca può riservare aspetti sgradevoli alla sensazione, tuttavia, essendo gli animali, anche quelli infimi, prodotti dalla natura, la ricerca che li riguarda riserva piaceri straordinari. Aristotele avverte, infine, che l’osservazione delle parti esterne degli animali spesso non è sufficiente a chi conduce la ricerca scientifica e che talvolta deve essere completata con la pratica della dissezione, metodica alla quale egli fa esplicito riferimento in diversi passi delle sue opere zoologiche. Ad esempio, in *Ricerche sugli animali* 496a9 ss., quando descrive i genitali maschili dei vivipari terrestri, osserva che occorre recidere la membrana nota come *tunica vaginalis* per scoprire che essa racchiude più condotti separati e non, come sembrerebbe a una prima osservazione, un condotto unico. E se egli non fu certamente il primo biologo a utilizzare il metodo della dissezione, fu comunque il primo a farne grandissimo uso, né è possibile calcolare il numero delle specie animali (escluso l’uomo) che dissezionò.

Nel discorso di Aristotele di *Parti degli animali* I 5, come dicevo, si coglie chiaramente un atteggiamento di autodifesa di chi previene e ribatte le critiche dei contemporanei e in primo luogo degli Accademici, che dovevano essere molto scandalizzati dall’importanza che Aristotele attribuiva non solo allo studio degli enti sensibili, dei quali a loro modo di vedere non era possibile avere scienza dal momento che mutano continuamente, ma soprattutto all’osservazione empirica, senza contare che questa era spesso compiuta su animali di infimo ordine<sup>15</sup>. Aristotele, per la prima volta nella storia della scienza, si rende conto che la verità scientifica non si ottiene soltanto per mezzo di speculazioni razionali *a priori*, ma anche con la necessaria osservazione della realtà e con la conseguente raccolta dei dati concreti. Per tutto questo egli si distingue dai suoi predecessori, ad esempio da Parmenide e da Platone, che al contrario avevano condotto una riflessione unicamente razionale sulla realtà, al punto che la dottrina dell’uno ha come conseguenza quella di negare la realtà sensibile,

<sup>14</sup> Cfr. D.M. Balme, *The Place of Biology in Aristotle’s Philosophy*, in A. Gotthelf-J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 9-20.

<sup>15</sup> Cfr. G.E.R. Lloyd, *Empirical research in Aristotle’s biology*, in A. Gotthelf-J.G. Lennox, *op. cit.*, pp. 53-64.

mentre la dottrina dell'altro rinuncia alla possibilità che la realtà sensibile si possa conoscere scientificamente e si volge a individuare forme separate quali sostanze reali. È invece partendo proprio dall'esperienza, secondo Aristotele, e rimanendo ancorati ad essa che, ragionando sui fenomeni, possiamo ricavare le conoscenze scientifiche<sup>16</sup>.

Certo è che l'ampiezza delle conoscenze di Aristotele sugli animali è notevole: più di 500 diverse specie animali, comprendenti circa 120 tipi di pesci e 60 di insetti, risultano registrate nei suoi diversi trattati biologici. E se lo Stagirita ha commesso degli errori, alcuni dei quali in verità insignificanti, altri invece gravi, come il ritenere che il cervello sia privo di sangue e considerare quindi il cuore come la sede delle sensazioni, tuttavia le sue indagini sono state utilissime allo sviluppo della biologia<sup>17</sup>. Avendo studiato poi a fondo anche numerosi problemi fisiologici, quali la nutrizione, la crescita, la respirazione, la locomozione e soprattutto la riproduzione, Aristotele ha il merito di confutare alcune erronee teorie del suo tempo quale, ad esempio, quella pangenetica, sostenuta dagli Atomisti e da alcuni medici, secondo cui il seme deriverebbe da tutto il corpo del genitore, per cui non solo i caratteri congeniti ma anche quelli acquisiti sarebbero ereditari.

Si è detto fin qui che negli scritti di scienza naturale Aristotele parte dai dati contingenti dell'esperienza, dall'osservazione della realtà e degli enti particolari, ma qual è il ruolo che negli scritti di scienze naturali ha il metodo apodittico o dimostrativo, cioè il metodo che, come si è detto sopra, è quello più appropriato alla scienza?<sup>18</sup> Per brevità, poiché si tratta di argomento assai noto, ricordo soltanto che quando parla di dimostrazione Aristotele si riferisce a quel particolare tipo di sillogismo, di cui egli tratta negli *Analitici secondi*, che parte da premesse indimostrabili, ma conosciute come vere<sup>19</sup>, per trarre conseguenze che, in quanto si deducono da premesse vere, non possono non essere anch'esse vere. La grande importanza dell'*Organon* aristotelico consiste nel fatto che esso è storicamente la prima indagine sistematica sul ragionamento deduttivo, che

<sup>16</sup> Cfr. almeno L. Bourgey, *Observation et Expérience chez Aristote*, Vrin, Paris 1955; G.E.L. Owen, "Tithenai ta phainomena", in S. Mansion (ed.), *Aristote et les Problèmes de Méthode. Proceedings of the Second Symposium Aristotelicum*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 1961; M. Boylan, *Method and Practice in Aristotle's Biology*, University Press of America, Lanham 1983.

<sup>17</sup> Per quanto concerne la classificazione degli animali si veda P. Pellegrin, *La Classification des Animaux chez Aristote: Statut de la Biologie et Unité de l'Aristotélisme*, Les Belles Lettres, Paris 1982 (trad. ingl. di A. Preus, Berkeley 1986). Cfr. anche G.E.R. Lloyd, *Aristotelian Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>18</sup> Cfr. R. Bolton, *Definition and Scientific Method in Aristotle's Posterior Analytics and Generation of Animals*, in A. Gotthelf-J.G. Lennox, *op. cit.*, pp. 120-166.

<sup>19</sup> Tali premesse sono costituite o da principi comuni a tutte le scienze e senza i quali non è possibile ragionare, cioè da assiomi, oppure da principi propri di ogni singola scienza, cioè definizioni e ipotesi: definizioni sono le assunzioni dei significati dei termini, mentre ipotesi sono presupposizioni dell'esistenza di determinate cose corrispondenti ai termini.

costituisce il fulcro di quella parte della logica, l'apodittica appunto, sulla cui base Aristotele costruisce una vera e propria teoria della scienza. Tuttavia, nei trattati di scienza naturale il metodo apodittico assume un ruolo meno significativo di quanto non ci si attenderebbe sulla base dell'importanza giustamente attribuitagli da Aristotele nell'*Organon*. Questo non deve tuttavia sorprendere, perché Aristotele dice esplicitamente che il metodo apodittico, che è perfettamente adeguato alle scienze matematiche, non appartiene solo alle scienze esatte, ma anche a quelle scienze che non hanno nulla a che fare con la materia. Ma nel caso delle scienze naturali lo scienziato ha sempre a che fare con la materia!<sup>20</sup> Inoltre, egli non dispone di un insieme di nozioni universali da inquadrare in un sistema rigorosamente deduttivo e dimostrativo, ma al contrario deve trovare, mediante la viva ricerca, i principi delle singole scienze naturali. L'obiettivo della ricerca sulla natura è infatti duplice: si tratta da un lato di costruire un discorso definitorio dell'oggetto su cui verte la ricerca e, dall'altro lato, di scoprire le cause degli enti oggetto di indagine; due obiettivi che sono fra loro diversi ma complementari. Aristotele sa bene, quindi, che sono diversi il metodo della dimostrazione, che parte dagli universali per dimostrare una verità relativa ai particolari, e il metodo della scoperta e dell'apprendimento, che al contrario parte dai dati contingenti dell'esperienza, dall'osservazione degli enti particolari, per ricavare una verità scientifica<sup>21</sup>.

Lo stesso Aristotele riferisce su questa distinzione di metodo in *Phys.* I 1, 184a15-24: «È naturale che il percorso vada da ciò che è più noto e più chiaro per noi a ciò che è più chiaro e più noto per natura, perché non sono le stesse le cose note per noi e quelle note in senso assoluto<sup>22</sup>. Perciò è necessario procedere in questo modo: da ciò che è più oscuro per natura, ma più chiaro per noi, a ciò che è più chiaro e più noto per natura. Ma per noi sono anzitutto evidenti e chiare le cose piuttosto confuse, e <solo> in un secondo momento, a partire da queste <cose piuttosto confuse>, diventano noti, a coloro che li <sappiano> distinguere, gli elementi e i principi. Bisogna perciò procedere dalle cose considerate nella loro totalità a quelle considerate nella loro singolarità [...]». In que-

<sup>20</sup> Cfr. *Phys.* II 2, in cui Aristotele si sofferma a mostrare che l'oggetto di studio del matematico è ben diverso da quello del fisico, perché il matematico si occupa legittimamente di forme che sono sì nella materia, ma che costituiscono il suo oggetto di studio quali forme separate, cioè quali forme che non devono essere studiate dal matematico insieme con la materia di cui sono forme. Al contrario, chi fa scienza della natura deve occuparsi delle forme sempre insieme con la materia di cui sono forme, e deve costantemente tenere presente entrambi gli aspetti, quello materiale e quello formale, degli enti naturali. Si veda G.R. Giardina, *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Phys. II*, Cuem, Catania 2006, pp. 93-133.

<sup>21</sup> Cfr. R. Bolton, *Aristotle's Method in Natural Science: Physics I*, in L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1995.

<sup>22</sup> Per questa distinzione cfr. almeno *APo.* I 2, 71b33-72a1, *Top.* VI 4, 141b3-15; *Metaph.* Z 3, 1029b3-6.

sto importante passo della *Fisica*, ciò che è più noto per natura è costituito dalle nozioni universali, mentre ciò che è più noto per noi è costituito dai particolari. Questi ultimi sono noti nella loro globalità, che è confusa e molteplice, per cui occorrerà partire dagli enti particolari visti nella loro globalità per giungere però ai principi e agli elementi, che sono più noti per natura e quindi universali.

Del procedimento attraverso il quale, partendo dal particolare, attingiamo l'universale, Aristotele fornisce un esempio interessante ai fini del presente discorso in *Phys.* I 2, 185a12-14: «Noi, però, dobbiamo partire dalla premessa di fatto che gli enti naturali, o tutti o <almeno> alcuni, sono in movimento: e ciò è chiaro per induzione (*epagoge*)». Il metodo della scoperta e dell'apprendimento, infatti, si avvale dell'osservazione empirica e, a partire da questa, ricava le nozioni scientifiche universali induttivamente, ovvero *a posteriori*<sup>23</sup>. In tale contesto del discorso di Aristotele l'induzione è quel procedimento astrattivo mediante il quale il nostro intelletto diviene consapevole, riflettendo sulla realtà sensibile, della distinzione fra il concetto universale e i soggetti particolari a cui esso si riferisce. Tale distinzione permette di individuare un *logos* universale che funge da principio autonomo di conoscenza. L'osservazione empirica e la teorizzazione scientifica procedono quindi di conserva, perché la prima è immediatamente utilizzata ai fini della seconda, cioè della formulazione di una teoria scientifica. Il metodo induttivo di cui Aristotele tratta in questa pagina della *Fisica* ha una rilevanza filosofica e scientifica enorme, perché il dato di fatto che gli enti naturali sono in movimento, ricavato empiricamente e induttivamente, diviene punto di partenza per la fondazione di una nuova vera scienza della natura, divenuta possibile nonostante l'eleatismo.

Un altro esempio significativo di applicazione del metodo induttivo nell'ambito delle scienze naturali si trova nel *De anima*, dove acquista i tratti di un vero e proprio metodo "comportamentistico"<sup>24</sup>. Aristotele sostiene una teoria sull'anima che egli formula a partire dall'osservazione empirica dei viventi – piante, animali e uomini – e dei loro comportamenti. Da questa osservazione coglie le diverse funzioni dei viventi: osserva che le piante hanno soltanto funzione nutritiva e riproduttiva, che gli animali aggiungono a queste due funzioni primitive quella sensitiva e, infine, che l'uomo, in aggiunta a tutte queste, possiede anche la funzione intellettuale. Dall'osservazione di queste funzioni o attività dei diversi viventi Aristotele inferisce l'esistenza delle corrispondenti facoltà e, quindi, dell'anima come principio di queste facoltà, per cui ci sarà l'anima nutritiva propria delle piante, l'anima sensitiva propria degli animali e infine l'anima intellettuale propria dell'uomo. Tali modi di dire l'anima stanno in un rapporto non gerarchico ma di consecuzione, che Aristotele ricava ancora una

<sup>23</sup> Sull'induzione in Aristotele cfr. M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze 1965.

<sup>24</sup> Cfr. G. Movia (a cura di), *Aristotele. L'anima*, Loffredo, Napoli 2001, pp. 20 ss.

volta dall'osservazione della realtà, poiché in natura si osserva che le funzioni superiori degli esseri viventi implicano quelle inferiori ma non sono implicate da queste; ad esempio la funzione sensitiva implica quella nutritiva ma non viceversa. Prima fra tutte sarà, allora, l'anima nutritiva, perché più elementare, poi l'anima sensitiva e infine l'anima intellettiva. Il metodo seguito da Aristotele nella sua psicologia, cioè il fatto che parte dall'osservazione dei dati empirici e ne ricava induttivamente i tre tipi di anima-principio testé descritti, ha come conseguenza quello di rovesciare la prospettiva assunta dalle psicologie precedenti. Nel I libro del *De anima*, non a caso, Aristotele chiarisce che l'anima è una per la sua stessa definizione, anche se si articola in tre specie o tipi di anima, che in realtà solo impropriamente sono chiamate diverse anime, perché sono in effetti diverse facoltà della stessa anima (nutritiva, sensitiva, intellettiva), e sostiene che quindi l'approccio tradizionale al problema dell'anima è sbagliato sia sul versante di coloro che non considerano se non l'anima di alcuni esseri viventi e non di altri (ad esempio dell'uomo ma non delle piante), sia sul versante di coloro che partono dai non viventi, come gli elementi materiali, per discutere dell'anima. Assunta questa posizione, lo Stagirita sceglie un punto di partenza più rilevante da un punto di vista teoretico, e cioè quello dell'anima nutritiva, che è più basilare di quella sensitiva in quanto è principio delle funzioni più elementari, quali la nutrizione e la riproduzione, e individua il vivente nei suoi termini più fondamentali.

Ma il metodo utilizzato da Aristotele nell'ambito delle ricerche naturali, come dicevo, è piuttosto complesso, e in effetti all'osservazione empirica e al metodo induttivo, volti alla determinazione dei principi della scienza, viene abbinato un altro metodo che Aristotele utilizza diffusamente nei suoi trattati sulla natura ma non solo, e che sembra a prima vista in contrasto con il metodo induttivo. Si tratta del metodo dialettico<sup>25</sup>. Quest'ultimo consiste in una procedura di indagine che entra in funzione quando chi ricerca ha di fronte a sé una difficoltà (*aporia*) costituita dal conflitto tra posizioni contrastanti su un medesimo oggetto. L'*aporia* consiste propriamente nella conflittualità che nasce, come si legge in *Top.* VI 6, 145b1-2, dall'equivalenza di ragionamenti contrari [*he aporia isotes enantion logismon*]. Una delle posizioni contrastanti dice la verità? E se sì, quale? Il dubbio di colui che ricerca, dovuto al fatto che le posizioni contrastanti si equivalgono, paralizza il pensiero al punto che costui si trova nella condizione di un uomo incatenato. Il primo passo per liberarsi da una situazione di immobilismo logico-argomentativo è allora quello di esa-

<sup>25</sup> Su questo metodo cfr. i saggi di E. Berti raccolti nel volume *Nuovi studi aristotelici*, vol. I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004; si veda anche M. Zanatta, *Metodo e statuto epistemologico della Fisica di Aristotele*, in AA.VV., *Henosis kai Philia, Unione e Amicizia*, omaggio a Francesco Romano, a cura di M. Barbanti-G.R. Giardina-P. Manganaro, Cuem, Catania 2002, pp. 166-169 e 173-188.

minare ad una ad una tutte quante le difficoltà, perché solo così sarà possibile sapere sia quale percorso occorre seguire sia quando è possibile trovare la verità ricercata<sup>26</sup>. Dal dubbio prende il via, quindi, una fase analitica in cui consiste il *diaporein*, che è il momento in cui si sviluppano ragionamenti sulla base delle posizioni contraddittorie e se ne analizzano le conseguenze; mentre la terza fase del procedimento dialettico (*euporein*), consiste nello sciogliere le difficoltà giungendo a una salda cognizione della verità.

Ora, come dicevo, il ricorso al dato empirico, frequente nell'ambito della ricerca scientifica di Aristotele, viene ritenuto da diversi esegeti un procedimento incompatibile con il metodo dialettico dello stesso Aristotele. In verità, questi due metodi di ricerca, seppure diversi fra loro, non si escludono reciprocamente o, quantomeno, non sono tra loro incompatibili, perché lo stesso Aristotele li usa in modo contestuale, se è vero che, ad esempio, in *De caelo* I 10, 279b4 ss., dopo avere proposto un approccio empirico al problema della generabilità e corrottabilità del cielo, imposta lo stesso problema su base dialettica, il che significa che i due procedimenti si inquadrano in prospettive diverse, ma compatibili e complementari, della medesima indagine.

Le posizioni teoriche contrastanti che devono essere esaminate dialetticamente sono, evidentemente, le opinioni dei predecessori di Aristotele, e un esempio importante si trova nel libro I della *Fisica* in cui, per ricercare quanti e quali siano i principi del divenire, Aristotele presenta e discute una visione delle teorie dei predecessori, che dal suo punto di vista possono rientrare in una indagine sui principi, organizzandola secondo una duplice opzione contraddittoria, quella cioè secondo la quale esiste un unico principio e quella secondo la quale i principi sono molti. Proprio a partire dall'analisi dialettica delle dottrine dei predecessori, analisi dalla quale alla fine risulterà falso sia che c'è un solo principio del divenire sia che ci siano principi molteplici e di numero infinito, Aristotele riuscirà a dimostrare come vera la sua propria tesi, secondo la quale i principi sono molteplici ma di numero finito e precisamente due principi contrari primari – che in quanto contrari non si generano l'uno dall'altro e in quanto primari non sono generati da altro –, che sono rispettivamente la forma e la sua privazione (in cui consistono rispettivamente l'essere e il non essere), ai quali si aggiunge un terzo principio, che è il sostrato, che permanendo serve da base alla reciproca azione-passione dei contrari, e che è di fatto la materia concepita nella sua specifica funzione di rendere possibili i mutamenti<sup>27</sup>.

Il risultato di tale ricerca sui principi del divenire naturale è frutto, quindi, della riflessione filosofica di Aristotele basata sull'utilizzo combinato dei metodi di cui si è detto sopra. Lo Stagirita riesce effettivamente, dal punto di vista sia

<sup>26</sup> Cfr. *Metaph.* B 1, 995a24-b4.

<sup>27</sup> Di questi problemi mi sono occupata nel volume *I fondamenti della fisica. Analisi critica di Aristotele, Phys. I*, Cuecm, Catania 2002.

teoretico che dialettico, ad assumere dai predecessori alcuni principi filosofici, che egli però modifica in alcuni aspetti estremamente rilevanti al fine di evitare tutti gli errori del passato, per risolvere sia, in primo luogo, la difficoltà di spiegare il movimento e la molteplicità degli enti qualora si assuma un unico principio del divenire sia, in secondo luogo, la difficoltà di uscire da una dialettica binaria in cui l'essere si trova irrimediabilmente neutralizzato di fronte al non essere, come avviene, secondo Aristotele, nel caso sia degli Eleati<sup>28</sup> che di Platone, il quale ultimo ipotizza in modo erroneo una triade di principi (l'Uno e la Diade), poiché il grande e il piccolo costituiscono in realtà un unico principio materiale, inteso quindi quale non essere<sup>29</sup>, su cui assurdamente, secondo Aristotele, dovrebbe agire l'Uno, ovvero il principio formale, inteso quindi quale essere.

Se da una parte, tuttavia, la triade aristotelica dei principi appare perfettamente adatta a risolvere i problemi filosofici fino a quel momento posti dai filosofi, dall'altra parte, nondimeno, per mantenere fede alla sua tesi secondo cui i principi del divenire sono contrari, Aristotele cade in quello che agli occhi di noi moderni potrebbe apparire come un grave errore scientifico, nell'errore cioè di proporre e sostenere una teoria qualitativa degli elementi ultimi della materia. Ed è a quest'ultima teoria che è utile accennare per comprendere appieno l'Aristotele epistemologo, cioè al contempo filosofo e scienziato della natura.

#### 4. *Esempio di soluzione di un problema scientifico: la teoria degli elementi ultimi della materia*

La teoria degli elementi ultimi della materia si legge in particolare nel *De generatione et corruptione*<sup>30</sup> in cui, per comprendere in che cosa differisca la generazione e la corruzione in senso assoluto dalle forme relative di generazione, ovvero alterazione e aumento e diminuzione, Aristotele arriva a spiegare la generazione in senso assoluto a partire da ciò che è più elementare, e cioè proprio a partire dagli elementi che costituiscono i corpi semplici. Aristotele, infatti, assume dalla tradizione precedente i quattro corpi semplici, terra, fuoco, aria e acqua, che i predecessori chiamavano elementi, e mostra che c'è qualcosa di ancora più elementare dei corpi semplici stessi, cioè le loro proprietà: caldo, freddo, umido e secco.

I filosofi della natura che lo hanno preceduto hanno sbagliato, secondo Aristotele, a pensare che gli elementi non si generino reciprocamente, perché dal momento che – come si legge già in *Phys.* I 5, 188b21-23 – la generazione

<sup>28</sup> Cfr. *Phys.* I 8.

<sup>29</sup> Cfr. Aristot. *Phys.* I 9, 192a6-12.

<sup>30</sup> Cfr. G.R. Giardina (a cura di), *Aristotele. Sulla generazione e la corruzione*, Aracne, Roma 2008.

avviene da contrari verso contrari e gli elementi possiedono tutti proprietà contrarie, è evidente che ciascun elemento può mutarsi in ciascun altro elemento. Ciascun corpo semplice ha entrambe le sue proprietà contrarie rispetto a entrambe le proprietà dell'elemento opposto, ma ha una sola proprietà contraria rispetto a ciascuno dei due elementi contigui. Il fuoco, ad esempio, che ha le proprietà caldo-secco, ha contrarie entrambe queste proprietà rispetto a entrambe le proprietà dell'acqua che è il suo elemento opposto, che ha infatti le proprietà freddo-umido<sup>31</sup>; allo stesso modo la terra, che ha le proprietà freddo-secco<sup>32</sup>, ha contrarie entrambe queste proprietà rispetto a quelle dell'aria che è il suo elemento opposto, che ha infatti le proprietà caldo-umido. Per converso il fuoco ha contraria una sola proprietà, il caldo, rispetto alla terra, che è uno dei suoi elementi contigui e che ha come proprietà il freddo, ed ha l'altra proprietà, il secco, in comune con essa, mentre ha contraria sempre una sola proprietà, il secco, rispetto all'aria, che è l'altro suo elemento contiguo, che ha come proprietà l'umido, e ha l'altra proprietà, il caldo, in comune con essa, e così di seguito.

La trasformazione degli elementi è di tre tipi. Il primo è quello dei corpi consecutivi, che sono quelli che si susseguono immediatamente e circolarmente nell'ordine naturale (fuoco > aria > acqua > terra > fuoco) e che hanno una delle loro proprietà in comune. Questo primo tipo di trasformazione è il più facile e quindi il più rapido, perché avviene mediante il mutamento di una sola proprietà: in ciascun caso la proprietà in comune permane e l'altra proprietà agisce sulla proprietà ad essa contraria, che ne subisce l'azione, assimilandola. Ad esempio, nel caso del fuoco che si trasforma in aria il caldo permane e l'umido agirà sul secco, che subisce l'azione dell'umido. L'elemento che subisce si trasforma così nell'elemento agente con il risultato che il caldo-secco diviene caldo-umido e perciò il fuoco diviene aria. Nel caso in cui i corpi semplici non siano consecutivi, invece, si ha il secondo tipo di trasformazione degli elementi, che è più difficile e più lento del precedente, perché in esso le proprietà di un corpo semplice si convertono ambedue nei rispettivi contrari: dal fuoco all'acqua, caldo e secco muteranno in freddo e umido; dall'aria alla terra, caldo e umido muteranno in freddo e secco. Perché il fuoco si trasformi in acqua devono scomparire ambedue le proprietà del fuoco e assimilarsi ad ambedue le proprietà dell'acqua; allo stesso modo, perché l'aria si trasformi in terra devono scomparire ambedue le proprietà dell'aria e assimilarsi ad ambedue le proprietà della terra. C'è poi un terzo tipo di trasformazione dei corpi semplici, che si ha nel caso in cui di due corpi semplici si corrompono insieme due proprietà o elementi, una per ciascuno, dando vita così a un terzo corpo semplice: così, ad esempio, da fuoco e acqua nascerà terra se si corrompono rispettivamente

<sup>31</sup> Con "umidi" Aristotele intende gli elementi sia liquidi che gassosi.

<sup>32</sup> Con "secchi" Aristotele intende i solidi.

del fuoco il caldo e dell'acqua l'umido, oppure nascerà aria se si corrompono rispettivamente del fuoco il secco e dell'acqua il freddo. La stessa cosa, ovviamente, avverrà nel caso di terra e aria, da cui nasceranno fuoco se si corrompono rispettivamente della terra il freddo e dell'aria l'umido, oppure acqua se si corrompono rispettivamente della terra il secco e dell'aria il caldo<sup>33</sup>.

Ora, non è difficile osservare che il secondo e il terzo tipo di trasformazione degli elementi, secondo i quali Aristotele concepisce la generazione reciproca degli elementi, sono dei semplici modi logici di teorizzare questo problema della trasformazione<sup>34</sup>. Quando infatti Aristotele teorizza il secondo modo della generazione degli elementi, secondo cui entrambe le proprietà contrarie si trasformano nelle rispettive proprietà contrarie, come nel caso del caldo-secco del fuoco che diviene il freddo-umido dell'acqua, in realtà una simile generazione è inconcepibile, non fosse altro perché entrambe le coppie di proprietà contrarie hanno bisogno di un sostrato senza il quale non possono produrre alcuna trasformazione. Forse Aristotele pensa che sia necessario, allora, che prima l'umido agisca sul secco usando come suo sostrato la materia calda che permane, e in questa fase il fuoco si trasforma in aria, e successivamente il freddo agisca sul caldo usando come sostrato la materia umida, e in questo modo si produrrà l'acqua. È allora vero da un punto di vista teorico che l'acqua nasce dal fuoco, ma è ontologicamente necessario, perché avvenga una tale trasformazione, che l'acqua non nasca direttamente dal fuoco, bensì dall'aria. Per quanto concerne poi il terzo tipo di trasformazione, è logicamente vero che l'acqua, ad esempio, abbia parte della natura della terra, il freddo, e parte della natura dell'aria, l'umido, essendo intermedia fra la terra e l'aria, e così appare logicamente vero che ciascun elemento è intermedio fra due e che possiede due proprietà rispettivamente dell'uno e dell'altro e gli mancano le altre due. E tuttavia, il fatto che l'elemento che nasce da due altri elementi debba avere proprietà dell'uno e dell'altro, se è vero da un punto di vista teorico, nondimeno non indica che ci sia generazione e corruzione che leghi direttamente questi elementi, perché la terra, ad esempio, non è affatto generata realmente da fuoco e acqua. Dev'essere questo, a mio avviso, il significato dell'affermazione di Aristotele secondo cui in questo modo di concepire il rapporto fra gli elementi non si trova la reciprocità, che è la condizione dell'agire e del patire che sottende alla generazione e alla corruzione in senso assoluto. Da un punto di vista ontologico, in conclusione, l'unico vero modo di concepire generazione e corruzione reciproche degli elementi è solo il primo tipo di trasformazione, quello cioè dei corpi semplici consecutivi che hanno fra loro una proprietà identica e una contraria, come

<sup>33</sup> Cfr. Aristot. *GC* II 4; su questo argomento dei tre tipi di trasformazione reciproca degli elementi si veda anche G.R. Giardina, *La chimica fisica di Aristotele. Teoria degli elementi e delle loro proprietà*, Aracne, Roma 2008, pp. 202-207.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 206 ss.

Aristotele sottolinea verso la fine di *De generatione et corruptione* II 4.

Una volta che ha spiegato come avviene la generazione reciproca degli elementi, rimane ad Aristotele la difficoltà di spiegare come dagli elementi possano nascere gli omeomeri, cioè i corpi composti di corpi semplici (difficoltà che Aristotele trova sia nelle dottrine di coloro che non ammettono la generazione reciproca degli elementi sia in quelle di coloro che la ammettono), perché comunque occorre spiegare come dai quattro elementi possa derivare un corpo che è diverso da ciascuno dei quattro elementi stessi, per cui se il sostrato comune è sufficiente a spiegare il fatto che, ad esempio, dal fuoco si genera l'acqua e viceversa, rimane pur sempre da spiegare come da questi si generino carne e midollo. La soluzione aristotelica a questo problema consiste nella sua teoria della mescolanza.

I suoi predecessori hanno commesso l'errore di ritenere che l'aggregazione fosse mescolanza, errore che viene esemplificato dallo stesso Aristotele in *De generatione et corruptione* I 7: l'aggregazione è una semplice combinazione di elementi diversi che non perdono la loro natura per il fatto di aggregarsi; se ad esempio costruiamo un muro aggregando terra e pietre e mattoni, non possiamo pretendere di estrarre da una parte qualsiasi del muro, ad esempio, soltanto mattoni, perché il muro che abbiamo costruito per aggregazione è un corpo disomogeneo; al contrario, da un corpo omogeneo come la cera possiamo trarre da una qualsiasi sua parte una figura solida come la sfera o la piramide fatta solo di cera. Questo accade perché nel caso della cera c'è mescolanza e non aggregazione; la diversità tra aggregazione e mescolanza, aggiunge Aristotele, prescinde dal fatto che noi possiamo percepirla, perché, sempre parafrasando ciò che egli scrive<sup>35</sup>, anche se riduciamo in farina orzo e frumento e mettiamo insieme le particelle di ambedue questi cereali, comunque non avremo ottenuto alcuna mescolanza dei due, ma avremo ottenuto soltanto particelle piccolissime dell'uno vicine a particelle piccolissime dell'altro, e quindi una semplice loro aggregazione. La mescolanza costituisce, secondo Aristotele, un particolare tipo di alterazione in cui il corpo che alla fine risulta è in atto altro rispetto alle cose che si sono mescolate, e d'altra parte ciascuna di esse, anche dopo la mescolanza, rimane potenzialmente quale era prima della mescolanza, e quindi potrà essere recuperata. Ma che cosa significa, si domanda Aristotele, che gli elementi mescolati e quindi in atto alterati nel loro risultato sono in potenza identici a ciò che erano prima della mescolanza? Significa che la mescolanza è un processo tale che gli elementi mescolati, sebbene trasformati in atto in qualcos'altro, conservano tuttavia sia la loro efficacia (ad esempio, l'acqua mescolata al vino lo annacqua) sia la loro potenza, nel senso che possono essere restituiti al loro stato iniziale attraverso precisi procedimenti fisico-chimici.

<sup>35</sup> Cfr. Aristot. *GCI* 10.

Aristotele utilizza per questa sua teoria della mescolanza una nozione importante, seppure controversa, la nozione cioè di “entelechia”, che equivale alla teorizzazione della compresenza di potenza e atto nel medesimo ente, perché l’entelechia è tale che, se da un lato indica che una cosa è quello che è *hic et nunc*, dall’altro lato implica che questa stessa cosa è contemporaneamente coinvolta in un processo di mutamento. La compresenza di potenza e atto nella mescolanza è, in realtà, una compresenza di proporzionalità delle proprietà contrarie, perché gli elementi non sono più in atto ciò che erano prima della mescolanza ma lo sono ancora in potenza, nel senso che la potenza rappresentata da ciascun contrario non si è del tutto esaurita. La stabilità del composto derivante da una mescolanza, e quindi la sua esistenza, consiste appunto nel fissarsi reciproco delle qualità contrarie e nel loro equilibrio. È in questo modo che la mescolanza dei quattro elementi in una determinata proporzione, per esempio, darà luogo alla carne (che è un corpo omeomere, perché nella mescolanza la parte deve essere della stessa natura del tutto), che in atto è carne, ma in potenza è i quattro elementi.

Ora, la teoria aristotelica degli elementi ultimi della materia a prima vista potrebbe apparire come un deludente passo indietro rispetto alle teorie quantitativo-matematiche degli Atomisti e di Platone. Ma occorre notare che il carattere peculiare di questa teoria, in cui la trasformazione reciproca degli elementi è spiegata mediante il ricorso alle proprietà qualitative degli elementi stessi, è quello di essere un significativo tentativo, da parte di Aristotele, di costruire una fisica di tipo realistico, cioè una fisica-chimica della natura. In *De generatione et corruptione* II 2, 329b7 ss., infatti, Aristotele rende esplicite le ragioni per le quali ha formulato una simile teoria: il problema, egli dice, era quello di ricercare i principi del corpo sensibile, cioè del corpo tangibile. I contrari che occorre individuare sono quindi quelli che riguardano il contatto. Dei contrari tattili che egli individua, però, alcuni sono ottenuti da altri o si riducono ad altri (ad esempio il duro e il molle si possono ridurre rispettivamente al secco e all’umido), per cui, facendo le debite esclusioni, si trovano alla fine due sole coppie di contrari (caldo-freddo, umido-secco) da cui è possibile ricavare tutte le qualità tangibili e quindi, combinando questi quattro contrari, ricavare i quattro corpi semplici (terra, fuoco, acqua, aria).

Il modo in cui Aristotele imposta il problema, e cioè il fatto che realisticamente rimane ancorato agli oggetti fisici concreti, lo porta paradossalmente a una teoria qualitativa, ma questo accade perché egli, all’origine delle sue riflessioni sulla natura, e cioè nel momento in cui nel libro I della *Fisica* imposta il problema dei principi del divenire, stabilisce che i principi in cui si incarna l’essere e il non essere dell’ente in divenire, a parte la materia che fa da sostrato, sono costituiti da una coppia di principi contrari, di principi, cioè, che sono di natura formale e qualitativa, in quanto sono la privazione e la forma. Sostenere

che le qualità dei corpi derivano a loro volta da differenze quantitative avrebbe significato quindi, per Aristotele, distorcere la natura del problema. Se è vero che l'Atomismo si sarebbe dimostrato, storicamente parlando, più fecondo di qualsiasi teoria qualitativa della materia ai fini della scienza moderna, nondimeno la dottrina proposta da Aristotele sembrò agli occhi dei contemporanei più plausibile e perfettamente adatta a spiegare i fenomeni e i dati empirici, giacché dovette sembrare molto arbitrario associare le proprietà fisiche di una sostanza a una figura geometrica o a una materia invisibile. Ma non v'è dubbio che Aristotele, poiché lamenta a volte l'insufficienza dei dati a sua disposizione, se fosse stato in possesso di dati empirici più numerosi e chiari nonché di strumenti di ricerca più potenti, non avrebbe avuto esitazione a optare per una soluzione diversa. Egli stesso, del resto, fornisce come indicazione di metodo quella di dare più credito all'osservazione e ai fatti piuttosto che ai discorsi e ai puri ragionamenti: nel *De generatione animalium* Aristotele afferma un principio metodico che diverrà fondamentale in ogni ricerca scientifica, e cioè il principio secondo cui «quando esistono dei fatti, bisogna sempre dar credito all'osservazione più che alle teorie, e dar credito alle teorie soltanto quando ciò che esse affermano concorda con i fatti osservati» (*De gen. anim.* III, 760b31-33).

## 5. Conclusioni

Dal breve *excursus* che ho qui tentato di esporre intorno alle procedure e ad alcune scelte di fondo della speculazione di Aristotele sulla natura, appare chiaro che la teoria fisica che egli cerca di costruire è estremamente ambiziosa: si tratta di una vasta ricerca che affronta le problematiche del mondo della natura sia negli aspetti più basilari – quali quello della nascita e della morte degli enti naturali, che mira evidentemente ai fondamenti stessi della chimica che sta alla base di tale mondo –, sia negli aspetti più complessi, perché Aristotele è interessato a problemi che riguardano i corpi composti, come si comprende anche dall'analisi dell'aumento, in cui egli si interessa ai tessuti organici come la carne e le ossa e ai costituenti fisiologici degli organismi viventi, e ancora alle funzioni dei corpi viventi, quali la generazione, le sensazioni, la conoscenza intellettuale. Occorre evitare perciò di commettere un errore peraltro abbastanza comune in certa parte della letteratura critica. Se è vero, infatti, che ogni trattato aristotelico ha la sua specificità e quindi una sua autoreferenzialità, è anche vero che Aristotele, coerentemente con quel progetto di ricerca di cui ho parlato all'inizio di questo studio citando il passaggio iniziale dei *Meteorologica*, considera la realtà naturale nel suo complesso come unitaria e pertanto come un unico oggetto di indagine, anche se presenta molteplici aspetti. Lo studioso della natura, allora, deve occuparsi sì in maniera specifica dei diversi aspetti

della natura, ad esempio, dei principi del divenire, dello spazio, del tempo, del movimento, dell'infinito eccetera, ma solo in funzione del presupposto che ogni sua indagine particolare è parte integrante di un'unica prospettiva di conoscenza universale che va dagli elementi semplici dei corpi fino ai corpi organici e all'anima e ai corpi celesti e ai fenomeni che li riguardano. Quindi, la filosofia della natura in Aristotele costituisce un vastissimo e vario ambito di ricerca che ha alla sua origine una scienza generale, la *Fisica*, e che va via via articolandosi in una serie di ambiti di indagine specifici e particolari. Come dire che in Aristotele non c'è fisica che non guardi alla biologia, così come non c'è biologia che non abbia i suoi presupposti nella fisica. D'altronde, tale vasto programma di ricerca poggia su due cardini fondamentali, che sono da un lato il pensiero logico-teoretico quale "organo primario" della scienza che si serve principalmente dell'osservazione dei dati empirici, perché sono questi ultimi che ci mostrano la realtà delle cose, e dall'altro lato il pensiero razionale-apodittico che ne analizza e organizza le risultanze trasformandole in proposizioni universali da far valere come verità ultimative della scienza.

In una tale visione della filosofia come scienza è possibile trovare, allora, quell'Aristotele che, nella misura in cui si allontana decisamente dall'intellettualismo aprioristico proposto da Parmenide e dalla conseguente metafisica della trascendenza proposta da Platone, si rivela alla fine sempre più un epistemologo per il quale, nonostante che filosofia e scienza non siano ambiti distinti, tuttavia l'indagine scientifica va acquistando una fisionomia sempre più concreta e individua.



## BREVE STUDIO SUL RAPPORTO TRA PENSIERO FILOSOFICO E *ARS MEMORIAE* IN GIORDANO BRUNO

di *Mirza Mehmedović*

### **Abstract**

This work aims at showing that the thought of Bruno is connected to the *ars memoriae*, which is functional to the philosophy of Nolanus. The *ars memoriae* is a technical expedient for philosophical inquiry, the search for truth, that the philosopher develops over time. This argument motivates the structure of this work, which starts with some basic theses of Bruno's philosophy and then defines the art of memory depending on the philosophy developed.

**Keywords:** Ontology, Light, Shadow, Imagination, Feeling.

### *Linee di pensiero*

Non è difficile argomentare che, secondo il metodo storico, il pensiero di Bruno si colloca con particolare vigore teoretico nel filone di pensiero che vede inevitabile la fine dell'isomorfismo di realtà e ragione, secondo i principi gnosologici che lo caratterizzano. Il filosofo nolano coglie differenti occasioni, durante tutta la sua produzione letteraria, per ribadire le sue convinzioni filosofiche, che sono insieme neoplatoniche e atomistiche. Tali convinzioni verranno sviluppate in un senso importante sia da Thomas Hobbes<sup>1</sup> che da Galileo Galilei<sup>2</sup>, autori questi che possono essere stati ragionevolmente influenzati da Bruno<sup>3</sup>.

### *Ontologia*

Nel presente lavoro prenderemo in considerazione la mole di opere di Bruno che trattano espressamente o che sono concettualmente connesse con l'*ars memoriae*. Questi aspetti non sono secondari e riguardano il rapporto tra Dio,

<sup>1</sup> T. Hobbes, *Elements of Law Natural and Politic*, tr. it. di Arrigo Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, Sansoni, Milano 2010, capitolo primo.

<sup>2</sup> G. Galilei, *Il saggiaatore*, anno 1623, in Franz Brunetti (a cura di), *Opere I*, UTET, Torino 2005, paragrafo 48.

<sup>3</sup> La linea di pensiero, per essere più precisi, parte da Bruno e, passando per Galileo, giunge ad Hobbes la cui opera anticipa di soli due anni (1640) il decesso di Galileo (1642).

mondo e anima, rapporto tra materia e forma ovvero rapporto tra atto e potenza, la teoria della conoscenza in generale. Risulta tutto connesso. In primo luogo l'idea neo platonica di una derivazione del reale per opera diretta del "primo efficiente", che opera nella sua veste di anima del mondo. L'anima del mondo è considerata il principio formale – che è insieme principio di moto – di ogni ente dell'universo. Scrive il nolano:

«Dico dunque che nelle cose è da contemplare (se cossì volete) doi principii attivi di moto: l'uno finito, secondo la ragione del finito soggetto, e questo muove in tempo; l'altro infinito, secondo la ragione dell'anima del mondo, ovvero della divinità<sup>4</sup>, che è come anima de l'anima, la quale è tutta in tutto e fa esser l'anima tutta in tutto; e questo muove in istante»<sup>5</sup>.

Ed ancora:

«Possete quindi montar al concetto, non dico del summo et ottimo principio, escluso della nostra considerazione, ma de l'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto, et è tutta in tutto: onde al fine (dato che sieno innumerevoli individui) ogni cosa è uno; et il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali...»<sup>6</sup>.

Dunque, due sono le anime secondo il modo, ma non secondo l'essenza. L'una, ossia Dio ovvero "anima del mondo", agisce eternamente ed intensivamente. Bruno la considera atto puro, precisando che potenza ed atto in Dio coincidono, come coincidono, sebbene localmente e finitamente (quindi per modalità differenti), nelle anime individuali. Dio è considerato motore "propriamente infinito", ossia atto infinitamente infinito, infinito in tutte le sue parti. Differente è l'infinità dell'universo, la quale è estensivamente infinita. Questa differenza spiega anche la temporalità e l'individualità degli enti dell'universo, i quali esistono solo localmente e temporalmente. L'anima del mondo agisce infinitamente in ogni luogo, ma non determina una pluralità di sostanze infinite. Bruno si esprime affermando che Dio agisce sulla sostanza infinita dell'universo in quanto permeato dall'anima del mondo, nel modo in cui (per analogia) il vuoto permea la materia. Qui sta l'influsso del materialismo antico sul pensiero del nolano, il quale almeno fino ad un certo punto si è considerato sostenitore del pensiero di Democrito e degli epicurei e ne ha in certa misura

<sup>4</sup> Corsivo mio.

<sup>5</sup> G. Bruno, *De infinito, universo e mondi*, in Filiberto Walter Lupi (a cura di), *Opere Italiane*, Vol. 2, UTET, Torino 2007, p. 55.

<sup>6</sup> G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in Filiberto Walter Lupi (a cura di), *Opere Italiane*, Vol. 1, UTET, Torino 2007, p. 717. Questa citazione include una riflessione importante che riguarda proprio l'arte della memoria. Infatti, come vedremo, scopo dell'arte è quello di conoscere e anticipare la natura, ossia comprendere il disegno divino.

conservato lo spirito<sup>7</sup>. Quest'ultima affermazione è in parte giustificata dall'idea che vi sono due sostanze, entrambe considerate necessarie, che sono materia e forma. D'altra parte, e questo è un tentativo di superamento del dualismo delle sostanze non propriamente riuscito, Bruno sostiene che, se concepiamo tutto nel modo adeguato – secondo ragione e non secondo il senso –, tutto si dimostra essere “uno”, la materia forma, la potenza atto:

«E a quanti ascendono più in alto non solo sarà manifesto che una sola è la vita di tutte le cose, una sola la luce in tutte le cose, una sola la bontà, e che tutti i sensi sono un solo senso, tutte le nozioni una sola nozione, ma anche che tutte le cose, come pure cognizione, senso, luce, e vita sono in ultimo una sola essenza, una sola virtù e una sola operazione. Essenza potenza e azione, essere potere e agire, ente potente ed agente sono una cosa sola: cosicché tutte le cose sono uno, come bene conobbe essere uno il tutto e l'ente. Principiare, essere principiato, fare, essere fatto, illuminare, essere illuminato, superiore ed inferiore non sono l'ente, ma sono proprietà dell'ente, non sono ciò che è uno, ma ciò che è proprio dell'uno, ovvero deriva dall'uno, ovvero discende dall'uno»<sup>8</sup>.

La ricerca del monismo è palese ma non raffinata come lo sarà nel pensiero di Spinoza, per il quale la *res extensa* e la *res cogitans* diverranno meri attributi della sostanza, la cui vera essenza Spinoza dimostrerà essere l'esistenza<sup>9</sup>. Non di meno si devono comprendere le relazioni che sussistono tra il pensiero metafisico e l'arte della memoria. Il fine di quest'ultima si dovrà dimostrare essere proprio l'apprendere a pieno tale unità dell'essere, mostrando come l'architettura concettuale che sorregge l'arte è giustificata dai fondamentali concetti fino a qui espressi, ossia dall'ontologia. Ci riferiremo in particolar modo ai concetti di *subiecta* e *adiecta* che fondano la dimensione fantastica, due concetti operativi identificabili con le due sostanze necessarie: materia e forma.

<sup>7</sup> «Democrito dunque e gli Epicurei, i quali quel che non è corpo dicono esser nulla [...] Questi medesimi, insieme con Cirenaici, Cinici e Stoici, vogliono le forme non essere altro che certe accidentali disposizioni de la materia: et io molto tempo son stato assai aderente a questo parere [...] ma dopo aver più maturamente considerato, avendo risguardo a più cose, troviamo che è necessario conoscere nella natura doi geni di sustanza, l'uno che è forma, e l'altro che è materia;» (*De la causa, principio et uno*, cit., p. 678). Qui e di seguito nella stessa opera Bruno dichiara l'evoluzione del proprio pensiero da quella arida forma di materialismo, ad un'idea di monismo neutrale dove tutto è uno, ogni ragione è riconducibile a Dio, il quale è garante del senso dell'universo, considerato un autentico luogo della mente ovvero della ragione divina.

<sup>8</sup> G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, tr. it. di Nicoletta Tirinnanzi, *Il sigillo dei sigilli*, BUR, Milano 2010, p. 378.

<sup>9</sup> «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente» (B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677, cfr. B. Spinoza, *Etica*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 1988, p. 85).

## *Il tema della luce*

Altro concetto importante nell'ontologia di Giordano Bruno è quello della luce. Nel comprendere in che modo la luce sia un concetto fondante l'*ars memoriae* bisogna tener presente due circostanze del pensiero di Bruno: la prima consiste nel fatto che le tipologie di luce, più che "la luce", vanno concepite secondo un ordine gerarchico. La seconda circostanza, legata al problema del monismo, riguarda l'esigenza di stabilire un principio di identità tra ciò che è luce e ciò che è anima. Bisogna capire l'analogia della discendenza gerarchica dal primo efficiente e poi comprendere l'identificazione, secondo un modo proprio, del primo efficiente con le sostanze (intese a priori come una sola), ossia luce e anima. Abbiamo già stabilito che l'anima del mondo si identifica con Dio per il semplice fatto che non possono esservi principi formali al di fuori di Dio. Vediamo ora, seguendo un passo del *De imaginum, signorum et idearum compositione*, come Bruno giustifica l'identità di luce e anima:

«Perciò dall'incontro di luce e tenebre, come di forma e di materia, secondo i vari gradi e misure degli elementi che intervengono nella *formazione*<sup>10</sup> delle differenti cose fecero derivare il numero delle tante specie, nelle quali è concepita ora più luce, ora più ombra. In questo senso la luce invero è una certa sostanza in se invisibile, diffusa nell'universo, ed insita in tutte le parti, che dalla mescolanza colle tenebre e da una determinata associazione e composizione emigra verso la luce sensibile. Perciò alcuni sconsideratamente non distinguono dalla luce primigenia e il sole, cioè tra la sostanza semplice e quella composta, tra l'opera, dico, del primo e del quarto giorno»<sup>11</sup>.

Forte è il richiamo al *Genesi* oltreché al pensiero di Plotino; interessante è la chiave di lettura che ne fa Bruno, perché del Verbo, che si esprime come luce<sup>12</sup>, Bruno ne fa il principio delle forme di ogni ente dell'universo. Ora, se la luce, la forma e l'anima, sono identificabili nel primo efficiente, bisogna capire in che modo sono connesse con l'*ars memoriae*. Qui entra in gioco la questione platonica delle forme a priori della ragione. Prima ancora che essere una questione di gnoseologia, quella delle forme a priori deve essere considerata una questione ontologica. In quanto tema ontologico, quello della luce riguarda la dimensione fantastica e le specie intellegibili. Se Dio è sostanza formale, ovvero luce, e se tutto deriva da Dio, allora le specie intellegibili che caratte-

<sup>10</sup> Corsivo mio.

<sup>11</sup> G. Bruno, *Il primo libro della Clavis Magna*, Di Renzo Editore, Roma 2007, p. 74.

<sup>12</sup> Questa affermazione va considerata in conseguenza di ciò che Bruno ritiene essere il rapporto tra la parola e l'immagine. La comprensione del verbo è possibile in conseguenza del corretto operare dell'immaginazione, e tutto ciò è possibile a patto che, come dice Bruno, tutti i sensi siano considerati un solo senso. In questo modo anche luce e verbo (quando riferiti a Dio) vanno considerati secondo ragione come la medesima sostanza, sebbene distinti secondo i sensi.

rizzano (danno forma a) la dimensione fantastica sono opera di Dio. Il primo efficiente va considerato non solo autore dell'universo materiale ma anche di quello fantastico, poiché non vi possono essere più sostanze formali – infatti l'anima del mondo è una. Dunque, ne consegue che la ragione umana è un modo finito e contingente della ragione divina, così come lo è la luce sensibile, che deriva da Dio. Quando, perciò, il nolano si esprime definendo l'architettura della dimensione fantastica e parla di immagini, le intende sempre *sub specie aeternitatis*, ossia come derivabili dalle specie intelleggibili, che sono i modi di esprimersi dell'intelletto divino. Riassumendo, la conclusione da trarre è che le specie intelleggibili, come quelle materiali, sono opera di Dio e che, a fortiori, le forme fantastiche sono modi finiti della sostanza formale. In altre parole, le condizioni a priori dell'immaginazione e della logica fantastica vanno ricondotte all'efficiente primo, essendo l'uomo in tutto e per tutto una circostanza, un modo finito e manifestazione temporale dell'agire di Dio. Resta da comprendere il rapporto tra la luce (forma) e le emozioni. Questa operazione deve tuttavia essere preceduta da un'analisi accurata della gnoseologia di Bruno.

### *Teoria della conoscenza*

Dobbiamo ora comprendere le assunzioni filosofiche del nolano per quel che concerne i modi propri del conoscere, ossia i modi in cui l'uomo conosce la realtà, sé stesso e la propria posizione nell'universo. In primo luogo bisogna considerare propriamente il ruolo dei sensi rispetto alla ragione e scartare le analogie improprie. La prima analogia errata, sebbene sia la più insidiosa nell'opera di Bruno per via della sua terminologia, è quella secondo cui l'uomo conosce la realtà per riflesso, ossia pensando alla mente come ad uno specchio della realtà sensibile. Intendere questo significa non comprendere non solo il pensiero di Bruno in generale, bensì significa, per quel che concerne questo studio, fraintendere o non cogliere lo scopo dell'*ars memoriae*. Volendo dare una prima spiegazione del perché tale analogia è errata, basti pensare a quel che abbiamo già puntualizzato, ossia che, essendo la realtà fantastica (l'anima) dell'uomo un modo temporale e finito dell'anima del mondo che esprime sé, assumere che l'uomo conosce per mezzo di riflessi implica il rovesciamento della catena causale delle manifestazioni divine. Si pensi a quanto detto precedentemente circa la distinzione che sussiste tra la luce (sostanza semplice) e la luce sensibile (manifestazione contingente della sostanza invisibile). La realtà fantastica e la realtà sensibile sono sullo stesso piano per quel che riguarda il loro rapporto con l'anima del mondo, perciò la mente e i suoi contenuti non

possono derivare dal mondo esterno<sup>13</sup> in senso causale. Ciò che fa il senso della vista è altra cosa rispetto a ciò che accade sulla superficie di uno specchio, co-cicché la mente stessa non può comportarsi come uno specchio. Leggiamo dai testi che i sensi servono:

«Ad eccitar la ragione solamente, ad accusare, ad indicare e testificare in parte: non a testificare in tutto; né meno a giudicare, né a condannare. Onde la verità come da un debile principio è dagli sensi in piccola parte: ma non è nelli sensi. [...] Ne l'oggetto sensibile come in uno specchio. Nella raggione per modo di argumentazione e discorso. Nell'intelletto per modo di principio, o di conclusione. Nella mente in propria e viva forma»<sup>14</sup>.

Così anche leggiamo che:

«Dalle cose che preesistono in noi deriviamo non solo le immagini, ma anche le forme, le proprietà ed infine la stessa sostanza delle cose – per quanto sono partecipabili e comunicabili. [...] Occorre dunque che preesistano certi principi e semi onde abbia inizio l'infinita moltitudine delle immagini ovvero delle cose da immaginare»<sup>15</sup>.

Con maggiore intensità teoretica Bruno si esprime nel *Sigillo dei sigilli*:

«Tra queste facultà il senso viene ad occupare il grado più basso nella scala del processo conoscitivo, dal momento che esso esiste soltanto quando tocca le altre cose, e viene quindi paragonato ad una linea retta, mentre l'intelletto si paragona ad un circolo: compie infatti la propria operazione attorno a sé stesso, contemplando quanto ha in sé»<sup>16</sup>.

«Al senso del resto tocca non certamente conoscere con chiarezza le cose che sono fuori dell'anima, ma piuttosto annunciarle alla facultà che le conosce; tocca quindi all'immaginazione conoscere non soltanto le cose di cui il senso è messaggero, ma anche quelle che sono nell'anima, in quanto azioni dei sensi»<sup>17</sup>.

«Le forme delle cose nella mente sono del tutto essenziali; le forme impresse fin dall'eternità nella ragione ad opera della mente sono quasi essenziali; quelle che di volta in volta e quotidianamente passano dalla mente alla ragione vengono giudicate ancor meno essenziali; quelle che l'immaginazione produce nella ragione sono quasi accidentali; mentre quelle che i sensi producono nella ragione risultano del tutto accidentali»<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Sarebbe anzi improprio parlare di un dentro e di un fuori collocandosi entrambi nell'universo, che è il luogo di una mente infinita.

<sup>14</sup> *De l'infinito, universo e mondi*, cit., p. 36.

<sup>15</sup> *Il primo libro della Clavis Magna*, cit., p. 66.

<sup>16</sup> *Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 366.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 368.

Ciò che l'uomo conosce mediante senso è ombra. Le ombre delle idee sono di due distanze lontane dal vero, tanto che non è in esse che il nolano ripone la verità. La verità non è nei sensi, né in ciò che dai sensi deriva, *poiché del tutto accidentale è la forma che da essi deriva*. La forma, questo è il concetto chiave, è verità. Quando la forma è essenziale (necessaria), allora è rappresentativa della verità necessaria, ossia è rappresentativa della vera azione di Dio – nonché della sua essenza. Secondo la gerarchia ontologica, dal momento che il nolano scarta le conclusioni dei peripatetici, non potrebbe essere altrimenti; infatti, ciò che deriva dal senso – anche per quel che riguarda la vista – è meccanicamente derivabile non dalla luce metafisica, bensì da quella fisica o sensibile. Non è azione della sostanza, bensì di modi finiti e temporali della sostanza su altri modi analoghi. Le forme propriamente essenziali sono quelle che l'intelletto ri-conosce in se stesso, poiché li presenti dall'eternità e alla ragione imposte. La scala della verità è discendente. Tuttavia la scala è una sola perché, come sostiene Bruno:

«Un solo sostrato proprio riconosce dunque una sola semplice radice ed un solo principio virtuale. Muovendo da questa considerazione si giudichi in modo proporzionale per quanto concerne il descenso dall'intelletto primo agli altri intelletto, dal primo e superiore grado di cognizione agli altri gradi di cognizione»<sup>19</sup>.

Sarebbe arduo non concedere che il nolano abbia avuto una incredibile influenza sul pensiero filosofico europeo nei decenni in cui è vissuto, oltre che in quelli a seguire. Ci riferiamo a Spinoza il quale, sebbene possa aver ragionevolmente letto l'opera di Bruno, non lo nomina mai. Lo stesso dicasi e più propriamente di Galileo Galilei, il quale certamente è stato influenzato dalle opere del nolano avendo letto, per lo meno, i poemi francofortesi. La dottrina, di chiaro stampo platonico, espressa nel paragrafo 48 del *Saggiatore* ci consente di apprezzare la plausibilità di quanto stiamo argomentando:

«Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fossero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 377.

<sup>20</sup> *Il saggiatore*, cit., p. 778.

Questa citazione, e quel che segue, rappresenta dal punto di vista teoretico un netto passo avanti in termini di analisi delle sensazioni, un'analisi che verrà poi ripresa da Hobbes nel suo *Elementi di legge naturale e politica*. Tuttavia ci sono notevoli analogie dal punto di vista concettuale, in particolar modo per quel che riguarda l'elenco delle proprietà necessarie, che sono in sostanza le medesime elencate da Bruno nelle opere mnemotecniche. Ed essenziale in Bruno è la forma, la dimensione, la posizione e il movimento degli *adiecta*. Non bisogna però spingersi oltre nelle analogie, poiché nell'arte del nolano anche le proprietà "secondarie" hanno un ruolo chiave per quel che riguarda le associazioni mentali. Non v'è nell'opera di Galileo traccia del monismo presente e sostenuto da Bruno. Il rimando di tutti gli aspetti del reale ad una radice comune non è cosa che interessa il pensatore pisano. È interessante notare, viceversa, come spiega Galileo la causa delle proprietà sensibili, ossia colore, odore, sapore, calore ecc. Egli attribuisce alle cause esterne – particelle minime<sup>21</sup> – le forme geometriche note per azione dell'intelletto, e attribuisce alle interazioni tra queste forme e i sensi la causa della manifestazione accidentale delle proprietà secondarie. Comune, dunque, è il richiamo dell'essenza formale, tanto che per il pisano (come è noto) la natura è essenzialmente in-formata dalle figure geometriche. Un'altra riflessione riguarda la dottrina atomistica, comune ad entrambi e chiaramente applicata da Galilei nel paragrafo rievocato:

«E forse mentre l'assottigliamento e attrizione resta e si contiene dentro a i minimi quanti, il moto loro è temporaneo, e la lor operazione calorifica solamente; che poi arrivando all'ultima ed altissima risoluzione in *atomi realmente indivisibili*, si crea la luce, di moto o vogliamo dire espansione e diffusione istantanea, e potente per la sua, non so s'io debba dire sottilità, rarità, immaterialità, o pure altra condizion diversa da tutte queste ed innominata, potente, dico, ad ingombrare spazii immensi»<sup>22</sup>.

Infine, il richiamo più esplicito al pensiero di Giordano Bruno risiede, più che in ogni altra serie di affermazioni, in queste:

«E come a i quattro sensi considerati àno relazione i quattro elementi, così credo che per la vista, senso sopra tutti gli altri eminentissimo, abbia relazione la luce, ma con quella proporzione d'eccellenza qual è tra 'l finito e l'infinito, tra 'l temporaneo e l'istante tra 'l quanto e l'indivisibile, tra la luce e le tenebre»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Ivi, p. 779.

<sup>22</sup> Ivi, p. 783, corsivo mio.

<sup>23</sup> Ivi, p. 781. Questa citazione del *Saggiatore* si impone con prepotenza e muove alla conclusione che Galileo conoscesse l'opera di Bruno, non solo per quel che riguarda l'idea dell'universo infinito, ma anche per quel che riguarda il rapporto tra i sensi e la potenza e superiorità del senso della vista che consente (interiormente) di intendere l'infinito, l'istante, ciò che per mero senso non è possibile conoscere né intendere. È presente addirittura il tema del *De umbris idearum*, ossia il tema del rapporto tra luce e tenebra.

È difficile, quindi, definire casuale la quantità di analogie qui presentate, non ultima quella per cui in entrambi i pensatori v'è un connubio ibrido di platonismo e atomismo. Né deve rendere scettici la prospettiva di una forma ibrida di pensiero che permetta una sintesi di dottrine apparentemente contraddittorie, poiché, come afferma Bruno:

«[...] è cosa da ambizioso, e cervello presuntuoso, vano et invidioso, voler persuadere ad altri, che non sia che una sola via di investigare, e venire alla cognizione della natura: et è cosa da pazzo et uomo senza discorso donarlo ad intendere a se medesimo»<sup>24</sup>.

### *Ruolo dei sentimenti nel processo memorativo-conoscitivo*

Torniamo ora a Bruno. Avendo sufficientemente investigato la sua teoria della conoscenza per quel che concerne il legame con la dottrina platonica, vediamo di scendere un altro scalino verso la mnemotecnica. Vediamo dunque quale ruolo riveste il sentimento nel processo conoscitivo, ossia memorativo. A più riprese Bruno osserva che il sentimento è la chiave della memoria, ossia del processo di memorizzazione. Senza il sentimento la dimensione dell'immaginazione, della produzione e sofisticazione dei luoghi mnemonici, risulta arida, indebolita, impersonale. La deficienza nella connessione tra *subiecta* e *adiecta* determina una instabilità nella memoria che a sua volta rende difficile, se non impossibile, il recupero di certi ricordi. Questa deficienza di connessione è dovuta ad alcune circostanze che il nolano descrive, e riguardano la grandezza degli *adiecta*, la loro collocazione negli spazi mnemonici, la luminosità dei luoghi. Tuttavia, né la grandezza né la luminosità sono sufficienti allo scopo di ricordare innanzitutto, ossia di far permanere nei luoghi rievocati quegli *adiecta* e quelle catene di forme associate al fine di sviluppare una narrativa interiore. Non è un fatto casuale che il sentimento risulti essere il fattore determinante. Ancora una volta vi sono motivazioni di carattere ontologico che legano il sentimento a quest'arte, motivazioni che giustificano il ricorso al criterio di massima diversificazione ed intensità emotiva. La motivazione riguarda la ricerca del divino, del sapere delle verità più alte, che nel pensiero pre-cristiano è legato strettamente all'amore, il padre di tutti i sentimenti. Ne *Il sigillo dei sigilli* Bruno si esprime così al riguardo:

«L'antichità chiamò grande demone questo amore che è padre di tutti i sentimenti, tutti i desideri e tutti gli affetti (e che è duplice per il motivo che abbiamo esposto sopra), e se tu riuscirai a conciliartelo con maestria, senza dubbio non

<sup>24</sup> *De la causa, principio et uno*, cit., p. 688.

ci sarà niente che ti risulti difficile. E così, per quanto è conveniente, abbiamo spiegato da quale principio tu potrai conseguire, quasi mediante l'arte, non soltanto la memoria delle cose, ma anche la verità e in generale la sapienza umana»<sup>25</sup>.

Duplici è questo sentimento perché conduce o verso la somma virtù o verso il vizio. Bruno giustifica questo rovescio della medaglia osservando come i popoli che odiano e amano con maggiore intensità agiscono nel mondo meglio di altri:

«L'esercizio che infatti conduce a nutrire questi sentimenti non apre la via né a ottimi né a pessimi costumi, ma conduce soltanto all'intelligenza e alla capacità di agire (per quanto è possibile all'uomo) su tutto secondo le proprie forze»<sup>26</sup>.

È degno di nota che, ancora una volta, questo tema verrà ampiamente sviluppato da Spinoza, che nell'*Etica* si occupa non solo dell'agire e patire di ogni ente, ma soprattutto del sentimento dell'amore come fonte di vicinanza a Dio e al suo divenire e dispiegarsi nell'universo<sup>27</sup>. Il sentimento è, dunque, la chiave che avvicina al divino, ossia alla verità ultima, ed è la chiave della mnemotecnica nel senso in cui aiuta ad edificare il regno dell'immaginazione, che non è altro se non il regno delle forme. In quanto tale, il regno dell'immaginazione è il più prossimo all'anima del mondo, ossia a Dio, in quanto l'immaginazione e l'intelletto partecipano secondo modi finiti dell'intelletto infinito, alla medesima sostanza. Ogni forma deve pertanto essere connessa alla varietà dei sentimenti umani, i quali si fanno garanti della solidità dei ricordi e delle verità che l'uomo andrà sviluppando allorché imparerà a muoversi nel regno delle forme. Ed il miglior regno delle forme sarà quello sul quale, con la propria potenza – ossia con maggior sentimento d'amore – l'uomo avrà piena libertà di movimento, di mutazione, di combinazione.

### *L'ars memoriae*

Resta ora da definire l'*ars memoriae*. Abbiamo già accennato quali sono le sue finalità. Ora bisogna osservarne più in profondità l'architettura, definita

<sup>25</sup> *Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 357.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> In verità c'è ben altro nel pensiero di Spinoza che può essere richiamato quando indaghiamo il pensiero di Giordano Bruno, ed in particolare quando parliamo del rapporto che sussiste tra sentimento e conoscenza. In questa sede proponiamo solo due proposizioni particolarmente significative della quinta parte de *l'Etica*: «*La Mente può far sì che tutte le affezioni del Corpo, cioè le immagini delle cose, siano riferite all'idea di Dio*». (Proposizione XIV) Ancora: «*Chi comprende sé e i propri affetti in modo chiaro e distinto, ama Dio, e tanto più lo ama quanto più comprende sé e i propri affetti*». (Proposizione XV), p. 355.

secondo i concetti sviluppati dal nolano, e vedere in che modo l'arte in questione è una conseguenza delle sue idee filosofiche. È sempre vero che, come ha sostenuto Alfred Korzybski<sup>28</sup>, la mappa non è il territorio? Scopo di una mappa è permettere l'orientamento nella realtà e la sua struttura deve riprodurre fedelmente i luoghi, secondo certe proporzioni, nei quali vogliamo muoverci. Il cervello umano conserva in memoria la rappresentazione virtuale dei luoghi in cui siamo stati ed in questo senso possiamo dire che questa rappresentazione è una mappa tridimensionale dei luoghi. Tuttavia, sebbene di primo acchito questo sembra essere l'unico scopo della rappresentazione virtuale, Bruno mostra come, di fatto, dell'immaginazione e rimembranza di luoghi si possa fare un uso del tutto differente. L'uomo capace di agire sulla propria immaginazione mediante l'interiorizzazione può non solo ricordare, bensì può plasmare i luoghi, muoversi in essi, modificarli come farebbe un architetto, un demiurgo. L'immaginazione ha (o meglio è) una sostanza su cui si può agire per definire forme. Se accettiamo e comprendiamo fino in fondo il monismo di Bruno allora dobbiamo concludere che tale sostanza è l'anima. Alcune forme coincideranno con il territorio "*subiecta*", altre con le cose che solitamente troviamo nel territorio "*adiecta*". La materia non cambia e non si moltiplica, solo gli usi si moltiplicano. A questo punto abbiamo già sovvertito l'idea per cui la mappa non è il territorio e le finalità di questo processo giustificano, come vedremo, l'operazione. Come già specificato, *subiecta* e *adiecta* sono concetti operativi, indistinguibili ontologicamente. Definiamo *subiecta* i luoghi virtuali in cui ci spostiamo alla ricerca di *adiecta*, le specie memorabili. Essendo però medesima la sostanza della dimensione interiore, la relazione tra *subiecta* e *adiecta* deve tradire un'intima identificazione ontologica ed una eterogeneità puramente funzionale. Il nolano si esprime in questo modo:

«Per quanto concerne la relazione tra sostrati e immagini, i sostrati devono essere intesi come entità che si prestano ad essere formate, mosse e alterate dalle immagini che via via sopraggiungono: di modo che tu possa rappresentarle agevolmente. Si dovranno intendere, voglio dire, come luoghi destinati a subire un qualche mutamento, proprio come la pagina viene di fatto mutata dalle lettere che vi si tracciano: *ovvero, se è possibile far questo – cosa che è anche più opportuna –, si dovrà intendere che il sostrato si muta come si muta la cera per l'impressione di una sola immagine*. Queste osservazioni servono ad esprimere quanto si deve sapere circa il patire e l'agire»<sup>29</sup>.

L'ultimo esempio, come lo stesso Bruno sottolinea, è più adeguato a spiegare la relazione. Tra cera ed immagine impressa non v'è una differenza di sostanza,

<sup>28</sup> A. Korzybski, *Science and Sanity: An Introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Institute of General Semantics, Brooklyn-New York 1933.

<sup>29</sup> G. Bruno, *Cantus Circaeus*, tr. it. di Nicoletta Tirinnanzi, *Il canto di Circe*, BUR, Milano 2010, p. 295, corsivo mio.

bensì di uso che se ne vuole fare. Bisogna fare un'ulteriore distinzione. Due sono le tipologie di *subiecta*. Bruno parla di sostrati sostantivi e di sostrati attributivi, per analogia di sostanza ed attributi. Ancora una volta la distinzione è puramente operativa perché serve, come accade nel *Canto di Circe*, a spiegare intuitivamente la materia al lettore. L'operazione è finalizzata a mostrare come i luoghi fantastici debbano essere animati da oggetti, utensili, al fine di rendere i luoghi vivi e dinamici, come accade in un teatro, dove gli attori sfruttano differenti scene collocando sul palco ora degli alberi con prato e sole, ora delle case con finestre, sedie e tavoli, al fine di animare la scena con proprie interpretazioni fantasiose:

«Ora infatti, mentre in un angolo viene malmenato Alberto, il berretto è usato a mo' di scudo. Ora invece Ideo dipinge: il berretto serve qui a contenere i colori»<sup>30</sup>.

Cosa sono in definitiva i sostrati? Bruno sottolinea come il sostrato, in quest'arte, non è identificabile né con il sostrato della logica o della fisica, né con il sostrato delle forme accidentali, ossia dei composti fisici. È invece:

«il sostrato delle forme plasmato dalla fantasia, forme che sopraggiungono e si allontanano, vagano e si spostano secondo il volere della fantasia operante e della facoltà cogitativa»<sup>31</sup>.

Il territorio viene plasmato al fine di prestarsi ad accogliere le forme memorabili. L'ulteriore differenziazione dei sostrati genera la seguente classificazione: sostrato naturale, semimatematico, grammaticale (ossia un insieme di parole). La grandezza del sostrato naturale può variare in base alle capacità proprie del mnemonista, fino a raggiungere le dimensioni dell'intero universo. In tal caso il sostrato si definirà "comunissimo". Sarà definito "più comune" il sostrato che è identificabile con lo spazio geografico, "comune" quello identificabile con le dimensioni di un singolo continente. "Proprio", ossia pari alle dimensioni di una città, "più proprio" (definito anche "economico") quello delle dimensioni di una casa, "proprissimo" infine quello della grandezza di una stanza<sup>32</sup>. Bruno specifica che i più adatti alle tecniche esposte sono quei sostrati che rientrano nella classe dei "propri". La casa, con ciò che in essa troviamo, si presta particolarmente ad essere impiegata come luogo della memoria perché risponde più da vicino ai canoni di grandezza che garantiscono una buona *visualizzazione* dello spazio interiore. La grandezza è uno dei criteri fondamentali che caratterizzano quest'arte, perché come scrive Bruno:

«I sostrati sensibili e materiali [...] devono dunque, per quel che riguarda la loro

<sup>30</sup> Ivi, p. 299.

<sup>31</sup> Ivi, p. 289.

<sup>32</sup> *Il canto di Circe*, cit., p. 290.

sostanza, essere per prima cosa scelti in modo tale che essi risultino visibili agli occhi: di questi sostrati alcuni sono rappresentati da enti naturali, quali sono pietre, alberi e simili. Altri sono invece rappresentati da enti artificiali, come aule, colonne, angoli, statue e simili»<sup>33</sup>.

«[...] i sostrati propri non devono essere eccessivamente grandi, di modo che non offuschino, per così dire, né distruggano la facoltà visiva, e ugualmente non devono essere eccessivamente piccoli, di modo che non sfuggano, per così dire, alla vista»<sup>34</sup>.

Ciò significa che, mentre sta ad ognuno scegliere il tipo di sostrato naturale più adeguato, il luogo dove solitamente verranno rappresentati certi eventi che vogliamo ricordare dovranno essere della grandezza di una casa dotata di colonne, stanze, giardino con alberi ecc. Risulta implicito che i sostrati naturali, che siano comuni o propri, non si escludono a vicenda, bensì si collocano l'uno dentro l'altro, così come una casa è localizzata in una città, una città in un paese ecc. Chi sviluppa propriamente quest'arte non ha, tuttavia, bisogno di grandi spazi, poiché la possibilità di ricordare un gran numero di cose non si basa sulla rappresentazione estensiva, bensì su quella intensiva, ossia sulle relazioni che siamo in grado di generare tra le varie immagini. Quanto segue ora è alquanto peculiare e riguarda la grandezza dei sostrati attributivi, ossia quei sostrati che possiamo trovare in una casa, come può esserlo una statua, una fontana, un tavolo ecc. Leggiamo che:

«[...] i sostrati devono essere invece di grandezza modica e quando se ne determinano le dimensioni sarà opportuno far riferimento per l'altezza alla grandezza di un uomo che stia a braccia levate, per l'ampiezza a quella di un uomo che stia a braccia aperte»<sup>35</sup>.

Questa descrizione ricorda *grosso modo* questa immagine di Leonardo da Vinci, l'Uomo Vitruviano, databile al 1490 circa:



<sup>33</sup> Ivi, p. 292.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

Ovviamente la filosofia di Leonardo è differente, fondata su presupposti diametralmente opposti<sup>36</sup>. Comune ad ogni modo è il tema delle proporzioni e questa è la più illustre delle rappresentazioni che definiscono la proporzione. Bruno sfrutta le proporzioni dell'uomo per dimostrare come sia questa la dimensione migliore perché l'uomo possa vedere interiormente con la massima chiarezza il proprio operare e il risultato di quest'operare sulla materia fantastica. Un altro concetto chiave riguarda la varietà, la diversificazione. La ripetitività disorienta l'uomo, sia che egli si muova in un labirinto, sia che tale labirinto segua dalla errata concezione del sostrato interiore. La raccomandazione di Bruno è di lasciar perdere la creazione di luoghi che hanno molte parti simili, come spazi riempiti da colonne simili, finestre simili o, in generale, spazi vuoti – ossia quegli spazi dove sia difficile orientarsi. L'idea di fondo è che la varietà della natura deve caratterizzare anche lo spazio dell'immaginazione sul quale la ragione deve operare, e la varietà massima è resa possibile in una natura infinita. Questa raccomandazione riguarda massimamente l'uso che si fa delle forme, ossia degli *adiecta*:

«Come infatti la natura cancella la similitudine, così la cancella anche l'arte (parlo qui della similitudine individuale). Mai infatti la natura forma due uomini simili, né addirittura consente che un unico uomo perseveri in tutto simile a sé...»<sup>37</sup>.

L'analogia con la natura riguarda soprattutto quest'aspetto. Non si tratta, per come abbiamo inteso il pensiero di Giordano Bruno, di mostrare come l'interno rifletta l'esterno, l'immaginazione la natura. Si tratta piuttosto di mostrare il potere della ragione, il potere dell'uomo sulla dimensione fantastica, la quale può e deve superare la natura per come semplicemente appare all'uomo. Tornando al tema degli *adiecta*, osserviamo come Bruno li caratterizza in relazione all'agire e patire umano:

«Per quanto è attinente all'azione e alla passione, *si deve intendere la forma come ciò che compie qualche azione nel luogo, oppure che subisce qualcosa da parte dello stesso luogo*, adatto o inadatto, lieto o triste, utile o inutile»<sup>38</sup>.

Gli *adiecta* sono, dunque, forme che hanno una grandezza, una posizione, un moto, tutte proprietà attribuibili per ragione agli enti esterni e che, spinti da necessità, attribuiamo loro a priori. Non di meno, anche i colori, così come le altre proprietà note per affezione dei sensi servono allo scopo. La varietà dell'universo include tali affezioni e il nolano non ritiene di dover fare un distinguo tra ciò che è primario e ciò che è secondario per ragione. Sicché anche il colore

<sup>36</sup> Per approfondimenti: Leonardo da Vinci, *L'uomo e la natura*, a cura di Mario De Micheli, Feltrinelli, Milano 2008<sup>3</sup>.

<sup>37</sup> *Il canto di Circe*, cit., p. 317.

<sup>38</sup> Ivi, p. 316, corsivo mio.

di un berretto, o di un mantello potrà servire allo scopo di ricordare catene di eventi che includono personaggi o semplicemente termini. Non riteniamo necessario aggiungere altri dettagli circa i modi in cui si possono sfruttare gli spazi interiori al fine di ricordare parole o altro. La mnemotecnica include altre gerarchie simboliche che non possiamo approfondire, altri espedienti, come le ruote composte da lettere dell'alfabeto ed altro ancora. Ci siamo limitati per lo più a rappresentare il rapporto che sussiste tra quest'arte e la filosofia di Bruno, al fine di dare una ragionevole caratterizzazione che giustifica il ricorso ai concetti da lui sviluppati. È importante, infine, sottolineare quanto la differenza tra *subiecta* e *adiecta* sia funzionale ai fini della memorizzazione, del ricordo e dell'elaborazione dei pensieri. La mente per il nolano è un vero e proprio laboratorio del sapere, il cui scopo ultimo riguarda niente di meno che la conoscenza filosofica, la scoperta delle verità più intime che riguardano l'azione dell'anima del mondo nell'universo. In quanto laboratorio del sapere, non ha alcuna importanza il legame con i luoghi fisici che conosciamo, poiché scopo dell'arte è mostrare come l'uomo possa muoversi dentro di sé entro luoghi da lui generati mediante facoltà interiori. Non è difficile sostenerlo in questo, dal momento che, ciò che l'uomo costruisce in natura, innanzitutto lo concepisce mediante ragione. L'uomo non può, inoltre, comprendere l'infinità dell'universo mediante il senso, così come non può comprendere il disegno divino e anticipare la natura mediante i sensi, mediante l'indagine empirica. Galileo questo lo comprende bene quando formula la legge di caduta dei gravi. Niente di quel che risulta esperibile in natura in quel periodo storico può sostenere ciò che per ragione si intende, sicché occorre sviluppare esperienze interiori ed esperimenti mentali in quei luoghi che Bruno descrive come luoghi dinamici e mutevoli, ma sorretti da una ragione più vicina alle idee del primo efficiente, alle leggi che da lui e in lui agiscono. La natura è un caos elegante, e lo è anche la ragione nella misura in cui non siamo in grado di gestirne il vero potenziale, ossia le facoltà interiori, per decifrare la natura e anticiparla. Sebbene, quindi, la ragione sorretta dall'uso appropriato di quest'arte muova indipendentemente dalla natura semplicemente esperibile, lo scopo finale di quest'arte è riprodurre e comprendere mediante ragione l'azione di Dio in un universo infinito, occupato da infiniti mondi al nostro analoghi. Questo, come sostiene il nolano, è il fine ultimo di ogni filosofare.



LA CRITICA DELL'ESTETICA TRASCENDENTALE  
NELLA POLEMICA ANTIKANTIANA  
DI JOHANN AUGUST EBERHARD  
E DEL «PHILOSOPHISCHES MAGAZIN»<sup>1</sup>

di Paolo Bucci

**Abstract**

This article examines some aspects of the controversy between Kant and Eberhard, director of the «Philosophisches Magazin» and influential representative of the Leibniz-Wolffian philosophy. Crucial issues are discussed such as the *status* of representations of space and time and the nature and function of sensitive knowledge. The central point of the controversy is that Eberhard intends to oppose to Kant a purely “symbolic” conception of sensibility, according to the principles of Leibniz’s theory of knowledge.

**Keywords:** space, time, transcendental ideality, sensibility, intuition.

1. *La prima ricezione del kantismo e il Magazin eberhardiano*

Negli anni che seguirono immediatamente alla pubblicazione della *Kritik der reinen Vernunft* si sviluppò in ambiente tedesco un ampio dibattito, dal quale emergevano le non poche difficoltà, incontrate dai primi lettori dell’opera, nel comprendere la reale complessità della filosofia kantiana. Basti ricordare i noti giudizi espressi da Christian Garve e da Johann George Heinrich Feder che provocarono l’aspra reazione dello stesso Kant, il quale decise di far seguire ai *Prolegomena* una polemica appendice, con cui si proponeva di rettificare gli errori contenuti nella recensione apparsa anonima sulle «Göttingische gelehrte Anzeigen». L’appendice conteneva, fra l’altro, alcune precisazioni a proposito dell’idealismo critico-trascendentale (indebitamente assimilato dai due recensori a quello «dogmatico» di Berkeley) e ne ribadiva la forte ispirazione empi-

<sup>1</sup> Ci serviamo delle seguenti abbreviazioni: KGS=*Kant’s Gesammelte Schriften*, a cura dell’Accademia Prussiana delle Scienze, Reimer, Berlin-Leipzig 1902 ss; KV=*Kritik der reinen Vernunft; Entdeckung=Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), KGS, vol. VIII, pp.185-251; PM=«Philosophisches Magazin», 4 voll., Halle 1788-92, rist. in «Aetas kantiana», Culture et Civilisation, Bruxelles 1968; PA= «Philosophisches Archiv», 2 voll., Berlin, 1792-95, rist. in «Aetas kantiana», Culture et Civilisation, Bruxelles 1968. Per la KV vengono indicate le pagine della prima (A) e della seconda (B) edizione originale.

ristica. A chi, come Garve e Feder, presentava il contenuto della Critica come «un sistema di idealismo superiore» Kant replicava individuando nella «fertile bassura (*Bathos*) dell'esperienza» il luogo privilegiato della propria filosofia e sottolineava come il necessario riferimento all'esperienza fosse un elemento costitutivo del significato di «trascendentale»<sup>2</sup>.

A questi giudizi si contrapposero tuttavia, già intorno alla metà degli anni '80, alcune «esposizioni» e «lessici» della filosofia kantiana - a cominciare dalle *Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft* (1784) di Johann Schultz e dal *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften* (1786) di Carl Christian Erhard Schmid - che contribuirono in misura decisiva alla diffusione del kantismo e al progressivo consolidarsi della «scuola kantiana», che ebbe a Jena il suo centro di maggiore importanza. In particolare Schultz, professore di matematica alla Università di Königsberg, offrì una chiara esposizione dei contenuti della *Kritik der reinen Vernunft* che, sgombrando il campo dai molti fraintendimenti caratteristici della prima ricezione del criticismo, gli procurò la stima dello stesso Kant, che giunse a considerarlo l'«interprete ufficiale» della propria filosofia<sup>3</sup>.

Nel quadro del dibattito svoltosi durante gli anni '80, e poi proseguito nel decennio successivo, fra sostenitori e oppositori del criticismo un particolare rilievo era assunto dalla polemica antikantiana sviluppata sulle pagine del «*Philosophisches Magazin*» e del «*Philosophisches Archiv*» da Johann August Eberhard, professore di logica e metafisica alla Università di Halle che, assunta al massimo prestigio alla metà del Settecento con l'influente di personalità di Christian Wolff, costituiva ancora uno dei centri più importanti della filosofia tedesca. La presenza di Eberhard fece di Halle un punto di riferimento della polemica contro la filosofia trascendentale, l'altro essendo rappresentato dalla Università di Göttingen, dove Feder, Christoph Meiners e Dietrich Tiedemann combattevano la loro battaglia antikantiana in nome della *Popularphilosophie*.

Nell'ambiente di Halle la figura di Eberhard ebbe modo di inserirsi perfettamente, non solo per il dominante indirizzo wolffiano dell'Università, ma anche per il ruolo preponderante in essa assunto, grazie all'insegnamento di Alexander Gottfried Baumgarten, dagli studi di estetica, la nuova disciplina che era al centro degli interessi del futuro direttore del «*Philosophisches Magazin*». Sin dal 1776 infatti egli aveva pubblicato una *Allgemeine Theorie des Denkens*

<sup>2</sup> I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in KGS, vol. IV, p. 373 nota, trad. it. di P. Carabellese e di R. Assunto rivista da H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 20022, p. 315. Per un esame del testo originale di Garve e, più in generale, della controversia suscitata dalla recensione cfr. C. Bonelli Munegato, *Johann Schultz e la prima ricezione del criticismo kantiano*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1992, pp. 58-83.

<sup>3</sup> Cfr. C. Bonelli Munegato, *op. cit.*, p. 20 e cfr. pp. 240-41.

*und Empfindens*, nella quale la trattazione dei temi del gusto e del sentimento morale faceva parte di un programma illuministico di educazione dell'uomo, che aveva alla base la metafisica e la gnoseologia leibniziana. L'impianto metafisico leibniziano-wolffiano costituiva la cornice teorica nella quale si inserivano le molte ricerche di Eberhard, testimoniate da una cospicua produzione di manuali universitari, ma anche da numerosi scritti di carattere 'popolare', destinati a un pubblico colto, ma non specialista<sup>4</sup>.

La molteplicità degli interessi di Eberhard, indice di un certo eclettismo che ne caratterizzava l'impostazione filosofica, si rifletteva anche sull'indirizzo del «Philosophisches Magazin», la rivista da lui fondata nel 1788, alla quale farà seguito nel 1792 il «Philosophisches Archiv». In entrambe le riviste, e in modo particolare nella seconda, la filosofia kantiana era esaminata in ogni componente, da quella più specificamente filosofica a quella scientifica, nel quadro di una polemica che intendeva sottolineare gli elementi di debolezza del kantismo di fronte alla filosofia tradizionale. Pur concentrandosi soprattutto su questioni di carattere gnoseologico e metafisico, le riviste eberhardiane ospitarono contributi, in larga parte dovuti allo stesso fondatore, che riguardavano temi della filosofia della religione, dell'etica e dell'estetica kantiane, dalla nozione di «male radicale» alla teoria del genio, ma anche argomenti di carattere scientifico come l'ipotesi cosmologica contenuta nella *Theorie des Himmels*.

Nonostante il carattere tutt'altro che sistematico e non di rado pretestuoso della loro polemica, tanto il «Philosophisches Magazin» quanto il «Philosophisches Archiv» rappresentarono comunque il punto di riferimento decisivo di una politica antikantiana che ebbe fra i suoi protagonisti, oltre allo stesso curatore, altri esponenti della «scuola wolffiana» come Jean Gebhard Ehrenreich Maass e Johann Christian Schwab.

L'impostazione dichiaratamente leibniziano-wolffiana, pur facendo del «Philosophisches Magazin» una rivista 'di scuola' dalle finalità politico-culturali ben determinate, non ne precludeva tuttavia la possibilità di avvalersi della collaborazione di studiosi non immediatamente legati alla filosofia razionalistica. Era questo il caso di matematici come Abraham Gotthelf Kästner e Lazarus Bendavid, provenienti da un ambiente accademico, quello di Göttingen, caratterizzato da una forte vocazione «europea», che trovava conferma nella particolare apertura all'influenza della cultura inglese, ma anche di quella francese e russa. La polemica sviluppata da Eberhard ottenne un'ampia eco, testimoniata fra l'altro dal numero elevato di recensioni favorevoli apparse in molte delle riviste filosofiche del tempo (non ultima la «Philosophische Bibliothek», pubblicata a Göttingen da Feder), e si impose ben presto all'attenzione dei maggiori

<sup>4</sup> Per queste notizie sulla figura di Eberhard cfr. C. La Rocca, *Introduzione a I. Kant, Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della Ragion pura*, a cura di C. La Rocca, Giardini Editori e Stampatori, Pisa 1994, pp. 8-17.

esponenti della «scuola kantiana», oltre che dello stesso Kant. Fu soprattutto Karl Leonard Reinhold a richiamare, con toni preoccupati, l'attenzione di Kant sul particolare rilievo assunto dalle critiche provenienti dal «Philosophisches Magazin», pregando il fondatore della filosofia critica di impegnarsi, se non in una confutazione dei suoi avversari, in una «dichiarazione pubblica», che sottolineasse il carattere del tutto erroneo della loro interpretazione del criticismo<sup>5</sup>. Lo stesso Reinhold inoltre sarebbe intervenuto in difesa della filosofia critica con una recensione pubblicata sulla «Allgemeine Literatur Zeitung», la rivista fondata da Christian Gottfried Schütz e da Gottlieb Hufeland nel 1785, quale organo ufficiale della «scuola kantiana».

La risposta di Kant non si fece attendere. Fin dal 1789 il fondatore della filosofia critica, in due lettere inviate all'amico e collaboratore Reinhold<sup>6</sup>, manifestò tutta la sua preoccupazione per la virulenza degli attacchi sferrati dalla rivista eberhardiana e, soprattutto, per i metodi e i toni di una polemica che gli appariva non certo improntata a criteri di onestà intellettuale<sup>7</sup>. In quelle lettere, scritte all'indomani della pubblicazione del primo volume del «Philosophisches Magazin», erano contenute anche puntuali indicazioni di temi e argomenti che Reinhold avrebbe poi utilizzato nella sua recensione di alcuni contributi della rivista e che lo stesso Kant avrebbe ripreso nello scritto con il quale decise di impegnarsi direttamente nella controversia. Il testo, intitolato *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* e pubblicato nel 1790, è la più ampia fra le opere polemiche kantiane. Ad esso Kant fece seguire altri due brevi scritti<sup>8</sup>, con i quali si proponeva di fornire a Schultz materiali, che poi saranno effettivamente utilizzati, per la recensione del secondo volume del *Magazin eberhardiano*<sup>9</sup>.

Se gli anni 1788-90 segnarono il momento centrale della controversia Kant-Eberhard, che vide il coinvolgimento diretto dei due protagonisti, la

<sup>5</sup> Cfr. la lettera di Reinhold a Kant del 9 aprile 1789 (KGS, XI, p. 18).

<sup>6</sup> Lettere di Kant a Reinhold del 12 e del 19 maggio 1789, in KGS, X, pp. 33-40 e XI, pp. 40-48, trad. it. in I. Kant, *Epistolario filosofico. 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 178-88 e pp. 189-203.

<sup>7</sup> Cfr. la lettera di Kant a Reinhold del 12 maggio 1789, in KGS, XI, p. 34, trad. it. cit., pp. 179-80.

<sup>8</sup> Il primo degli scritti è stato pubblicato con il titolo *Zur Rezension von Eberhard's Magazin (II Band)*, in KGS, vol. XX, pp. 381-99, trad. it. *Per la recensione del secondo volume del «Philosophisches Magazin» di Eberhard*, in I. Kant, *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della Ragion Pura*, cit., pp. 141-53. Il secondo è un testo, il cui titolo è dovuto allo stesso Kant, contenente osservazioni sui contributi del matematico Kästner apparsi sulla rivista (I. Kant, *Über Kästners Abhandlungen*, in KGS, vol. XX, pp. 410-23, trad. it. *Sulle trattazioni di Kästner*, in I. Kant, *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della Ragion Pura*, cit., pp. 157-64.)

<sup>9</sup> La recensione di Schultz fu pubblicata nel settembre 1790 nella «Allgemeine Literatur Zeitung», 281-284, 1790, pp. 785-814.

polemica fra sostenitori della filosofia critica e seguaci della filosofia leibniziano-wolffiana ebbe un seguito anche nel periodo successivo. Fra la rivista di Schütz e quella di Eberhard si sviluppò un'intensa discussione, che coinvolgeva soprattutto la natura della conoscenza matematica, e che vide come protagonisti da un lato 'kantiani' come Schultz, George Samuel Albert Mellin, August Wilhelm Rehberg e Carl Adolph Cäsar, dall'altro i 'leibniziani' collaboratori del «Philosophisches Magazin» e del «Philosophisches Archiv»<sup>10</sup>.

## 2. La sensibilità e i «confini» della conoscenza intellettuale

Nell'assumere la filosofia leibniziana come costante termine di confronto per procedere a una valutazione della «riforma filosofica» introdotta dal kantismo<sup>11</sup>, Eberhard e gli altri 'leibniziani' sviluppavano una riflessione mossa in misura prevalente dall'esigenza di prendere posizione nei confronti della concezione kantiana del rapporto fra sensibilità e intelletto. Pur nella diversità delle impostazioni e dei toni, la polemica si concentrava infatti sul modo in cui la filosofia critica aveva affrontato il problema generale della «realtà oggettiva» del processo conoscitivo, nei termini cioè di una stretta coordinazione fra sensibilità e intelletto, fra «forme dell'intuizione» e «categorie». Ciò conduceva i critici del *Magazin* a sviluppare un'ampia discussione sul ruolo assunto dalla sensibilità nel processo conoscitivo che, attribuendo alla componente sensibile la funzione di supporto simbolico dei contenuti concettuali, comportava di fatto un rifiuto dell'impianto generale dell'Estetica trascendentale. Da dimensione essenziale per rendere possibile l'*applicazione* dei concetti puri dell'intelletto, e quindi per garantirne l'effettivo valore conoscitivo, la sensibilità assumeva una prevalente funzione espressivo-simbolica. Quest'ultima era sostenuta a partire dalla constatazione, mutuata in larga parte dalla gnoseologia leibniziana, che il pensiero può svilupparsi negli uomini soltanto ricorrendo all'ausilio di simboli o «caratteri». Assai ricorrente nei contributi delle riviste era infatti l'affermazione che la conoscenza intellettuale umana ha sempre un carattere «simbolico»,

<sup>10</sup> Un'altra importante occasione per la prosecuzione del confronto fra le due 'scuole' fu il concorso annunciato dall'Accademia di Berlino sin dal 1788, ma in realtà bandito soltanto due anni dopo, sul tema *Quels sont les progrès réels de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff?* Cfr. I. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, in KGS, vol. XX, pp. 253-351, trad. it. in I. Kant, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 150-238. Sulla *Preisfrage* dell'Accademia di Berlino come ulteriore «scenario» della polemica fra kantiani e leibniziani cfr. M. Gawlina, *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*, W. De Gruyter, Berlin-New York 1966, pp. 13-15, 283-291.

<sup>11</sup> PM vol. I, p. 6.

cioè fa uso di segni per rappresentare i concetti<sup>12</sup>.

In questa prospettiva, assumeva un particolare rilievo la discussione di Eberhard, che in misura più consistente si richiamava alla gnoseologia di ispirazione leibniziana e wolffiana, e nel quale più evidente era la *vis* polemica antikantiana. Egli non solo muoveva dal presupposto che «tutto quanto di fondato contiene la critica kantiana si trova già contenuto nell'ambito [della filosofia leibniziana]», ma rivendicava a quest'ultima il carattere di *Vernunftkritik*, cioè di filosofia capace di sviluppare, al pari di quella kantiana, una analisi delle facoltà conoscitive allo scopo di definire le «fonti» (*Quellen*) e l'«ambito» (*Umfang*) della conoscenza umana<sup>13</sup>.

Interesse prevalente di Eberhard era quello di riabilitare la metafisica dogmatica attraverso la difesa dell'autonomia conoscitiva della facoltà intellettuale. Alla teoria kantiana dell'intelletto come facoltà che assolve a una funzione di categorizzazione dei dati sensibili, egli contrapponeva l'idea dell'intelletto come facoltà che possiede un autonomo ambito conoscitivo, costituito dai *noumena*. Questa tesi, non dissimile da quanto sostenuto dal Kant «precritico» nella dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*<sup>14</sup>, era già affermata in un ampio saggio contenuto nel primo volume della rivista e intitolato *Ueber das Gebiet des reinen Verstandes*. In esso Eberhard contestava apertamente quella che giudicava una eccessiva limitazione dei «confini» della conoscenza intellettuale, per riaffermare invece la conoscibilità delle «cose in sé» e, in particolare, di realtà «sovrasensibili» come «Dio, la mia anima, gli elementi semplici dei corpi»<sup>15</sup>.

Riabilitazione della metafisica e interpretazione estensiva del dominio della conoscenza intellettuale costituivano due aspetti convergenti di una stessa strategia polemica, che muoveva da una radicalizzazione della componente idealistica della filosofia kantiana. Proprio in apertura del saggio già ricordato, Eberhard sottolineava infatti gli esiti a cui condurrebbe la negazione, da parte dell'«idealismo critico», di un ambito autonomo della conoscenza intellettuale. Circoscrivere la conoscenza ai fenomeni dell'intuizione sensibile, affermando il carattere «vuoto» di ogni concetto intellettuale privo di un riferimento intuitivo, condurrebbe alla conseguenza che «non si avrebbe nulla di reale al di fuori delle mie rappresentazioni; la loro materia sarebbero quindi fenomeni senza fondamenti oggettivi, e i concetti dell'intelletto avrebbero soltanto la funzione

<sup>12</sup> Cfr. ad es. vol. PA II/1, p. 48. Sulla concezione leibniziana del rapporto fra pensiero e linguaggio cfr. M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001.

<sup>13</sup> PM vol. I, p. 26 e p. 19.

<sup>14</sup> Cfr. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), § 3, in KGS, vol. II, p. 392, trad. it. *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in I. Kant, *Scritti precritici*, nuova ed. ampliata da A. Pupì, Laterza, Roma-Bari 2000<sup>3</sup>, p. 427.

<sup>15</sup> PM vol. I, p. 268.

(*Geschäft*) di unificare questa materia; gli oggetti della sensibilità non sarebbero cose in sé, gli oggetti dell'intelletto nemmeno»<sup>16</sup>.

La difesa dell'autonomia conoscitiva dell'intelletto avveniva quindi in polemica con una ben determinata 'immagine' della filosofia critica che, non diversamente da quanto era avvenuto nella recensione garveriana, era assimilata a una forma di idealismo *à la Berkeley*, un accostamento questo del quale lo stesso Kant ebbe modo di lamentarsi nel corso della sua corrispondenza con Jacob Sigismund Beck. L'equiparazione dell'idealismo critico con quello di Berkeley era indice, a giudizio di Kant, di un vistoso fraintendimento del significato della *idealità* dello spazio e del tempo che, anziché essere assunta in un'accezione puramente formale, relativa cioè alla «forma della rappresentazione», era riferita alla «materia», cioè all'oggetto stesso della rappresentazione<sup>17</sup>. Di fronte alle interpretazioni di Garve e di Eberhard, Kant non faceva che ribadire il carattere *trascendentale*, e non *metafisico*, del proprio idealismo, cioè di un idealismo che concerne esclusivamente le condizioni formali del processo conoscitivo e, particolarmente, le strutture formali che rendono possibile la rappresentazione di oggetti.

Difendere l'autonomia conoscitiva della facoltà intellettuale non significava comunque per Eberhard negare l'esistenza di ogni forma di connessione fra sensibilità e intelletto. Suo intento era piuttosto quello di offrire una interpretazione del rapporto fra sensibilità e intelletto che, pur salvaguardando la natura 'metafisica' del dominio della *Verstandeserkenntnis*, ne riconoscesse tuttavia il legame con l'intuizione, segno distintivo, quest'ultimo, del carattere finito della conoscenza umana. Se alla *Verstandeserkenntnis* era riconosciuta la possibilità di accedere alla realtà sovrasensibile<sup>18</sup>, ciò non impediva tuttavia di coglierne il rapporto con la conoscenza sensibile, salvaguardando così la distinzione fra «intelletto finito» e «intelletto infinito». Seppure con alcune oscillazioni<sup>19</sup>, Eberhard muoveva infatti dal presupposto, riconosciuto come elemento comune tanto alla filosofia critica quanto alla filosofia leibniziano-wolffiana<sup>20</sup>, del carattere esclusivamente sensibile (e dunque non intellettuale) assunto dall'intuizione in un soggetto conoscitivo finito. L'intelletto umano non ha, a differenza di quello divino, la possibilità di accedere direttamente ai propri oggetti attraverso un atto intuitivo, ma soltanto attraverso la mediazione di una componente simbolica. Pur potendo conoscere oggetti distinti da quelli della sensibilità, l'intelletto umano non può formarsene una rappresentazione intuitiva, ma soltanto averne una «conoscenza simbolica» (*symbolische Erkenntnis*)<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> PM vol. I, p. 265.

<sup>17</sup> Lettera di Kant a Beck del 4 dicembre 1792, in KGS, vol. XI, p. 395, trad. it. cit., p. 311.

<sup>18</sup> Cfr. ad es. PM vol. I, pp. 288-89 e PM vol. I, p. 20.

<sup>19</sup> In alcuni casi Eberhard sembra riconoscere la possibilità di una intuizione «non sensibile»: cfr. soprattutto PM vol. I, pp. 280-81 e pp. 286-87.

<sup>20</sup> Cfr. PM vol. II, p. 487.

<sup>21</sup> Cfr. ad es. PM vol. I, p. 20 e vol. II, pp. 488-89.

Di fronte al tentativo kantiano di liberare la teoria della conoscenza da ogni ipotesi di carattere metafisico, individuando nella realtà fenomenico-sensibile l'ambito di legittimazione dell'a priori intellettuale, il direttore del «Philosophisches Magazin» non faceva che riproporre una gnoseologia fortemente ancorata alla dimensione ontologico-metafisica. Intendimento di Eberhard era quello di mostrare come la riaffermazione dell'intelletto e della ragione come facoltà del sovrasensibile non comporti affatto un disconoscimento del ruolo della sensibilità nei processi conoscitivi, sia pure in termini differenti da quelli proposti da Kant. La riabilitazione della metafisica, vera motivazione 'ideologica', oltreché filosofica, della polemica eberhardiana, avveniva attraverso un ripensamento della natura della componente sensibile della conoscenza, che era concepita o come supporto simbolico dei concetti intellettuali, oppure, in quanto conoscenza dei *concreta* individuali, come base per i processi astrattivi dell'intelletto. Era questa l'impostazione generale che orientava l'ampia discussione sviluppata da Eberhard (e non solo) sulla *Estetica trascendentale* kantiana<sup>22</sup>.

### 3. La sensibilità e la funzione simbolica

L'analisi dell'Estetica trascendentale aveva innanzitutto un intento dichiaratamente 'difensivo' nei confronti della filosofia leibniziana. Ciò che muoveva Eberhard era il proposito di mostrare, di fronte al giudizio formulato da Kant, come anche la filosofia leibniziana avesse sostenuto l'esistenza, fra sensibilità e intelletto, di una distinzione non soltanto «logica», ma «trascendentale»<sup>23</sup>. Come è noto, nella *Kritik der reinen Vernunft* Kant aveva imputato a Leibniz e a Wolff di avere introdotto un punto di vista «del tutto erroneo» nelle indagini sull'origine della conoscenza umana, concependo la «differenza fra il sensibile e l'intellettuale» in termini puramente «logici», cioè come differenza concernente non il contenuto conoscitivo, ma soltanto il grado di chiarezza della rappresentazione<sup>24</sup>.

Eberhard (ma anche Maass) replicavano ai rilievi critici di Kant, rivendicando alla gnoseologia leibniziana il merito di avere distinto la facoltà sensibile da

<sup>22</sup> L'interesse eberhardiano per la teoria kantiana dello spazio e del tempo si era già manifestato alcuni anni prima della pubblicazione della *Kritik der reinen Vernunft* e si era rivolto ad alcuni paragrafi della *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis* del 1770. Il breve manoscritto anonimo, ma attribuibile con sicurezza a Eberhard, è stato pubblicato, con introduzione e commento, da A. Altmann, *Eine bisher unbekannte frühe Kritik Eberhards an Kants Raum- und Zeitlehre*, in «Kant Studien», 79 (1988), pp. 329-41 (il testo eberhardiano si trova alle pp. 332-34).

<sup>23</sup> Cfr. ad es. PM vol. I, p. 291 e vol. III, pp. 277-78.

<sup>24</sup> Cfr. KV A 44 B 61 (trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967, p. 115).

quella intellettuale sia riguardo all'«origine» sia riguardo all'«oggetto».

Se nel primo caso Eberhard individuava nella «astrazione» e nella «composizione» i processi che presiedono alla formazione dei concetti intellettuali e coglieva nella «sensazione» la fonte della conoscenza sensibile<sup>25</sup>, la determinazione dei rispettivi oggetti delle due forme di conoscenza conduceva il critico del «Philosophisches Magazin» a introdurre nella discussione una nozione, quella di «elemento figurale» (*Bildliche*), che sarebbe stato uno dei motivi conduttori della critica dell'Estetica trascendentale. Con il termine *bildlich*, il cui uso risultava nei testi eberhardiani tutt'altro che univoco, veniva inteso tanto l'oggetto fenomenico della conoscenza sensibile, quanto la componente segnica che funge da supporto per la rappresentazione sensibile dei concetti. In quest'ultimo caso il richiamo all'«elemento figurale» serviva a precisare il legame che necessariamente si stabilisce, in un soggetto conoscitivo finito, fra sensibilità e intelletto e, in particolare, valeva a sottolineare il fatto che, come già ricordato, un intelletto finito non può fare a meno di rappresentare i propri concetti astratti in forma simbolica<sup>26</sup>. Nel primo caso, invece, il termine *bildlich* si riferiva alla relazione che intercorre fra il fenomeno sensibile e la realtà, e il suo uso serviva a porre in evidenza un elemento di distinzione fra *Sinnenerkenntnis* e *Verstandeserkenntnis*. Qualificando come «figurale», oltre che come «singolare», l'oggetto fenomenico della conoscenza sensibile, Eberhard faceva propria una concezione *raffigurativa* della sensibilità, secondo la quale essa offre «immagini» (*Bilder*) inadeguate della realtà 'oggettiva', che diventa invece pienamente accessibile alla conoscenza intellettuale<sup>27</sup>. L'intelletto, nella sua autonomia conoscitiva, è in grado di accedere alla struttura ontologica della realtà, della quale la *Sinnenerkenntnis* può offrire soltanto 'raffigurazioni'.

In questa prospettiva, la sensibilità non si configura come *condicio sine qua non* della validità oggettiva della conoscenza intellettuale, ma come semplice, ancorché necessario, ausilio simbolico dei processi di concettualizzazione. Identificare la sensibilità con la componente simbolica significava limitarne drasticamente la portata conoscitiva, ponendo le basi per il rifiuto di uno dei motivi centrali del trascendentalismo kantiano, quello cioè che individua nella coordinazione fra sensibilità e intelletto la garanzia della validità oggettiva del processo conoscitivo.

Se la questione decisiva che stava sullo sfondo dell'attacco di Eberhard era rappresentata dalla *deduzione trascendentale* delle categorie, cioè dalla risposta kantiana all'interrogativo sulla validità oggettiva dei concetti intellettuali, l'identificazione della sensibilità con la funzione simbolica serviva innanzitutto da presupposto per una critica della teoria kantiana dello spazio e del tem-

<sup>25</sup> PM vol. I, p. 297.

<sup>26</sup> Cfr. ad es. PM vol. I, p. 168.

<sup>27</sup> PM vol. I, pp. 291-93 e pp. 302-04.

po. L'affermazione della funzione simbolica della sensibilità conduceva infatti il critico del «Philosophisches Magazin» a sostenere una interpretazione della intuizione sensibile kantiana che ne comportava di fatto l'identificazione con l'«immagine», cioè con una delle strutture simboliche di cui si avvale la conoscenza intellettuale. Ciò aveva come conseguenza da una parte l'indebolimento della funzione conoscitiva della componente sensibile, ridotta appunto a supporto simbolico della conoscenza intellettuale, dall'altra il rifiuto del tentativo kantiano di liberare il processo conoscitivo umano da ogni ipoteca di carattere teologico-metafisico. Venuta meno la sensibilità come fonte conoscitiva in grado di assicurarne la validità oggettiva, la *Verstandeserkenntnis* umana trovava di nuovo nell'«intelletto divino» la propria legittimazione. L'affermazione della (sia pur relativa) autonomia conoscitiva dell'intelletto dalla base sensibile era parte di una impostazione generale che, in larga misura ispirata alla *theologia naturalis* wolffiana, ma prima ancora alla concezione leibniziana delle idee<sup>28</sup> (nella quale erano ben presenti elementi platonico-agostiniani), intendeva reintrodurre la nozione di un intelletto divino che, in quanto «fonte originaria» (*Urquelle*) delle «idee»<sup>29</sup> e degli «archetipi di tutto quanto può diventare reale al di fuori di esso»<sup>29</sup>, deve costituire il riferimento imprescindibile per l'analisi della conoscenza umana.

#### 4. La critica della idealità trascendentale dello spazio e del tempo

Di fronte all'interpretazione kantiana dello spazio-tempo come forme trascendentali della sensibilità, la polemica eberhardiana riproponeva la particolare impostazione 'fenomenistica' affermatasi nell'ambito della filosofia leibniziano-wolffiana. Era questa una impostazione che, ispirandosi in larga misura alla nozione leibniziana di *phaenomenon bene fundatum*<sup>30</sup>, insisteva sulla necessità di riconoscere per tutto ciò che è fenomenico un doppio fondamento. Se cioè i fenomeni presentano indubbiamente un fondamento soggettivo, riconducibile alla «natura» particolare della nostra «facoltà rappresentativa», essi si fondano anche in «qualcosa di oggettivo»<sup>31</sup>. Tutto ciò che è fenomenico ha infatti il carattere di una «immagine», di una «copia» (*Abbildung*) che si trova in una relazione di «similitudine» con gli oggetti, talché l'«accordo o la diversità» riscontrabili fra fenomeni dovranno avere un fondamento sia oggettivo che soggettivo<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Sul motivo leibniziano delle idee *in mente Dei* cfr. M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., pp. 42-46.

<sup>29</sup> PA vol. I/4, p. 70.

<sup>30</sup> Cfr. ad es. PM vol. I, p. 404 e vol. III, p. 412. Sul 'fenomenismo' leibniziano cfr. G. A. Hartz, *Leibniz's Phenomenalism*, «The Philosophical Review», 101 (1992), pp. 511-49.

<sup>31</sup> PM vol. I, pp. 303-04 e cfr. p. 214. Analoga tesi sosteneva Maass in PM vol. I, pp. 145-46.

<sup>32</sup> PM vol. I, pp. 303-04 e cfr. vol. II, p. 66.

La teoria simbolico-raffigurativa della sensibilità comportava la tesi di una stretta connessione fra dimensione fenomenica e dimensione noumenica e conduceva alla negazione del fenomenismo kantiano. Ciò che si confrontavano erano, ancora una volta, due modi diversi di concepire la realtà fenomenica. Se per Kant l'ambito dei fenomeni costituisce il limite non oltrepassabile della conoscenza, essendo la tesi della inconoscibilità della cosa in sé parte integrante della filosofia trascendentale, per i 'leibniziani' Eberhard e Maass ciò che è fenomenico-sensibile rinvia a un fondamento metafisico che è invece accessibile alla conoscenza intellettuale. Se per Kant il piano della sensibilità e delle sue forme a priori definisce il confine invalicabile della conoscenza umana, per Eberhard e per Maass costituisce un livello che *deve* essere oltrepassato, attraverso la conoscenza intellettuale del fondamento sovrasensibile dei fenomeni.

Muovendo da questa impostazione era soprattutto Maass a sviluppare un esame analitico degli argomenti con i quali Kant, nella *Estetica trascendentale*, aveva inteso presentare lo spazio e il tempo come «semplic[i] disposition[i] soggettiv[e] della nostra facoltà conoscitiva», affermandone cioè la *idealità trascendentale*. Proprio su di essa si fonda infatti - osservava a ragione Maass - il carattere peculiare del fenomenismo kantiano, che si caratterizza per la negazione della conoscibilità della «cosa in sé». Se spazio e tempo sono soltanto «forme soggettive», bisogna rinunciare alla possibilità di conoscere qualcosa degli oggetti in sé, a prescindere cioè dai modi in cui essi si manifestano nella nostra ricettività<sup>33</sup>.

La critica di Maass, alla quale anche Eberhard si richiamava<sup>34</sup>, poggiava sulla distinzione fra priorità in senso logico-ontologico e priorità in senso gnoseologico-temporale. L'apriorità alla quale tanto Maass quanto Eberhard si riferivano, e che erano disposti ad accordare allo spazio (ma non al tempo), non aveva un significato soggettivo-trascendentale, ma logico-ontologico, ed era garantita dal principio metafisico di ragion sufficiente. Su questa base i critici del «Philosophisches Magazin» intendevano confutare la tesi kantiana secondo cui spazio e tempo non sono determinazioni delle cose in sé, ma semplici forme soggettive della sensibilità e quindi «si annulla[no] se si prescinde dalla condizione della possibilità di ogni esperienza per assumer[li] come qualcosa che stia a fondamento delle cose in se stesse»<sup>35</sup>.

Alla tesi kantiana della idealità trascendentale Eberhard e Maass contrapponevano una concezione dello spazio e del tempo che era una conseguenza diretta del loro fenomenismo e di una interpretazione in chiave decisamente realistica della teoria leibniziana. Se Leibniz, almeno nella fase più matura del suo pensiero, aveva sottolineato la *idealità* dello spazio e del tempo<sup>36</sup>, Eberhard

<sup>33</sup> PM vol. I, p. 144.

<sup>34</sup> Cfr. PM vol. IV, pp. 188-89.

<sup>35</sup> Cfr. KV A 28 B 44 (trad. it. cit., p. 104).

<sup>36</sup> Cfr. ad esempio G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, in G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und*

e Maass li interpretavano invece come relazioni di ordine che ineriscono alle sostanze e che soltanto successivamente vengono astratte attraverso la facoltà intellettuale<sup>37</sup>.

Come tutto ciò che è fenomenico-sensibile, anche le «immagini» dello spazio e del tempo rinviano a un fondamento metafisico che è accessibile alla conoscenza intellettuale, anche se, preoccupato di salvaguardare la differenza «trascendentale» fra sensibilità e intelletto, Eberhard precisava che ciò che la prima rappresenta confusamente sono i «singoli fondamenti oggettivi» dell'immagine e non le proprietà universali di tali fondamenti<sup>38</sup>. Spazio e tempo non sono né qualcosa che sia dato in modo originario, e dunque irriducibile a elementi più semplici, né qualcosa che sia del tutto «indipendente» dalla conoscenza intellettuale<sup>39</sup>. Se è vero che spazio e tempo costituiscono la «più semplice materia della conoscenza sensibile», è altrettanto vero tuttavia che «esiste anche una materia semplice [...] della conoscenza non sensibile»<sup>40</sup> e che attraverso una «analisi» delle forme spazio-temporali è possibile comprendere come essa ne sia l'elemento costitutivo<sup>41</sup>. Di tale «materia semplice» la conoscenza intellettuale dovrebbe precisare i caratteri, determinando in particolare se il «semplice» debba essere inteso come «parte» o come «fondamento» della realtà fenomenica e, in special modo, dello spazio e del tempo.

### 5. *Fondamenti metafisici e divisibilità infinita dello spazio*

La discussione sulla natura del «semplice» portava l'attenzione su di un problema, quello dei fondamenti metafisici delle rappresentazioni spazio-temporali, che dal punto di vista kantiano era irresolubile, poiché affrontarlo significherebbe andare oltre i limiti della «esperienza possibile». Si assisteva, ancora una volta, a una ridefinizione dell'ambito della discussione, che non a torto sarebbe stata interpretata da Kant come l'indice di una difficoltà nel cogliere i caratteri peculiari della filosofia critica. Ciò che interessava ai collaboratori del «Philosophisches Magazin» non era la *funzione* trascendentale dello spazio e del

*Briefe*, Akademie Verlag, Berlin 1962, Reihe VI, vol. VI, p. 149, trad. it. a cura di M. Mugnai *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 143. Si veda inoltre sull'argomento H. Poser, *La teoria leibniziana della relatività di spazio e tempo*, «aut aut», 254-255 (1993), pp. 33-48.

<sup>37</sup> Cfr. R. Ciafardone, *Il dibattito tra leibniziani e kantiani sulla Critica della Ragion Pura*, in C. Esposito-P. Ponzio -P. Porro-V. Castellano (a cura di), *Verum et Certum. Studi di storiografia filosofica in onore di A. Lamacchia*, Levante, Bari 1998, 147-49.

<sup>38</sup> PM vol. II, pp. 56-57.

<sup>39</sup> PM vol. II, p. 55.

<sup>40</sup> PM vol. II, p. 147.

<sup>41</sup> Cfr. ad esempio PM vol. I, pp. 257-59.

tempo in quanto forme della sensibilità, ma la loro natura di *phaenomena bene fundata*, cioè il loro statuto ontologico-metafisico<sup>42</sup>.

Alla teoria eberhardiana dello spazio e del tempo Kant muoveva nella *Streitsschrift* due obiezioni fondamentali: la prima, di carattere epistemologico, coinvolgeva il problema dei rapporti fra metafisica e matematica, la seconda, di carattere gnoseologico, riguardava più in generale la questione del rapporto fra sensibile e sovrasensibile.

Nel primo caso, affermare che spazio e tempo consistono di elementi («parti») semplici significherebbe asserirne la natura *discontinua*, entrando in questo modo in contraddizione con l'assunzione matematica del *continuum* spazio-temporale. Il riconoscimento della «realtà oggettiva» del concetto di ente semplice comporterebbe quindi una insanabile contraddizione fra il concetto metafisico e quello matematico dello spazio e del tempo<sup>43</sup>. Mentre per la metafisica lo spazio e il tempo risulterebbero costituiti da parti, per la matematica essi sarebbero divisibili all'infinito.

Ciò che il Kant della *Streitsschrift* contrapponeva alla teoria di Eberhard era la tesi della *idealità trascendentale* dello spazio e del tempo: soltanto se spazio e tempo sono concepiti come semplici forme della conoscenza fenomenica, e non come determinazioni delle cose in sé, è possibile evitare il conflitto fra ragione metafisica e ragione matematica. In questo modo, ogni disputa intorno al carattere *discontinuo* o *continuo* della struttura metafisica dello spazio e del tempo era ricondotta alla critica della cosmologia speculativa sviluppata nella Dialettica trascendentale. L'affermazione o la negazione di fondamenti semplici diventano rispettivamente la tesi e l'antitesi di una delle antinomie (la seconda) nelle quali si imbatte l'uso speculativo della ragione. La concezione matematica del *continuum* spazio-temporale non è quindi più in conflitto con la teoria metafisica dello spazio-tempo, per il semplice fatto che la metafisica viene riconosciuta inconsistente sul piano conoscitivo.

Nel secondo caso, riconoscere gli enti semplici come elementi dello spazio e del tempo significherebbe cadere nell'assurdità di ammettere un tutto i cui elementi costitutivi avrebbero uno *status* ontologico completamente differente. A giudizio di Kant infatti Eberhard non avrebbe ammesso gli enti semplici come «fondamenti» sovrasensibili dello spazio e del tempo, ma avrebbe preteso di rintracciarli «nelle rappresentazioni elementari della stessa rappresentazione sensibile», configurando così intuizioni sensibili le cui parti non sarebbero «oggetti dei sensi, bensì esseri dell'intelletto»<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Sulla teoria dello spazio-tempo come *phaenomena bene fundata* cfr. anche PM vol. III, pp. 254-55.

<sup>43</sup> *Entdeckung*, pp. 202-03, trad. it., *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, in I. Kant, *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 79-80.

<sup>44</sup> *Entdeckung*, p. 203, trad. it. cit., p. 80. Per un'analisi delle obiezioni kantiane cfr. anche

Più in generale, Kant vedeva riproporsi nella teoria eberhardiana dello spazio e del tempo una interpretazione in termini puramente fisici delle monadi (cui non era riconosciuta dunque la *vis repraesentativa*), che aveva in effetti caratterizzato la ricezione wolffiana della metafisica leibniziana<sup>45</sup>. A tale interpretazione, che era all'origine sia del contrasto fra teoria metafisica e teoria matematica dello spazio-tempo, sia della contraddizione logica fra sensibile e sovrasensibile, Kant contrapponeva una lettura in termini esclusivamente 'metafisici' della monadologia, che riconosceva alle monadi il carattere di «fondamenti», e non di «parti» costitutive delle intuizioni sensibili.

In realtà, già nel secondo volume del «*Philosophisches Magazin*»<sup>46</sup>, e poi in alcuni saggi contenuti nei volumi successivi<sup>47</sup>, Eberhard si preoccupava di precisare, anche su sollecitazione delle critiche kantiane, la natura del rapporto esistente fra «enti semplici» e «immagini» dello spazio e del tempo, affermando che il semplice costituisce non già la «parte», bensì il «fondamento oggettivo» di tali immagini. In questo modo Eberhard non solo rifiutava una interpretazione 'fisica' dell'ente semplice che, a suo giudizio, Kant gli aveva erroneamente attribuito<sup>48</sup>, ma poteva anche replicare a entrambe le obiezioni contenute nella *Streitsschrift*.

Ciò che almeno in questo caso sembrava sfuggire a Eberhard o essere da lui volutamente ignorato, era però il vero motivo di contrasto fra le due filosofie, rappresentato dal loro diverso giudizio sulla legittimità, per la ragione metafisica, di compiere l'inferenza dal piano sensibile a quello dei fondamenti sovrasensibili<sup>49</sup>. Ammettere la pensabilità di fondamenti semplici delle intuizioni spazio-temporali non significava affatto per Kant dichiararne la conoscibilità secondo i criteri stabiliti dalla filosofia critica. Nella *Streitsschrift*, e poi anche nella recensione al secondo volume del «*Philosophisches Magazin*», la distinzione fra filosofia critica e filosofia dogmatica era ribadita con la massima chiarezza: la prima, al contrario della seconda, giudica illegittima ogni inferenza dal piano sensibile a quello sovrasensibile e per essa l'ente semplice, in quanto non può essere fenomeno di una «esperienza possibile», risulta senz'altro inconoscibile. Con la pretesa di «risalire» dal sensibile al sovrasensibile, Eberhard

M. Gawlina, *op. cit.*, pp. 158-60.

<sup>45</sup> Sulla progressiva presa di distanza di Wolff dalla monadologia leibniziana cfr. P. Pimpinella, *Wolffe Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, Olschki, Firenze 2005, pp. 5-7. Cfr. inoltre J. École, *La métaphysique de Christian Wolff*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1990, vol. I, pp. 238-39, 245.

<sup>46</sup> PM vol. II, p. 52.

<sup>47</sup> Cfr. ad es. PM vol. III, pp. 252-63 e pp. 413-14.

<sup>48</sup> Cfr. PM vol. III, pp. 252-53.

<sup>49</sup> Va detto però che in altri casi Eberhard riconosce che «il punto fondamentale della controversia» è proprio quello della conoscibilità o meno dei fondamenti sovrasensibili delle rappresentazioni spazio-temporali (cfr. ad esempio PM vol. III, p. 272).

mostrava ancora una volta, a giudizio di Kant, i presupposti dogmatici di una filosofia che non aveva distinto a sufficienza il piano della possibilità logica di un concetto da quello della sua realtà oggettiva, che può essere assicurata soltanto dalla presenza di una componente intuitiva.

Le argomentazioni sviluppate da Eberhard non facevano che confermare, agli occhi di Kant, i limiti di una impostazione che, ignorando la cruciale distinzione fra condizioni logico-analitiche e condizioni logico-trascendentali della possibilità degli oggetti, rivelava motivi di insanabile contrasto con la prospettiva della filosofia critica. Proprio la nozione di possibilità si rivelava essere, alla fine, il principale elemento di distinzione dalla filosofia leibniziano-wolffiana, quel concetto di «possibile» che, precisava Kant nella *Kritik* discutendo i «postulati del pensiero empirico in generale», deve essere definito non soltanto sulla base del requisito logico-formale della non contraddittorietà, ma anche a partire dall'insieme delle forme trascendentali (sensibili e intellettuali) che sono costitutive «di un'esperienza in generale»<sup>50</sup>.

## 6. Conoscenza umana dell'infinito e critica della intuizione pura

Il tema dell'infinito si legava, nella controversia fra Kant e i suoi critici, non soltanto alla questione della *divisibilità infinita* dello spazio, ma anche a quella della *conoscibilità* dell'infinito spazio-temporale da parte di un soggetto conoscente finito ed era connesso alla discussione sullo statuto concettuale o intuitivo della rappresentazione spazio-temporale. Se nel primo caso i collaboratori del *Magazin* spostavano la discussione sul piano ontologico-metafisico, nel secondo si confrontavano con le implicazioni gnoseologiche della teoria kantiana, sviluppando un'analisi della concezione dello spazio e del tempo come «intuizioni pure».

Come è noto, il legame fra il tema dell'infinito e il problema dello statuto gnoseologico dello spazio-tempo è stabilito in modo esplicito dallo stesso Kant. Nel quarto degli argomenti contenuti nella «esposizione metafisica» la natura intuitiva e non concettuale dello spazio e del tempo è derivata dal fatto che essi sono rappresentati come grandezze infinite «date». Poiché spazio e tempo sono pensati come totalità infinite date che contengono «in sé» le sub-regioni spaziali e temporali, essi hanno una natura intuitiva e non concettuale. Spazio e tempo sono intuizioni pure a priori, poiché la loro natura concettuale sarebbe incompatibile con il fatto che sono rappresentati come totalità infinite, che precedono logicamente le loro 'parti'. Queste ultime, viene precisato nel terzo argomento della «esposizione metafisica», non sono in

<sup>50</sup> KV A, 218-21 B, 265-68, trad. it. cit., pp. 246-48.

realtà parti in senso proprio, ma «limitazioni» della totalità data a priori. Una figura spaziale, ad esempio, non è un elemento costitutivo dello spazio, ma è una sub-regione che può essere concepita solo all'interno dell'*unico* spazio che sta a fondamento di essa<sup>51</sup>.

Legata al problema della determinazione delle modalità con le quali avviene la conoscenza umana dell'infinito, la discussione dell'intuizione pura affrontata da Eberhard aveva alla base la distinzione, della quale si è già sottolineata l'importanza, fra intelletto umano e intelletto divino. Eberhard concentrava la propria attenzione sulla nozione di intuizione pura in quanto «totalità infinita», ritenendo di cogliere una contraddizione fra di essa e «il concetto che la stessa filosofia critica ci offre dell'infinito»<sup>52</sup>. La filosofia critica da un lato, sostenendo un'idea di infinito spaziale come ciò che è «suscettibile» di un illimitato processo di «accrescimento», avrebbe fatto propria la nozione aristotelica di infinito potenziale, dall'altro si sarebbe allontanata da tale impostazione, attribuendo allo spazio lo statuto di intuizione pura. In questo caso infatti lo spazio viene concepito come «grandezza infinita data» e quindi in termini che appaiono assai più vicini all'aristotelico infinito attuale. Accettare l'intuizione pura significherebbe avvalorare la tesi di uno spazio che, come sosteneva il 'kantiano' Schultz, «non sia semplicemente indeterminabile, ma realmente infinito»<sup>53</sup>. L'intuizione pura comporterebbe l'assunzione di un concetto auto-contraddittorio, quello cioè di una totalità che, pur essendo di grandezza determinata, sarebbe tuttavia infinita<sup>54</sup>.

Il motivo principale della critica eberhardiana era comunque rappresentato dall'osservazione del fatto che l'intuizione pura presuppone un accesso all'infinito che è incompatibile con le nostre strutture conoscitive. In un soggetto finito infatti un qualunque «oggetto infinito» non può essere rappresentato in modo intuitivo, ma soltanto attraverso una rappresentazione «discorsiva», che si forma attraverso un procedimento di tipo astrattivo<sup>55</sup>. Alla rappresentazione di uno spazio infinito possiamo giungere soltanto attraverso un procedimento che, muovendo dal piano delle «realtà finite» particolari che sono accessibili alla nostra intuizione, consiste in una tendenza a «eliminare nel pensiero» i limiti con i quali esse si presentano in quanto oggetti individuali<sup>56</sup>. Alla base della critica eberhardiana dell'intuizione pura era quindi, ancora una volta, la tesi di una radicale distinzione fra il *modus cognoscendi* dell'intelletto finito e quello dell'intelletto infinito.

<sup>51</sup> KV B, pp. 39-40 (trad. it. cit., pp. 100-02) e, per quanto riguarda il tempo, KV B, pp. 47-48 (trad. it. cit., pp. 106-07).

<sup>52</sup> PA vol. II/1, pp. 40-41, 43.

<sup>53</sup> PM vol. IV, p. 72. Cfr. J. Schultz, *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, 2 voll., I, Hartung, Königsberg 1789, (rist. anastatica in «Aetas Kantiana»), p. 176.

<sup>54</sup> PM vol. III, pp. 440-41.

<sup>55</sup> PA vol. II/1, p. 53.

<sup>56</sup> PA vol. II/1, p. 47 e cfr. p. 50.

La «priorità» dello spazio sulle singole regioni spaziali era spiegata sulla base del rapporto fra il «superiore» (*das Höhere*) e l'«inferiore» (*das Niedrige*), espressioni con le quali Eberhard indicava la relazione che intercorre fra concetti che appartengono allo stesso «genere», ma che hanno, rispettivamente, un minore e un maggiore grado di determinatezza<sup>57</sup>. Poiché il concetto di spazio infinito è il più generale e il meno determinato, esso è logicamente sovraordinato rispetto a quello delle singole regioni spaziali, anche se non ha affatto una priorità gnoseologica su queste ultime.

Il rifiuto dell'intuizione pura acquisiva una particolare importanza strategica nella polemica eberhardiana, poiché presentava due implicazioni di carattere più generale.

La prima era rappresentata dalla riflessione sul significato dell'a priori e dalla necessità di elaborare una nozione di a priori che fosse compatibile con il riconoscimento del fatto che «tutto nell'anima umana deve avere una genesi»<sup>58</sup>. La nozione di intuizione pura appariva in aperto contrasto con il carattere storico-processuale della conoscenza umana, dal momento che quando ad esempio Kant aveva attribuito allo spazio il carattere di totalità infinita aveva inteso sostenere che «questa totalità deve anche precedere le parti» nelle quali in realtà «risulta fondata»<sup>59</sup>. La «priorità» cui facevano riferimento Eberhard e gli altri collaboratori della rivista era da intendersi non già in senso gnoseologico, bensì in senso logico-ontologico, e non si riferiva all'ambito del «per noi», ma a quello dell'«in sé». La discussione sull'intuizione pura era rivelatrice della strategia complessiva seguita dal «*Philosophisches Magazin*» nell'attacco al trascendentalismo: essa comportava da un lato una sottolineatura dei fondamenti logico-ontologici della conoscenza, dall'altro una particolare attenzione rivolta ai fattori psicologico-genetici coinvolti nel processo conoscitivo.

La seconda implicazione riguardava la filosofia della matematica kantiana, sulla quale il rifiuto dell'intuizione pura aveva, come è ovvio, immediate conseguenze. La negazione dello spazio e del tempo come intuizioni pure comportava che all'intuizionismo kantiano venisse opposta una interpretazione razionalistico-oggettivistica dei procedimenti dell'aritmetica e della geometria. La discussione sulla filosofia kantiana della matematica avrebbe assunto anzi, per il *Magazin* eberhardiano, un'importanza cruciale, dal momento che i collaboratori della rivista, a cominciare dal suo direttore, erano ben consapevoli del fatto che la filosofia kantiana della matematica implica un rifiuto del 'matematismo'

<sup>57</sup> Cfr. ad esempio PM vol. III, pp. 428-29, 441-43; PM vol. IV, pp. 189-90 e PA vol. I/2, pp. 67-69.

<sup>58</sup> PA vol. I/2, p. 57.

<sup>59</sup> PA vol. I/2, p. 68.

wolffiano, cioè dell'idea che la matematica possa costituire il modello per la definizione di una 'metafisica scientifica'<sup>60</sup>.

Più in generale, la polemica eberhardiana dimostra come fosse ancora ben radicata alla fine del Settecento la tradizione leibniziano-wolffiana e, con essa, l'attenzione per le tematiche ontologico-metafisiche. Negli anni di quella che viene spesso designata come *Aetas kantiana*, che sono anche gli anni nei quali si vanno formando alcuni degli esponenti dell'idealismo, la politica antikantiana del «Philosophisches Magazin» testimonia come il primato del 'paradigma' kantiano fosse tutt'altro che indiscusso e come il progressivo affermarsi della filosofia critica non escludesse affatto la persistenza di temi che erano caratteristici della scolastica leibniziano-wolffiana, cioè di una filosofia che, come è stato affermato, costituiva al contrario l'«*animus*» dell'intera epoca<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> PM vol. II, p. 151. Sul rapporto matematica-filosofia in Wolff si veda J. École, *op. cit.*, vol. I, pp. 70-71.

<sup>61</sup> Cfr. R. Ciafardone, *Introduzione a La "Critica della ragion pura" nell'Aetas Kantiana*, a cura di R. Ciafardone, Japadre, L'Aquila 1987, vol. I, p. V.

# LA PROVA LOGICO-MATEMATICA DELL'ESISTENZA DI DIO DI KURT GÖDEL

di *Andrea Sani*

## **Abstract**

The unpublished manuscripts by Kurt Gödel contain a formal proof of the existence of God. It is a short text entirely written in a logical mathematical form in which the great Moravian mathematician renews Anselm of Aosta's a priori proof. Gödel starts from Descartes' version of such a proof, takes into account the considerations advanced by Leibniz about the possibility of the concept of God, and tries to rebut the Kantian criticism of the ontological argument. Gödel defines God as the system of all positive properties. Since the necessary existence is a positive property, it is included in the definition of God. The concept of God is a possible one, which means it is not contradictory, and therefore, since the concept includes the necessary existence, God necessarily exists.

**Keywords:** Positive Properties, God, Possibility, Essence of an Individual  $x$ , Necessary Existence

## 1. *Gödel e la teologia*

Dai manoscritti inediti di Kurt Gödel<sup>1</sup> è emerso un testo in cui il grande logico moravo fornisce una dimostrazione logico-matematica dell'esistenza di Dio. Gödel era teista e rifiutava la tesi di un Dio impersonale sostenuta dall'amico Albert Einstein. Come ricorda Gabriele Lolli, in un questionario sottopostogli nel 1975, a una domanda sulla religione, Gödel rispose: «Il mio credo è teista non panteista, nel solco di Leibniz più che di Spinoza»<sup>2</sup>. E a Rudolf Carnap, che gli ricordava come, a suo giudizio, l'idea di Dio risalisse alle esperienze

<sup>1</sup> Kurt Gödel (1906-78) è universalmente noto per i suoi due teoremi limitativi di logica matematica, contenuti nell'articolo *Sulle proposizioni formalmente indecidibili dei Principia Mathematica e dei sistemi affini* (*Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, 1931). Il primo teorema di Gödel prova che ogni sistema formale non contraddittorio e contenente l'aritmetica è sintatticamente incompleto, perché al suo interno si può costruire una proposizione né dimostrabile né refutabile, anche se vera. Invece, il secondo teorema di Gödel attesta che un sistema formale contenente l'aritmetica non può autogiustificarsi, dimostrando con regole interne allo stesso sistema la propria coerenza, ma deve trovare fuori di sé la sua giustificazione, ricorrendo a mezzi più potenti di quelli disponibili nel sistema.

<sup>2</sup> G. Lolli, *Prefazione a K. Gödel, La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 11.

e alle immagini infantili, Gödel obiettò: «Questo non lo credo»<sup>3</sup>.

La prova elaborata da Gödel viene pubblicata postuma nel 1987 e nel 1995 è inserita nel terzo volume dei *Collected Works* (Oxford University Press, *Oxford-New York*). In italiano compare in K. Gödel, *Opere*, vol. 3, *Saggi inediti e conferenze* (Bollati Boringhieri, Torino 2006), ed è riproposta nel volumetto K. Gödel, *La prova matematica dell'esistenza di Dio* (Bollati Boringhieri, Torino 2006), a cura di G. Lolli e P. Odifreddi, con una nota introduttiva di R.M. Adams e un commento di R. Magari.

Quella di Gödel è una nuova versione della cosiddetta “prova *a priori*” di Anselmo d'Aosta, contenuta nel *Proslogion* (1078)<sup>4</sup>. Tale argomento è detto “*a priori*” perché parte dall'idea di Dio e ne deduce la Sua esistenza in virtù delle sole leggi della logica, senza far riferimento alle cose create. L'argomento non è, dunque, *a posteriori*, cioè a partire dall'esperienza, come quelli proposti dallo stesso Anselmo in una sua opera precedente, il *Monologion* (1076). La prova *a priori* sarà poi chiamata da Immanuel Kant anche “prova ontologica”, perché passa dal piano logico del concetto al piano ontologico della realtà.

La breve dimostrazione di Gödel risale al 1941, è rimaneggiata nel 1954 e perfezionata nel 1970. Si compone di 5 Assiomi, 3 Definizioni e 2 Teoremi, ed è espressa nel linguaggio simbolico della logica matematica. La prova risulta abbastanza criptica perché non è accompagnata da alcun commento. Possono essere un po' d'aiuto la trascrizione dei taccuini con il materiale preparatorio elaborato da Gödel (pubblicati nella sezione intitolata *Testi collegati alla prova ontologica*<sup>5</sup>), e soprattutto la nota introduttiva di M. R. Adams<sup>6</sup>.

Gödel riprende la prova *a priori* di Anselmo nella particolare versione proposta da René Descartes e integrata da Gottfried Wilhelm Leibniz. Cosicché, per comprendere la forma che tale prova assume nel manoscritto di Gödel, è necessario ripercorrere brevemente alcune tappe della secolare speculazione filosofica sull'argomento<sup>7</sup>.

## 2. La prova *a priori* di S. Anselmo

Com'è noto, lo spunto iniziale dell'argomento ontologico del *Proslogion* è suggerito ad Anselmo dal salmo XIII della Bibbia, e in particolare dal brano in

<sup>3</sup> G. Lolli, *op. cit.*, p. 10.

<sup>4</sup> Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, con *In Difesa dello stolto* di Gaunilone di Marmoutiers e *Risposta di S. Anselmo*, a cura di G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia 1993.

<sup>5</sup> K. Gödel, *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, cit., pp. 64-73.

<sup>6</sup> K. Gödel, *op. cit.*, pp. 23-60.

<sup>7</sup> A tale riguardo, cfr. R.G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova-Milano 2005.

cui si legge: «Disse lo sciocco in cuor suo, Dio non esiste» (*Salmi*, 13, 1)<sup>8</sup>. La prova anselmiana consiste appunto nel dimostrare che l'ateo è uno "sciocco" (*insipiens*), perché costui, quando pronuncia la frase "Dio non esiste", sostiene una cosa assurda, cioè cade in contraddizione. Infatti, se l'ateo nega l'esistenza di Dio, vuol dire che ha nella sua mente l'idea di Dio, perché non si può negare l'esistenza di qualcosa se non ne abbiamo neppure l'idea. E il concetto di Dio che l'*insipiens* deve possedere, non potrà essere fundamentalmente diverso da questo: Dio è «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore» («*aliquid quo nihil maius cogitari possit*»), ossia l'essere qualitativamente perfettissimo. Per l'ateo, però, quest'essere è solo un'idea presente nella sua mente, e non una realtà che esiste in sé, fuori dal suo pensiero.

Senonché, proprio qui sta, secondo Anselmo, la contraddizione, perché, se ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esistesse solo nella mente, e cioè se fosse un essere soltanto concettuale, si potrebbe pensare a un altro essere uguale a lui, ma con in più una perfezione – l'esistenza nella realtà – di cui l'essere solo concettuale è privo, e questo secondo essere sarebbe maggiore del primo. Ma allora, ciò di cui non si può pensare il maggiore sarebbe ciò di cui si può pensare il maggiore, il che è manifestamente contraddittorio. Per evitare la contraddizione, bisogna dunque asserire che Dio esiste.

La prova ontologica di Anselmo è evidentemente un argomento *dialettico* o confutatorio, perché dimostra l'esistenza di Dio mediante la riduzione all'assurdo della tesi ad essa opposta (l'opinione dell'ateo).

Un monaco francese, Gaunilone di Marmoutiers, muove subito alcune obiezioni ad Anselmo, nella sua opera intitolata *In difesa dello stolto* (*Liber pro insipiente*)<sup>10</sup>. L'obiezione più celebre è quella dell'"isola perduta". Secondo Gaunilone, dall'idea di una cosa non si può ricavare la sua esistenza: dal fatto che, per esempio, noi pensiamo alla leggendaria isola perduta, maggiore di ogni altra isola, dotata di ogni bellezza e ricchezza, non si ricava che tale isola esista davvero. L'esistenza può essere constatata solo per esperienza<sup>11</sup>.

Ma Anselmo ha buon gioco nel superare questa critica, sostenendo che l'esistenza può essere dedotta soltanto dal concetto dell'essere maggiore di tutti, cioè perfettissimo. Un'isola fantastica, anche se concepita come la più perfetta di tutte le isole, non è l'*id quo maius cogitari nequit*. Quest'isola è la più perfetta nel suo genere (fra le isole), ma non in assoluto (rispetto a tutti

<sup>8</sup> Anselmo d'Aosta, *op. cit.*, cap. II, p. 78.

<sup>9</sup> Anselmo d'Aosta, *op. cit.*, cap. II, p. 77. Definizioni di Dio simili a quella fornita da Anselmo, per il quale Dio è l'*id quo maius cogitari nequit*, si trovano anche in Agostino, Boezio e Lanfranco, il maestro di Anselmo, ma persino in Cicerone (nel *De natura deorum*, II, 16) e in Seneca (*Naturales quaestiones*, I, praef., 13).

<sup>10</sup> Gaunilone di Marmoutiers, *In difesa dello stolto*, in Anselmo d'Aosta, *op. cit.*, pp. 105-114.

<sup>11</sup> Gaunilone di Marmoutiers, *op. cit.*, 6, pp.112-113.

gli altri esseri), cioè non possiede tutte le perfezioni. E quindi l'obiezione di Gaunilone non regge.

«Ti rispondo, in tutta confidenza – scrive Anselmo a Gaunilone – che se uno mi troverà qualcosa che esiste, o nella realtà, o soltanto nel pensiero, all'infuori di “ciò di cui non si può pensare il maggiore”, a cui si possa applicare la conclusione di questa mia argomentazione, io troverò e gli darò l'isola perduta, che non si perderà più»<sup>12</sup>.

Nel *Proslogion*, Anselmo deduce dal concetto di Dio come ente di cui non si può pensare il maggiore i vari attributi divini; il che ci consente di capire meglio che cosa egli intenda per “perfezioni”. Anselmo attribuisce a Dio tutto ciò che è meglio essere che non essere. Di conseguenza, Dio è giusto, verace, beato, dato che tutti questi attributi risultano migliori delle loro negazioni (cfr. capitolo V). Gli altri attributi di Dio vengono specificati nei capitoli successivi, e sono: sensibilità, onnipotenza, misericordia (capitolo VI); vita, sapienza, bontà, eternità (capitolo XII); luce (capitolo XIV).

Anselmo si pone anche il problema – che sarà sollevato più volte nel corso della storia della filosofia e della teologia – del modo in cui tali attributi possano conciliarsi fra loro (capitolo VII). Per esempio, il filosofo spiega come l'onnipotenza divina sia compatibile con la veracità, cioè con il fatto che Dio non può mentire. A tale riguardo, Anselmo osserva che la difficoltà non sta nella natura divina, ma nel linguaggio umano che tenta di esprimerla, perché il mentire è un male e il fare il male è in realtà una negazione, un segno di impotenza. Il termine “potere” nel linguaggio comune viene spesso usato per indicare esattamente l'opposto e lo stesso accade per la parola “impotenza”. In verità, il non poter fare il male è una potenza, una forza. Dunque, Dio non sarebbe onnipotente se mentisse o se, in genere, facesse il male<sup>13</sup>.

### 3. Il dibattito sulla prova a priori

La prova *a priori* dell'esistenza di Dio è respinta da Tommaso d'Aquino (che preferisce le prove *a posteriori*) e da Immanuel Kant, ma è accettata da René Descartes, da Baruch Spinoza, da Gottfried Wilhelm Leibniz (con qualche modifica) e da Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Celebre è la versione di Descartes, fornita nella quarta parte del *Discorso sul metodo* (*Discours sur la méthode*, 1637)<sup>14</sup>, e nella quinta *Meditazione* (*Meditationes de Prima Philosophia*, 1641)<sup>15</sup>,

<sup>12</sup> Anselmo d'Aosta, *Risposta*, in Anselmo d'Aosta, *op. cit.*, III, p. 121.

<sup>13</sup> Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cit., cap. VII, p. 85.

<sup>14</sup> Cartesio, *Opere*, Laterza, Bari 1967, 2 voll., vol. I, pp. 150-156.

<sup>15</sup> Cartesio, *op. cit.*, vol. I, pp. 243-44.

dove si paragona la prova *a priori* a un teorema geometrico.

Noi possediamo l'idea di Dio – argomenta Descartes nel *Discorso sul metodo* – cioè l'idea di un Essere che ha tutte le perfezioni, e poiché l'esistenza è una perfezione, ne deduciamo che Dio esiste. «Ritornando a esaminare l'idea che avevo dell'Essere perfettissimo, trovavo che l'esistenza vi era compresa nel modo stesso che è compresa in quella di triangolo l'uguaglianza dei suoi angoli a due retti, o in quella d'una sfera l'uguale distanza di ogni sua parte al centro»<sup>16</sup>.

A giudizio di Descartes, non si può separare l'esistenza di Dio dalla Sua essenza più di quanto si possa separare l'idea della valle dall'idea del monte: «Di modo che non vi è minor ripugnanza a concepire un Dio (cioè un Essere sovraneamente perfetto), al quale manchi l'esistenza (cioè al quale manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna che non abbia vallata»<sup>17</sup>.

Questo argomento cartesiano è discusso e criticato da Leibniz in molti scritti, e in particolare in *L'Ente perfettissimo esiste (Quod Ens perfectissimus existit, 1676)*<sup>18</sup>. Secondo Leibniz, la prova *a priori* formulata da Descartes non è un sofisma, come pretenderebbero i suoi detrattori, ma non è nemmeno sufficiente, perché l'argomento lascia aperto il problema preliminare se l'idea di Dio sia possibile, cioè non contraddittoria.

La necessità di una simile correzione della prova ontologica cartesiana è sottolineata anche dal neoplatonico di Cambridge Ralph Cudworth in *The True Intellectual System of the Universe* (1678), ma senza che Cudworth proponga una prova dell'effettiva possibilità del concetto di Dio (che è invece fornita da Leibniz). D'altra parte, già Duns Scoto ha avvertito l'esigenza di una riformulazione in questo senso della prova *a priori*. Infatti, nel *Trattato sul principio primo (De primo principio)* Duns Scoto propone il seguente sillogismo, ripreso poi da Leibniz:

- a. Se Dio è possibile (ossia, non contraddittorio), allora esiste;
- b. Ma Dio è possibile;
- c. Dunque, Dio esiste.

La questione della possibilità (o non contraddittorietà) di un'idea è molto importante. Infatti – asserisce Leibniz nella *Lettera alla principessa Elisabetta* del 1678<sup>19</sup> – talvolta accade che noi crediamo di avere nella nostra mente un'idea che, invece, non è possibile, perché implica una contraddizione. «Bisogna ammettere – scrive Leibniz – che la prova di Descartes, che egli introduce al fine di stabilire l'idea di Dio, è imperfetta. Egli dirà: ma come posso parlare di Dio

<sup>16</sup> Cartesio, *Discorso sul metodo*, in Cartesio, cit., vol. I, p. 154.

<sup>17</sup> Cartesio, *Quinta meditazione*, in Cartesio, *op. cit.*, vol. I, pp. 243.

<sup>18</sup> G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai-E. Pasini, Utet, Torino 2000, 3 voll., vol. I, pp. 179-180.

<sup>19</sup> G. W. Leibniz, *Lettera alla Principessa Elisabetta*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 209-210.

senza pensare a Lui? E si può pensare a Dio senza averne l'idea? Sì, senza dubbio: si pensano a volte cose impossibili e si costruiscono persino dimostrazioni su di esse»<sup>20</sup>.

Per esempio, si potrebbe pensare che non ci sia alcuna difficoltà a concepire l'idea del movimento più veloce di ogni altro. Ma, riflettendo bene, ci si accorge che una tale idea è impossibile. Supponiamo infatti – sostiene Leibniz – che il movimento più veloce d'ogni altro sia quello di un punto situato sulla circonferenza di una ruota che giri intorno al suo asse. In realtà, quel punto non può esser dotato della velocità massima, perché, prolungando un raggio della ruota oltre la sua circonferenza, il punto estremo del raggio girerà con un movimento ancora più veloce. Dunque, l'idea del moto più veloce di ogni altro è contraddittoria, e perciò impossibile. Leibniz non intende certo affermare che tale possa essere anche l'idea di Dio: essa è sicuramente possibile. Bisogna, però, dimostrarlo.

La dimostrazione leibniziana è la seguente. L'idea di Dio, che contiene tutte le perfezioni, è possibile solo se le perfezioni sono compatibili fra di loro, cioè se non si contraddicono reciprocamente (una contraddizione ha la forma “*A* e non *A*”). Ora, una perfezione è, secondo Leibniz, «una qualità semplice positiva e assoluta che esprime senza alcun limite ciò che esprime»<sup>21</sup>. In sostanza, le perfezioni sono qualità che non si possono scomporre in parti ulteriori (in quanto “semplici”), che non comportano alcuna negazione (in quanto “positive”, cioè affermative) e infinite (in quanto esprimono senza alcun limite ciò che esprimono). Tenendo conto di tali caratteristiche, Leibniz esclude che due perfezioni siano in contraddizione fra loro. Infatti, se lo fossero, sarebbero l'una la negazione dell'altra e non risulterebbero – come invece sono – puramente affermative.

Leibniz precisa che tra due proprietà esplicitamente affermative potrebbe darsi comunque un'incompatibilità implicita, qualora uno degli elementi in cui una delle due proprietà può essere risolta rappresentasse la negazione di uno degli elementi in cui può essere risolta l'altra proprietà. In altri termini, due attributi apparentemente positivi potrebbero comunque contenere, al loro in-

<sup>20</sup> G. W. Leibniz, *Lettera alla Principessa Elisabetta*, cit., p. 209.

<sup>21</sup> G. W. Leibniz, *L'Ente perfettissimo esiste*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, cit., p. 179. Nel primo capitolo del *Discorso di Metafisica* (*Discours de Métaphysique*, 1686), Leibniz cita come perfezioni l'onnipotenza e l'onniscienza. «Bisogna conoscere anche che cos'è la perfezione, di cui ecco un contrassegno abbastanza sicuro, cioè che le forme o nature che non sono suscettibili dell'ultimo grado, non sono delle perfezioni, come, per esempio, la natura del numero e della figura. E questo perché il numero più grande di tutti (ossia il numero di tutti i numeri), così come la più grande di tutte le figure, implicano una contraddizione. Ma la scienza più grande e l'onnipotenza non racchiudono alcuna impossibilità. Conseguentemente, la potenza e la scienza sono delle perfezioni e, in quanto appartengono a Dio, non hanno alcun limite» (G. W. Leibniz, *Discorso di Metafisica*, a cura di A. Sani, La Nuova Italia, Firenze 1992, I, p. 49).

terno, delle parti in contraddizione fra loro. Ma tutto ciò è impossibile, secondo Leibniz, nel caso delle perfezioni divine perché tali perfezioni, oltre a essere di per sé positive (cioè affermative), come si è detto sono anche “semplici”, ossia non ulteriormente analizzabili e perciò non scomponibili in parti ulteriori<sup>22</sup>. Il suddetto ragionamento, relativo a due perfezioni, può essere esteso a tutte le qualità dello stesso genere. Dunque le perfezioni sono fra loro compatibili e Dio è possibile. Ed essendo possibile, Dio esiste.

La prova è sintetizzata nel capitolo 45 della *Monadologia* (1714) in questi termini: «Così, Dio soltanto (o l'Essere necessario) ha questo privilegio, che non può non esistere, dato che sia possibile. E poiché nulla può impedire la possibilità di ciò che non implica alcun limite, alcuna negazione, e, per conseguenza, alcuna contraddizione, questo solo basta per conoscere a priori l'esistenza di Dio»<sup>23</sup>.

Anche in questa nuova versione riveduta e corretta da Leibniz, la prova ontologica è tuttavia giudicata erronea da Immanuel Kant nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*<sup>24</sup>, dove si contestano le pretese della teologia razionale.

Pur ammettendo che l'idea di Dio come Essere dotato di tutte le perfezioni sia possibile, Kant ritiene, infatti, che tale concetto non implichi l'esistenza, perché l'esistenza non è, a suo parere, una proprietà o una perfezione (cioè non è un predicato). L'esistenza è la “posizione” della cosa, non un carattere della cosa pensata<sup>25</sup>. L'idea di una cosa esistente non è diversa dall'idea della stessa cosa considerata come non esistente, cioè non ha una proprietà o una perfezione in più. Secondo Kant, una moneta reale da cento talleri e una moneta da cento talleri puramente pensata (cioè non esistente) hanno le stesse qualità, le stesse perfezioni. Se io penso a cento talleri possibili, li penso con la stessa figura, con le stesse dimensioni, con lo stesso contenuto aureo di cento talleri reali. L'esistenza pone la moneta da cento talleri nell'essere, ma non le attribuisce una qualità supplementare. L'esistenza non è dunque un'aggiunta ai cento talleri, come se fosse un tallero in più; non è una perfezione come vuole la prova ontologica.

E di conseguenza, l'argomento *a priori* per Kant non è valido.

<sup>22</sup> Questa tesi è espressa da Leibniz in *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (*L'ente perfettissimo è possibile*, 1676), in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin 1923 e sgg., vol. VI, III, p. 572.

<sup>23</sup> G. W. Leibniz, *Monadologia e Discorso di metafisica*, Laterza, Bari 1986, p. 44.

<sup>24</sup> I. Kant, *Dell'impossibilità di una prova ontologica dell'esistenza di Dio*, in I. Kant, *Critica della ragion pura*, 2 voll., Laterza, Bari 1972, vol. II, pp. 467-474.

<sup>25</sup> «Essere, manifestamente, – scrive Kant – non è un predicato reale, cioè un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse. Nell'uso logico è unicamente la copula di un giudizio» (I. Kant, *op. cit.*, vol. II, p. 472).

#### 4. Il contributo di Gödel

Anche in filosofia (o forse *soprattutto* in filosofia) non bisogna mai dire “mai”. Infatti, la critica di Kant non archivia definitivamente la prova *a priori* dell’esistenza di Dio tra gli errori logici. Nel Novecento, Kurt Gödel – il più grande logico del secolo – riabilita l’argomento nella versione proposta da Descartes, tiene conto delle considerazioni di Leibniz, e cerca di superare le obiezioni di Kant, facendo riferimento alla logica modale (già presupposta dalla versione leibniziana della prova ontologica, che introduce il concetto della “possibilità” dell’idea di Dio).

Com’è noto, la logica modale studia i “modi” in cui le proposizioni possono essere vere (necessariamente vere, possibilmente vere, ecc.). La forma contemporanea di questo tipo di logica (già abbozzata da Aristotele) viene fondata dall’americano Clarence Irving Lewis a partire dal 1912, e costituisce un’estensione della logica classica. Nella logica modale, oltre agli usuali simboli logici si introducono due nuovi operatori: “è necessario” e “è possibile”. Gli assiomi che si assumono per caratterizzare tali operatori, aggiunti a quelli della logica classica, danno luogo a vari sistemi di logica modale, dei quali il più potente è il sistema  $S_5$ . La presenza di più sistemi modali diversi dipende dal fatto che l’operatore di necessità non ha un significato univoco (per esempio, bisogna distinguere tra necessità logica e necessità fisica). I vari calcoli modali cercano, quindi, di caratterizzare i molteplici usi, talvolta alternativi, di tale concetto. A partire dal 1959, Saul Kripke ha poi elaborato la semantica delle logiche modali, mediante un potenziamento e una formalizzazione della teoria dei mondi possibili proposta da Leibniz, secondo il quale una proposizione è logicamente necessaria quando è vera in tutti i mondi possibili, è contingente (cioè non necessaria) quando non è vera in qualche mondo, è possibile quando è vera almeno in un mondo, ed è impossibile quando non è vera in alcuno<sup>26</sup>.

Ma torniamo alla prova ontologica. Come si è ricordato sopra, secondo Descartes noi possediamo l’idea di Dio, cioè l’idea di un Essere che ha tutte le perfezioni, e poiché l’esistenza è una perfezione (almeno a giudizio di Descartes), ne deduciamo che Dio esiste.

Nella sua *Prova matematica dell’esistenza di Dio*, Gödel sostituisce alle “perfezioni” di cui parla Descartes le cosiddette “proprietà positive”. Nel corso della prova, Gödel non specifica chiaramente che cosa egli intenda per “proprietà positive” e si limita a caratterizzarle attraverso degli assiomi, come si fa con gli enti matematici. L’Assioma 1 asserisce che la congiunzione di due o più proprietà positive è ancora una proprietà positiva, e ciò vale «per qualunque nu-

<sup>26</sup> Sulla concezione delle modalità in Leibniz, cfr. G. W. Leibniz, *Scritti sulla libertà e sulla contingenza*, a cura di A. Sani, Clinamen, Firenze 2003. Sulle modalità vedi anche M. Mugnai, *Possibile/Necessario*, il Mulino, Bologna 2013.

mero di addendi». Per esempio, se “essere onnisciente” è una proprietà positiva e lo è anche “essere onnipotente”, è una proprietà positiva “essere onnisciente e onnipotente”.

Invece, l’Assioma 2 afferma che una proprietà è positiva oppure lo è il suo opposto, ma non possono esserlo tutte e due, e non possono essere entrambe non positive. Per esempio, data la proprietà “essere onnipotente” e la sua negazione “non essere onnipotente”, esattamente una delle due è positiva.

Da questi Assiomi, però, come si è già detto, non risulta determinata la nozione di “proprietà positiva”. Malgrado tale incertezza, più avanti nel testo, Gödel fornisce qualche chiarimento ulteriore, perché afferma che «positivo significa positivo nel senso morale estetico (indipendentemente dalla struttura accidentale del mondo)»<sup>27</sup>. Ciò vuol dire che “positivo” va interpretato come un predicato di valore. Inoltre, il fatto che “positivo” sia tale “indipendentemente dalla struttura accidentale del mondo”, sta a indicare che ciò che è positivo risulta necessariamente positivo, ossia che se una proprietà è positiva in un mondo, lo è in tutti i mondi possibili, come attesta, nella prova, l’Assioma 3, interpretato secondo la più comune logica modale: «Se la proprietà  $A$  è positiva, allora è necessario che  $A$  sia positiva; viceversa se  $A$  non è positiva, allora è necessario che  $A$  non sia positiva»<sup>28</sup>.

Gödel precisa che “positivo” può anche significare «attribuzione pura come contrapposta a privazione (o *che contiene* privazione)»<sup>29</sup>. Nei taccuini Gödel cita come esempio di proprietà di questo tipo «*puramente buono*, tale quindi da non implicare alcuna negazione di *puramente buono*»<sup>30</sup>, e ciò vuol dire che non è positiva la qualità di “buono” fino a un certo grado. Le proprietà positive sono dunque valori senza vincoli di limite. Le due concezioni delle proprietà positive, come qualità etiche ed estetiche e come attributi privi di limitazioni, sono correlate fra loro. Infatti, secondo la metafisica neoplatonica e agostiniana che influisce su Gödel (come su Leibniz), il bene e il bello si identificano con l’essere, e il male e il brutto con la privazione, e cioè con la mancanza di essere.

Dopo aver formulato i primi Assiomi, Gödel definisce Dio come «ciò che gode di tutte le proprietà positive» (Definizione 1).

Dedica poi due Definizioni ai concetti di “essenza” e di “esistenza necessaria”. Gödel asserisce, nella Definizione 2, che  $A$  è l’essenza di  $x$  se e soltanto se ogni proprietà di  $x$  ne segue necessariamente (vale a dire – in termini di logica modale – in tutti i mondi possibili)<sup>31</sup>. In una nota, Gödel precisa anche

<sup>27</sup> K. Gödel, *op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>28</sup> K. Gödel, *op. cit.*, p. 61.

<sup>29</sup> K. Gödel, *op. cit.*, p. 63.

<sup>30</sup> K. Gödel, *op. cit.*, p. 70.

<sup>31</sup> Questa è la formulazione della definizione di Gödel proposta da R. Magari in *Logica e teofilia. Osservazioni su una dimostrazione attribuita a Kurt Gödel*, in K. Gödel, *op. cit.*, p. 106.

che «Due qualunque essenze di  $x$  sono necessariamente equivalenti»<sup>32</sup>. Dunque, l'essenza di una cosa è una proprietà fondamentale da cui si possono dedurre necessariamente tutte le altre proprietà della cosa. Per esempio, l'essenza del triangolo è la proprietà di “essere una figura geometrica con tre lati e tre angoli”, proprio perché da essa si possono ricavare necessariamente tutte le altre caratteristiche del triangolo.

Il Teorema 1 stabilisce, quindi, che la proprietà di essere Dio è un'essenza. Nella successiva Definizione 3, viene introdotto il concetto di esistenza necessaria. L'esistenza necessaria è definita a partire dall'essenza così com'è caratterizzata dalla seconda Definizione:  $x$  esiste necessariamente se e solo se la sua essenza esiste necessariamente, ossia se e solo se in tutti i mondi possibili esistono degli individui che godono della proprietà essenziale di  $x$  (Definizione 3).

Le Definizioni 2 e 3 sono molto importanti perché, grazie a esse, Gödel si sforza di superare la critica di Kant all'argomento ontologico specificata nel precedente paragrafo, secondo la quale l'esistenza non sarebbe una proprietà o una perfezione perché indefinibile. Invece, nella dimostrazione di Gödel, l'esistenza necessaria risulta una proprietà rigorosamente definita in termini logici, e più in particolare in termini di essenza. Come si è detto, una cosa esiste necessariamente se e solo se la sua essenza trova un'esemplificazione in tutti i mondi possibili<sup>33</sup>.

Gödel precisa anche che l'esistenza necessaria è una proprietà positiva (Assioma 4). La validità di questo Assioma è facilmente intuibile. Infatti, l'esistenza necessaria non è un modo di esistere limitato ad *alcuni* mondi possibili, ma è un'esistenza estesa a *tutti* i mondi possibili. Proprio per questo risulta un attributo senza vincolo di limite e cioè, appunto, una proprietà positiva.

Dunque, essendo l'esistenza necessaria una proprietà positiva, e poiché Dio gode di tutte le proprietà positive (per la Definizione 1), allora, l'essenza di Dio implica l'esistenza necessaria, come asserisce il Teorema 2: «Se qualcosa è Dio, allora Dio esiste necessariamente».

<sup>32</sup> K. Gödel, *op. cit.*, p. 61.

<sup>33</sup> D'altra parte, anche Norman Malcolm, nel suo celebre articolo *Anselm's Ontological Arguments* del 1960 (in cui analizza il terzo capitolo del *Proslogion* di Anselmo), ritiene che l'esistenza necessaria, a differenza della semplice esistenza, sia un predicato reale. Malcolm fa notare che Anselmo d'Aosta, dopo aver dimostrato nel capitolo II del *Proslogion* che Dio esiste veramente, nel capitolo III prova che Dio possiede l'"esistenza necessaria" e non la semplice esistenza di fatto o contingente, come accade per le creature (le quali esistono ma potrebbero anche non esistere). Secondo Malcolm, mentre l'argomento contenuto nel capitolo II non è valido, perché – come ha dimostrato Kant – presuppone erroneamente che l'esistenza sia una perfezione, cioè un predicato reale, l'argomento del terzo capitolo è invece valido, perché l'esistenza necessaria è un vero predicato (cfr. N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, «Philosophical Review», 69 (1960), pp. 41-62). Un approccio modale all'argomento ontologico di Anselmo è reperibile anche in C. Hartshorne, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, Open Court Press, Lasalle, Illinois 1962, e A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974.

Tuttavia, dal presupposto che la definizione di Dio contenga l'esistenza necessaria non possiamo ancora dedurre che Dio esiste necessariamente, perché Gödel tiene conto dell'obiezione che – come abbiamo visto – Leibniz ha mosso all'argomento ontologico cartesiano<sup>34</sup>. Solo se il concetto di Dio è possibile, possiamo dedurre da esso l'esistenza necessaria di Dio. Altrimenti, qualora l'idea di Dio fosse incoerente, la prova non avrebbe valore, giacché non si possono dedurre conclusioni significative da una definizione contraddittoria.

Gödel scarta questa eventualità a proposito del concetto di Dio. Infatti, Dio – per la definizione 1 – è il sistema di tutte le proprietà positive e quindi, per il già citato Assioma 1, secondo il quale la congiunzione di due o più proprietà positive è ancora una proprietà positiva, è esso stesso una proprietà positiva. D'altra parte, anche Leibniz afferma che Dio non è nient'altro che il "puro positivo"<sup>35</sup>.

Ora, secondo Gödel, è impossibile che una proprietà positiva sia contraddittoria. Per argomentare questa tesi, Gödel segue due strategie. Nei *Testi collegati alla prova ontologica* il grande logico moravo accetta implicitamente l'idea di Leibniz secondo cui un'incoerenza formale può nascere in una proprietà solo se nella sua costruzione viene coinvolta la negazione. E questo sembra da escludere sia nel caso delle proprietà positive elementari (che esprimono un valore senza alcuna privazione o negazione come le proprietà semplici di Leibniz), sia nel caso delle combinazioni di proprietà positive, dato che Gödel propone nei taccuini il seguente Teorema: «le proprietà positive sono esattamente quelle che possono venir prodotte a partire da quelle elementari mediante l'applicazione delle operazioni  $\wedge$ ,  $\vee$ ,  $\rightarrow$ »<sup>36</sup>. In questo Teorema Gödel ammette che le proprietà positive complesse siano costruite, oltre che mediante la congiunzione  $\wedge$  ("e"), anche tramite la disgiunzione inclusiva  $\vee$  ("o", nel significato di "vel" e non di "aut") e l'implicazione  $\rightarrow$  (se... allora), ma non per mezzo del connettivo della negazione  $\neg$  (non). Non coinvolgendo la negazione, le proprietà positive risultano dunque non contraddittorie.

R.M. Adams fa però notare che le posizioni di Gödel circa questo punto non sono univoche<sup>37</sup>. Infatti, a differenza di quanto afferma nei taccuini, in una nota a conclusione della prova del 1970<sup>38</sup>, Gödel esprime una concezione meno restrittiva del concetto di puramente positivo, ammettendo la possibilità

<sup>34</sup> R.M. Adams nella sua *Nota introduttiva* a K. Gödel, *op. cit.*, a pp. 25-26, ricorda che lo studio di Leibniz fu uno dei principali interessi intellettuali di Gödel negli anni Trenta, e soprattutto nel periodo 1943-46.

<sup>35</sup> G.W. Leibniz, *Textes inédits*, a cura di G. Grua, *Il voll.*, Presses Universitaires de France, Paris 1948, 1, p. 325.

<sup>36</sup> K. Gödel, *op. cit.*, pp. 72-73.

<sup>37</sup> M.R. Adams, *Nota introduttiva* a K. Gödel, *op. cit.*, pp. 45-48.

<sup>38</sup> Cfr. K. Gödel, *op. cit.*, p. 63: «La forma normale disgiuntiva [di una proprietà puramente positiva] in termini di proprietà elementari contiene un elemento non negato».

di costruire proprietà positive complesse con la disgiunzione (inclusiva) e anche con la negazione, purché ogni proprietà positiva abbia all'interno della sua forma normale disgiuntiva almeno un disgiunto che non coinvolga nella sua costruzione alcuna negazione. Anche in tal caso, infatti, nelle proprietà positive complesse non può insorgere un'incoerenza formale, sebbene la negazione sia coinvolta nella costruzione di altri disgiunti.

Comunque si interpreti il concetto di "positivo", sia nel significato leibniziano, sia in quello meno restrittivo proposto da Gödel nel 1970, resta il fatto che le proprietà positive, per come sono costruite, non implicano contraddizioni. Nella versione formalizzata della prova, Gödel esprime la non contraddittorietà delle proprietà positive con l'Assioma 5, secondo il quale «proprietà positive implicano solo proprietà positive» (cioè non implicano negazioni di proprietà positive), che a sua volta implica: « $x = x$  è positivo e  $x \neq x$  è negativo»<sup>39</sup>.

Proprio per questa ragione, il sistema  $S$  delle proprietà positive (= Dio), essendo una proprietà positiva, risulta "compatibile", cioè, appunto, non contraddittorio. Infatti – asserisce Gödel – «Se un sistema  $S$  di proprietà positive fosse incompatibile, ciò significherebbe che la proprietà somma  $s$  (che è positiva) sarebbe  $x \neq x$ »<sup>40</sup>.

Di conseguenza, poiché «se è possibile che Dio esista, allora Dio esiste necessariamente» (implicazione che Gödel ricava dal Teorema 2<sup>41</sup>), ed è possibile che Dio esista (per quanto detto sopra), in virtù della regola logica del *Modus Ponens*<sup>42</sup> Dio esiste necessariamente. Come volevasi dimostrare.

Potremmo chiederci se, riproposta in questi termini, la prova ontologica convinca davvero. Al riguardo, i pareri dei commentatori non sono unanimi. Secondo Jordan Howard Sobel<sup>43</sup>, l'argomentazione di Gödel porterebbe al cosiddetto "collasso delle modalità", ossia alla tesi inaccettabile che non esistono

<sup>39</sup> K. Gödel, *op. cit.*, p. 62.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*. Gödel deduce dal Teorema 2 («Se qualcosa è Dio, allora Dio esiste necessariamente»), il condizionale: (i) «Se Dio esiste, allora Dio esiste necessariamente», ottenuto introducendo il quantificatore "esiste" nell'antecedente. In virtù della cosiddetta "regola di necessitazione", valida nei sistemi logici modali (in base alla quale «se  $A$  è un teorema, allora è necessario  $A$  è un teorema»), ne consegue che: (ii) «È necessario che se Dio esiste, allora Dio esista necessariamente». Poiché in ogni sistema di logica modale è ammesso l'assioma «Se è necessario che  $A$  impichi  $B$ , allora è possibile  $A$  implica è possibile  $B$ », possiamo ricavare da (ii) il passaggio: (iii) «Se è possibile che Dio esista, allora è possibile che Dio esista necessariamente». Da ciò deriva la nuova implicazione: (iv) «Se è possibile che Dio esista, allora Dio esiste necessariamente». Quest'ultima conclusione è consentita grazie a un assioma del sistema modale più potente,  $S_5$ , secondo cui: «Se è possibile che sia necessario  $A$ , allora è necessario  $A$ ».

<sup>42</sup> Il *Modus ponens* asserisce che da  $A \rightarrow B$  e da  $A$ , si può dedurre  $B$ .

<sup>43</sup> J.H. Sobel, *Gödel's ontological proof*, in J.J. Thomson (a cura di), *On being and saying: essays for Richard Cartwright*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1987, pp. 241-61.

verità contingenti e che tutte le verità risultano necessarie. Tuttavia, C. Anthony Anderson ha dimostrato che è possibile indebolire alcune delle assunzioni proposte da Gödel (in particolare l'Assioma 2), per ottenere la dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio, garantendo nel contempo l'esistenza di verità contingenti<sup>44</sup>.

Non mi pare inoltre condivisibile una delle critiche mosse a Gödel da P. Odifreddi, secondo il quale la prova ontologica nella versione gödeliana attesterebbe l'esistenza di una divinità immanente e non trascendente il mondo, com'è, invece, il Dio cristiano. Odifreddi afferma: «Dio è definito come un essere con certe proprietà, ma le proprietà sono godute dagli oggetti del mondo. Dunque, *Dio è un'entità che fa parte del mondo*, un essere immanente e non trascendente»<sup>45</sup>. Sennonché le "proprietà positive" di Dio sono – per esplicita ammissione di Gödel (cfr. *op. cit.*, pp. 62-63 e 70-71) – proprietà etiche ed estetiche concepite senza alcun vincolo di limite, delle quali non godono certo le creature di questo mondo, a causa delle loro evidenti limitazioni. Pertanto, il Dio della prova ontologica di Gödel sembra identificarsi con la divinità trascendente, pensata come somma di tutte le perfezioni. D'altra parte, se la prova attestasse l'esistenza di una divinità immanente, Gödel entrerebbe in contraddizione con se stesso, dato che egli ha dichiarato (come si è già detto sopra) di aderire a un credo teista e non panteista.

Al di là delle critiche – fondate o meno – il lavoro di Gödel ha comunque l'innegabile merito di aver chiarito tutti i presupposti formali della prova, e di aver rilanciato il dibattito sulla sua struttura logica non solo tra i filosofi e i teologi, ma anche fra i matematici. C.G. Small, nella conclusione delle sue *Reflections on Gödel's Ontological Argument*, asserisce che l'argomento ontologico di Gödel «non è un'aberrazione, ma una parte essenziale di uno dei più notevoli pensatori dei nostri tempi»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> C. Anthony Anderson, *Some emendations of Gödel's ontological proof*, in «Faith and philosophy», 7 (1990), pp. 291-303.

<sup>45</sup> P. Odifreddi, *Una dimostrazione divina*, in K. Gödel, *op. cit.*, p. 93.

<sup>46</sup> C.G. Small, *Reflections on Gödel's Ontological Argument*, reperibile sul Web in: <http://sas.uwaterloo.ca/~cgsmall/Godel.final.revision.PDF>.



# DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

CARLO LAZZERINI: IL QUESITO DELLA LIBERTÀ

di *Luisa Bertolini*

## **Abstract**

The theme of liberty is a significant hallmark of Carlo Lazzerini's philosophical and cultural output. The article touches upon the stages of his intellectual life: from the anti-fascist commitment in the university years to his imprisonment as an Italian military inmate in Poland and Germany. It then goes on to analyse his philosophical works, which are linked to his philosophy lectures and his interest in logic (he translated Gottlob Frege, among others).

**Keywords:** Logic, Liberty, IMI, Teaching Philosophy

Carlo Lazzerini (Livorno 1920 - Bolzano 2010), è stato professore di storia e filosofia del Liceo Classico "Carducci" dal 1958 al 1990, insegnante dal 1945 e collaboratore della sezione didattica della SFI per lunghi anni.

## *Gli studi, i maestri e la tesi*

«Ho bisogno di una critica logica, dura, ossuta, una critica che schematizzi e divida, che incida e classifichi»<sup>1</sup>: Carlo Lazzerini annota questa frase in un quaderno datato 1943. È in guerra, arruolato in marina, ufficio Cifra, addetto alla decifrazione dei messaggi del nemico, di stanza a Prevesa, nel golfo d'Arta, nell'Epiro. Chi ha lavorato con lui, nella scuola o nella Società filosofica, lo riconoscerà certamente in questa frase decisa, in questo taglio netto della ricerca: Lazzerini era riservato, spesso rinchiuso nei suoi pensieri, qualche volta persino scostante.

Sarebbero bastate le traduzioni e gli scritti a suggerire l'idea di questo ricordo, per l'importanza del suo contributo intellettuale, basato sulla precisione filologica e sul rigore elegante dell'argomentazione. Le carte, le poesie, i rac-

<sup>1</sup> *Quaderno A*, p. 23.

conti, le trame teatrali, i quadri, tutto il materiale che la figlia Anna ha messo a disposizione del Liceo Classico “Carducci” di Bolzano, hanno mostrato molti motivi in più: una storia molto più complessa e sofferta che fa intravedere la scelta etica dietro l'apparente freddezza della logica, l'ostinata ricerca - su piani diversi - attorno al quesito della libertà.

Già alla fine degli anni Trenta, a Livorno e a Pisa, dove frequenta la facoltà di Lettere e filosofia, Lazzerini è un giovane antifascista e di sinistra. Sul tema della libertà vuole laurearsi; chiede la tesi a Guido Calogero che gli propone di analizzare il concetto di libertà nel pensiero di Piero Martinetti. Calogero insegnava allora Storia della filosofia all'Università di Pisa e alla Normale, dove era anche impegnato nell'attività politica di opposizione al fascismo. Maestro di pensiero e teorico della libertà, ne *Il Mondo morale* - un libro che Lazzerini possedeva e aveva annotato nel 1941 - aveva definito la moralità come «posizione dell'esistenza altrui»<sup>2</sup>, come infinita apertura al maggior numero di uomini, intesi kantianamente non come mezzi, ma come fini. Questa prospettiva portava alla definizione della libertà su un piano concreto ed empirico, lasciava da parte i presupposti metafisici e trascendentali di una libertà assoluta e necessaria, astratto presupposto dell'agire morale.

Sul piano dell'etica metafisica - così proseguiva l'argomentazione di Calogero - l'uomo risulta necessariamente libero, perché se la volontà non fosse libera non sarebbe neanche volontà, ma meccanismo, e non avrebbe senso discorrere di valori e obbligazioni morali. Questa libertà quindi è infinita, non può essere limitata, addirittura può coincidere con la necessità in quanto non ha altra legge che sé stessa. Ma non è questa la libertà di cui egli vuole parlare, perché di essa non si può, a ben vedere, dire nulla. Anzi ci si può confondere, considerare libertà la repressione della libertà in quanto aumento della libertà del repressore; «il che è forse un motivo (accanto all'idea dell'onnipresente libertà metafisica) del fatto che alcuni filosofi - e qui ha evidentemente di mira Croce - hanno potuto proclamare, tranquillizzati, che tutta la storia è storia della libertà»<sup>3</sup>.

Calogero vuole parlare di quell'altra libertà che, più concreta, può essere aumentata o diminuita, per la quale ci si deve impegnare per ottenerla e per difenderla. La frase di prima diventa allora: «la morale non è che la volizione delle altrui libertà»<sup>4</sup>, è rinuncia alla propria libertà per donarla ad un altro, non per abnegazione, ma perché l'altro la possa donare ad un altro ancora in un processo di infinito allargamento. Allora la libertà si coniuga con la giustizia. “Giustizia e libertà” è infatti la proposta politica del suo liberalsocialismo. Ma

<sup>2</sup> G. Calogero, *Il mondo morale*, Sansoni, Firenze 1939, p. 39. La frase è sottolineata da Lazzerini.

<sup>3</sup> Ivi, p. 70. Il giudizio di Croce sul liberalsocialismo fu molto critico: lo aveva definito un «ircocervo».

<sup>4</sup> Ivi, p. 64.

questa scelta è anche all'origine del suo allontanamento dall'università nel 1942 e della condanna al confino a Scanno.

Verso la fine del 1941 Lazzerini viene arruolato in marina, si porta appresso il grosso volume di Martinetti e prosegue gli studi, ma l'anno dopo deve cambiare relatore: è Cesare Luporini che gli propone prudentemente di continuare lo studio del pensiero di Martinetti, ma di farne un'esposizione generale. Ma anche Luporini, seguace a quel tempo di Calogero, viene allontanato; risulta relatore ufficiale, ma - a quanto dice lo stesso Lazzerini in un'intervista rilasciata al collega Giorgio Delle Donne nel 2004<sup>5</sup> - la tesi è affidata ad Armando Carlini, noto per le provocazioni che portarono alla sospensione del VI Congresso di filosofia del 1926<sup>6</sup> e per il suo libro *Filosofia e religione nel pensiero Mussoliniano* del 1934.

La scelta di studiare il concetto di libertà in Martinetti era certo una presa di posizione coraggiosa: non soltanto per il concetto di libertà, ma anche perché la figura di Martinetti rappresentava una ferma opposizione morale e politica al fascismo. Nel 1931 il filosofo canavesano aveva rifiutato di prestare giuramento con la nuova formula che comprendeva un'esplicita devozione verso il regime fascista e, messo a riposo forzato, si era ritirato nella sua casa di Spineto nel Canavese e aveva affisso alla porta la scritta "agricoltore". Dal punto di vista teorico Martinetti proponeva un idealismo che tende alla trascendenza, ma in cui il trascendente viene posto al di là di ogni possibile definizione e la sua descrizione viene di continuo rimandata, un principio assoluto di libertà e solitudine che si contrappone alla radicale infelicità dell'esistenza terrena, al «pianto eterno delle cose».

Lazzerini sembra avvicinarsi dubbioso al pensiero mistico di Martinetti. Nella tesi coglie subito l'importanza del riferimento alla sapienza indiana del sistema Sankhya (Samkhya, secondo l'ortografia che oggi si preferisce) che rimane sullo sfondo di tutta la sua filosofia.

Procede poi nell'analisi della parte teoretica del suo pensiero, esposta nell'*Introduzione alla metafisica*, in cui descrive il processo conoscitivo come aspirazione a un'unità inerente ai fatti e alle cose – dove l'apriori non precede il processo, ma ne costituisce la nervatura<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> G. Delle Donne (a cura di), *Video-intervista a Carlo Lazzerini*, Biblioteca provinciale "Claudia Augusta", Bolzano 2004.

<sup>6</sup> Il convegno era presieduto da Martinetti che aveva invitato il Bonaiuti, scomunicato dal Sant'Uffizio e inviso a padre Gemelli, cfr. E.I. Rambaldi, *Eventi della facoltà di lettere di Milano negli anni del trapasso dall'Accademia all'Università*, in G. Barbarisi-E. Decleva-S. Morgana (a cura di), *Milano e l'Accademia scientifico-letteraria*, tomo I, «Quaderni di Acme», 47 (2001), pp. 223 ss.

<sup>7</sup> Cit. in A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 35.

<sup>8</sup> In questo contesto considera interessante l'osservazione martinettiana che distingue fe-

Ma l'unità che si realizza in questo modo viene rimandata al presentimento di un'unità superiore, di una realtà mistica. Su questo Lazzerini rimane distante e cita addirittura la stroncatura da parte di Gentile che, in un articolo su «La Critica» del 1905, aveva rimproverato Martinetti, in modo assai volgare, di aver ridotto la coscienza a un'espressione naturalistica, coscienza volgare che ha bisogno di guardare e di vedere e aveva aggiunto: «O perché rompere il capo con la filosofia a chi ha da fare un altro mestiere?». Lazzerini afferma sì che il rimprovero è ingiusto, lascia però intendere di condividere la critica di psicologismo.

Così anche se riconosce «un tal senso di onestà di amore per la carità e per la giustizia» all'altro libro di Martinetti, il *Breviario spirituale*, richiama l'impostazione di Croce che nella *Filosofia pratica* aveva sottolineato l'esigenza di porsi i problemi morali in relazione al contesto storico.

Anche nell'analisi del saggio su *La libertà* Lazzerini espone con precisione il pensiero del filosofo che – a differenza di Calogero – mantiene un approccio metafisico al tema della libertà. Distingue la concatenazione delle cause naturali e la superiore libertà e descrive la libertà come sintesi di spontaneità e necessità, come presente nell'atto, determinato e necessario per un verso, ma non metafisicamente predeterminato. Di nuovo Lazzerini rimanda a Croce e a Gentile ed elenca gli elementi di somiglianza tra la teoria di Martinetti e le teorie dell'idealismo contemporaneo, coincidenza di soluzioni che si riassumono nella presunta svalutazione di una morale autonoma. Si ha però l'impressione che Lazzerini non possa esporre esplicitamente la sua interpretazione: su queste pagine della tesi ci sono numerose annotazioni successive, a matita e a penna; in una, a p. 48, scrive che la soluzione di Martinetti è originale. La conclusione del lavoro poi ribadisce la genialità della lettura martinettiana di Kant, la conciliabilità con il criticismo, il permanere dell'istanza critica.

La tesi venne presentata in segreteria il 22 marzo 1943 e viene discussa il 4 giugno. Il giudizio è scritto da Luporini, ma la firma principale è di Carlini. Altro correlatore risulta Luigi Scaravelli.

### *La guerra, la deportazione e la prigionia*

L'8 settembre del 1943 per i soldati italiani, nelle isole della Grecia, in Sardegna, in Africa, in tutti i luoghi della guerra, è la disfatta. Alle 19.45 il maresciallo Badoglio, capo del governo, annuncia alla radio l'armistizio con gli angloamericani. Il proclama termina con le parole: le forze italiane «reagiranno ad eventuali attacchi di qualsiasi altra provenienza». Una indicazione ambigua che disorienta tutti i soldati, anche i comandi militari. Prive di ordini precisi, le

nomenologicamente l'obiettivo dallo spaziale, affermando che le rappresentazioni spaziali sono davvero là dove appaiono.

truppe italiane si trovano di fronte a un problema morale: combattere contro i tedeschi, alleati fino alla sera prima, o sparare agli angloamericani in omaggio alla nuova lealtà militare. Le soluzioni - si sa - sono state molto diverse. Lazzerini lo racconta nella video-intervista: sottoporre a processo il comandante che vuole rimanere con i tedeschi e progetta un muretto a secco contro i nuovi alleati oppure partire per Brindisi e rischiare il bombardamento tedesco.

Incredibilmente i soldati italiani di Prevesa si fidano dei nazisti: due giovani soldati tedeschi li prendono (i tedeschi avevano già previsto il “piano Alarico” nel caso di tradimento dell'Italia) e, con la promessa del ritorno a casa li portano su un treno che si dirige al Nord. All'inizio - come raccontano tutti i deportati italiani che hanno ricostruito quel momento<sup>9</sup> e come racconta lo stesso Lazzerini nell'intervista - la tradotta è aperta, i soldati credono di essere liberi. Il treno passa dalla Bulgaria, arriva vicino alla Turchia e prosegue senza tentativi di fuga. Arrivati in Austria, il treno viene chiuso, gli ufficiali disarmati e incomincia la deportazione. Lazzerini scrive un racconto sulla viltà degli ufficiali.

Non è facile capire in quali campi sia stato Carlo Lazzerini. Alcuni sono certi: i nomi sono scritti a matita vicino al titolo delle poesie, bellissime, che Carlo scrive nel quaderno destinato agli esercizi di grammatica tedesca; altri sono nei ricordi della figlia Anna che legge assieme al padre il libro di Guareschi e quello di Viali e nei colloqui con l'amico medico e psichiatra Enzo Conciatore che lo rimprovera di eccessivo rigore nella critica verso il Guareschi, schierato nel 1948 per la Democrazia cristiana. I campi sono allora: Deblin in Polonia, Sandpostel e Fullen, il campo della morte, vicino al confine con l'Olanda. Dai colloqui risultano sicuri anche Czestochowa, in Polonia, e Wietzendorf, nella Germania del Nord. Il tema della libertà si è trasformato, non rimane che un ricordo: «ad un certo punto cominciarono a credere che quella fosse la vita normale, la vita che un dio adirato aveva destinato agli uomini, e che l'eccezione fossero quei giorni lontani che si intravedevano nel tempo favoloso al di là dei reticolati»<sup>10</sup>.

L'esperienza è terribile: la fame, la morte, i trasferimenti. «Dalla morte degli altri - scrive a un certo punto - non c'è da imparare niente». Si vive con la morte, lo testimonia il terribile episodio del Natale 1945, che racconta del silenzio, quando vengono portati via i morti, della musica che riprende subito dopo, più volte. Carlo Lazzerini scrive, ma non ne parla con nessuno. I racconti rimangono, quasi tutti, nei suoi quaderni. Un solo racconto viene riscritto a macchina nella forma di canovaccio radiofonico, dal titolo *L'inverosimile possibilità*, narra di un impossibile ritorno a casa nel delirio della febbre.

La febbre, la malattia e il delirio avevano colpito anche Carlo che era stato

<sup>9</sup> Cfr. V. Viali, *Ho scelto la prigionia. La resistenza dei soldati italiani deportati. 1943-1945*, Prefazione di Sandro Pertini, con scritti di Giovanni Leone, Raffaele Cadorna e Ferruccio Parri, Arnaldo Forni editore, Sala Bolognese 1975.

<sup>10</sup> *Quaderno 4*, p. 1

ricoverato in un ospedale, un luogo che egli ricorda come un momento di rinascita e di ripresa delle forze, ma il periodo si chiude con un nuovo inganno: la promessa di riportarlo a casa; invece: il cartellino giallo della malattia, la tubercolosi, e lo spostamento a Fullen, il campo della morte, pochi chilometri a ovest di Meppen, vicino al confine con l'Olanda, dove i nazisti lasciavano morire i malati, semplicemente non dando loro cibo, senza sprecare nemmeno una pallottola.

La libertà arrivò invece d'improvviso: il 5 aprile del 1945 alcuni soldati canadesi entrano nel campo di Fullen<sup>11</sup>. Passa naturalmente ancora del tempo, ma il 21 settembre Carlo Lazzerini riesce a partire da Bad Rehburg - Loccum, giunge a Merano il 24 settembre, ammalato di tubercolosi e 32 chili di peso; viene ricoverato in un ospedale della Croce Rossa, allestito nell'albergo Duca d'Aosta a Tirolo, con la previsione di un mese di vita. Si riprende invece completamente, legge, rivede la fidanzata, progetta il futuro, decide di rimanere in Alto Adige e di insegnare in questa regione.

### *L'insegnamento e la filosofia*

Rileggendo gli scritti pubblicati, le prefazioni e le note ai testi tradotti, si sente subito la voce dell'insegnante, l'impostazione di un insegnamento che vuole mantenere un alto livello di rigore e di precisione filologica, che pretende di penetrare nel nucleo della ricerca dell'autore proposto: la disamina delle costruzioni più ardite e dei sistemi apparentemente più astratti scioglie i passaggi più ardui.

Lazzerini legge volentieri Socrate e Kant, quasi a riprendere il filo dei temi della libertà e della moralità, affrontati nella tesi, filtrati ora dall'esperienza della guerra e della prigionia. I racconti rimangono incompleti. Non riesce a scriverne, a parlarne, forse semplicemente non si può né scriverne né parlarne, eppure proprio quell'esperienza dà un'impronta a tutto quello che viene detto.

Lazzerini parte infatti dalla domanda morale e per il Liceo classico di Bresanone compone una dispensa su Socrate, nella quale l'essenza del socratismo, ricostruita dalle tre figurazioni di Senofonte, di Platone e di Aristotele - non tanto il Socrate storico (le tre figure come i tre anelli della favola di Lessing, che sono in fondo tutti e tre autentici nello scopo di promuovere nei tre figli la virtù) - viene individuata nella ricerca dell'ideale di vita, che eviti il lasciarsi vivere. Socrate allora viene presentato come il filosofo che rimane insoddisfatto della critica illuministica ai valori e alle istituzioni antiche, perché coglie l'incapacità di tale critica al rinnovamento radicale e morale e non intende certo riproporre un semplice ritorno alla religione tradizionale. Questa delusione assume in al-

<sup>11</sup> V. Vialli, *Ho scelto la prigionia*, cit., pp. 317-321: racconto di un soldato IMI.

cune pagine una coloritura autobiografica; egli suppone in Socrate un originario illuminismo che verrà dialetticamente negato, per la sua visione unilaterale e in nome di un più profondo umanismo:

«La primitiva fiducia nelle riforme, nei programmi istintivi ed individuali e nelle possibilità della nuova cultura veniva a poco a poco delusa dall'esperienza che gli avvenimenti quotidiani fornivano a una coscienza vigile: i riformatori, i rivoluzionari, i novatori, erano il più delle volte degli ambiziosi che miravano ad un successo personale per la soddisfazione di un bisogno istintivo irriflesso; le nuove istituzioni non reggevano a un confronto con la pratica e per quanto mutate e perfezionate crollavano come delle insufficienti sovrastrutture; ogni innovazione si esauriva come una inutile convulsione della società che lasciava insoddisfatta quell'esigenza di fondazione su saldi principii che l'aveva promossa. L'ambizione illuministica di salvare l'ideale umano e di soddisfarlo con l'instaurazione di nuovi istituti politici e sociali, non riusciva mai ad annullare quel senso di insoddisfazione che primieramente l'aveva fatta nascere.» Le nuove istituzioni non riescono a far presa, non raggiungono lo scopo: il miglioramento dell'uomo. I novatori «non avevano l'ardire di affrontare la questione alle sue radici e lavoravano in superficie fidando in una modificazione degli ordinamenti civili, che portasse automaticamente e senza alcun sforzo per loro a quel rinnovamento del costume e senso della vita, che tutti auspicavano»<sup>12</sup>.

A questo periodo risalgono anche le prime pubblicazioni. Lazzerini continua la sua riflessione sul problema morale, traduce e commenta la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica* di Kant, pubblicate nella collana dei «Classici della filosofia e della pedagogia» dell'editore Carlo Signorelli, rispettivamente nel 1957 e nel 1959.

Interessante anche la scelta di lasciare al lettore l'approccio diretto al testo senza interrompere con lunghe note a piè di pagina (le poche che ci sono si limitano al chiarimento lessicale). La spiegazione è contenuta nelle prefazioni, nelle introduzioni ai capitoli, nelle postfazioni.

Lazzerini ha la capacità di leggere Kant dipanando la complessa architettura delle sue opere, spesso costruita per esigenze sistematiche e per complicati parallelismi con altre opere, mostrando che anche negli aspetti più formali è sempre presente il problema concreto della vita morale. Quindi anche quando il discorso si complica per l'affollarsi dei temi e per pedanterie formali, il curatore ci dice che «è necessario seguire Kant per le sue strade»<sup>13</sup>, senza ridurre il problema della libertà e della morale a questione psicologica o empirica.

Prende avvio dalla *Fondazione* ed è un'utile scelta didattica. La *Fondazione*

<sup>12</sup> Dispensa *Commento all'esperienza di Socrate*, s.d., ma indica il luogo: Liceo Classico di Bressanone, pp. 144-145.

<sup>13</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi, introduzione*, traduzione e note di Carlo Lazzerini, Carlo Signorelli editore, Milano 1957, p. 57.

si pone a lato della *Critica*, procede con un metodo analitico, seguendo una via più semplice e più immediatamente persuasiva, quella che parte dalla coscienza dell'esistenza di una legge morale in noi per ricercarne il principio.

Anche la traduzione della *Critica della ragion pratica* per le scuole sorprende per la scelta di riportare l'opera per intero. Anche in questo caso, quando la lettura diventa più lunga e difficile, Lazzerini sottolinea che dietro agli schemi precostituiti della logica formale e della matematica applicata alla morale, rimane in Kant un fondamentale riferimento al *Faktum* della coscienza comune, al fondamento della morale nell'auto-accertamento della ragione. Da questo punto di vista Lazzerini difende Kant dall'accusa hegeliana di individualismo etico e dimostra che l'individuo, preso a modello da Kant, non è un'entità astratta, ma ha significato trascendentale, «onde la coscienza del singolo è rapporto umano, viva presenza del "me" del "tu" e degli "altri"», «ha in sé i motivi della socialità concreta»<sup>14</sup>.

La ragion pratica accerta quindi - e lo fanno tutti gli uomini - sé stessa. Anche il sentimento (il sentimento del rispetto) non è negato, come scrivono di solito i manuali: esso certo non è causa della legge, ma l'effetto di questa sul singolo uomo. Kant vuole, al pari di Socrate, rendere gli uomini attenti alla legge che già è in loro, è mosso da un intento protreptico, esortativo, che vuole risvegliare la coscienza.

La "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel è un altro testo impegnativo che Lazzerini traduce, sempre per i tipi della Signorelli, nel 1961, un testo che, come suggerisce Schopenhauer, e Lazzerini ripete, bisogna leggere due volte. Anche in questo caso la mediazione didattica non svilisce il pensiero dell'autore e viene esclusa la possibilità di ridurre la dialettica hegeliana a chiave triadica che apre tutte le porte.

La "Prefazione" - scrive Lazzerini - non è un testo romantico, propone un sapere scientifico, come suggerisce il titolo provvisorio di Hegel e riproposto come titolo della traduzione: *La conoscenza scientifica*. Di Hegel viene dunque messa in rilievo la tendenza al realismo e all'antidogmatismo: la capacità di calarsi nell'esperienza, di giustificarla, senza fermarsi a nessun punto di vista privilegiato, la concezione "liberale" della realtà, intesa come accettazione del negativo e dell'opposto<sup>15</sup>.

Certo Lazzerini sa che Hegel non si mantiene sempre fedele a questa istanza, che soggiace allo spirito manicheo che scinde la realtà, che è sordo alla natura, che rischia di dissolvere e annullare il mondo sensibile riducendolo «a una colorata apparenza, la cui essenza è il niente»; sa che il metodo dialettico spesso

<sup>14</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica, introduzione*, traduzione e note di Carlo Lazzerini, Carlo Signorelli editore, Milano 1959, p. 13.

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *La conoscenza scientifica: introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, introduzione, traduzione e note di Carlo Lazzerini, Carlo Signorelli editore, Milano 1961, p. 23.

si riduce a strumento estrinseco che serve a «cementare le parti di una grandiosa costruzione barocca»<sup>16</sup>. Lazzerini però vuole penetrare nell'essenza stessa del procedere dialettico e ci propone un confronto tra logica formale e dialettica che sembra recuperare la dimensione speculativa del pensiero filosofico<sup>17</sup>.

Non è quindi solo per ragioni didattiche che l'interesse di Lazzerini si rivolge ora a Platone, del quale propone due traduzioni dal greco: l'*Ippia minore* nel 1962 e il *Trasimaco* (cioè il I libro della *Repubblica*) nel 1966, questa volta per la collana «Pensatori antichi e moderni» delle edizioni La Nuova Italia, rivolte principalmente alla scuola e all'università.

In Platone però Lazzerini non sottolinea questo aspetto metafisico: nel I libro della *Repubblica* (al di là del problema della raffigurazione del Socrate storico) - nota - Socrate non si presenta come il maestro che possiede una verità e la impartisce agli allievi, ma come un ricercatore che si pone su un piano di parità. L'ignoranza non è espediente pedagogico, ma reale coscienza che il sapere umano è aporetico, e l'ironia si esplica nell'analisi delle parole dell'interlocutore, non nella ricerca su che cos'è la giustizia, ma su che cosa gli uomini intendono per giustizia «in un'indagine ripetuta, rinnovata caso per caso e non mai esaurita»<sup>18</sup>, che Platone in seguito abbandonerà. Non è quindi agli scritti metafisici, sapienziali e costruttori di miti che si rivolge il professore, ma alle opere pre-sistematiche, minori e laterali, come testimonia anche l'interesse per l'*Ippia minore*, dialogo in cui Socrate non parla sul serio, ma vuole solo confondere il suo interlocutore, e che, per questo, a taluni interpreti è sembrato una nota stonata nel complesso della filosofia platonica.

L'ultimo volume pubblicato data 1970: si tratta della traduzione di alcuni saggi di Gottlob Frege con il titolo *Ricerche logiche*, per la casa editrice Calderini di Bologna. La prima parte del libro consiste nell'esposizione sintetica della logica che Frege aveva affidato alla rivista «Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus» (1918-1923); la seconda parte contiene tre studi precedenti, di grande importanza per la storia della logica (la distinzione tra psicologia e logica, la teoria del concetto, la fondazione della teoria dei segni e del significato, la teoria dei valori di verità): *Funzione e concetto*, *Senso e denotazione*, *Concetto e oggetto* (gli ultimi due erano però già stati tradotti nel volume curato da Ludovico Geymonat nel 1965 per Boringhieri). Un libro importante nel panorama della cultura italiana, poco attenta agli sviluppi della logica e dell'epistemologia.

<sup>16</sup> Ivi, p. 24.

<sup>17</sup> Potrebbe sembrare strano il recupero di un elemento così tradizionale come la dialettica accanto al richiamo alla logica formale. Il procedimento del pensare secondo il concetto può essere espresso - secondo Lazzerini - nella distruzione della distinzione tra oggetto e predicato, che non sembra però escludere la loro differenza. L'istanza del pensiero speculativo non verrebbe quindi negata, ma anzi posta come essenziale al pensiero filosofico (cfr. ivi, p. 130).

<sup>18</sup> Platone, *Trasimaco. Il primo libro della Repubblica*, traduzione, introduzione e note di Carlo Lazzerini, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. XIII.

Un libro di logica, chiarito però dalla metafora di Frege dell'aritmetica come albero che si sviluppa contemporaneamente verso l'alto e verso il basso, in un itinerario "all'in giù", verso il profondo, verso cioè i fondamenti filosofici, in un ambito sgradito sia ai matematici che ai filosofi. Non dobbiamo apprezzare soltanto il fatto che la logica non sia presa in considerazione solo nella sua astrattezza, ma ricondotta alle questioni linguistiche e culturali che hanno generato i suoi problemi e i suoi enigmi: è proprio sul piano della logica e della chiarificazione del linguaggio che ritroviamo il carattere di fondo del modo di insegnare di Lazzerini, l'impegno di un docente che non vuole insegnare una morale, ma che si affida alla correttezza dell'argomentare per indicare il rigore della scelta etica.

L'impegno filosofico di Lazzerini continua anche dopo aver lasciato la scuola, negli anni Novanta. Nelle sue carte ci sono ancora gli inviti della sezione della SFI degli anni Novanta (Peter Schaber, Simone Zurbuchen, Enrico Berti, Gianna Gigliotti, Alessandro Dal Lago e molti altri).

#### BIBLIOGRAFIA

- Ansaldo Giovanni (1993), *Diario di prigionia*, Il Mulino, Bologna.
- Calogero Guido (1939), *Il mondo morale*, Sansoni, Firenze.
- Crescimbeni Giuseppe-Lucini Marcello (1965), *Seicentomila italiani nei lager*, Rizzoli, Milano.
- Frege Gottlob (1970), *Ricerche logiche*, traduzione a cura di Carlo Lazzerini, Calderini, Bologna.
- Giorgio Delle Donne (a cura di) (2004), *Video-intervista a Carlo Lazzerini*, Biblioteca provinciale "Claudia Augusta", Bolzano.
- Guareschi Giovannino (2008), *Il Grande Diario. Giovannino cronista del Lager*, a cura di Alberto e Carlotta Guareschi, Rizzoli, Milano.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1961), *La conoscenza scientifica: introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, Introduzione, traduzione e note di Carlo Lazzerini, Carlo Signorelli editore, Milano.
- Kant Immanuel (1957), *Fondazione della metafisica dei costumi*, Introduzione, traduzione e note di Carlo Lazzerini, Carlo Signorelli editore, Milano.
- Kant Immanuel (1959), *Critica della ragion pratica*, Introduzione, traduzione e note di Carlo Lazzerini, Carlo Signorelli editore, Milano.
- Lazzerini Carlo (?), *Commento all'esperienza di Socrate*, Bressanone (dispensa).
- Lazzerini Carlo (1943), *Il pensiero di P. Martinetti* (diss.).
- Piasenti Paride (1975), *Il lungo inverno dei Lager. Dai campi nazisti, trent'anni dopo*, La Nuova Italia, Firenze.
- Platone (1962), *Ippia minore*, traduzione, introduzione e note di Carlo Lazzerini, La Nuova Italia, Firenze.
- Platone (1967), *Trasimaco. Il primo libro della Repubblica*, traduzione, introduzione e note di Carlo Lazzerini, La Nuova Italia, Firenze.
- Rambaldi Enrico I. (2001), *Eventi della facoltà di lettere di Milano negli anni del trapasso dall'Accademia all'Università*, in Gennaro Barbarisi-Enrico Decleva-Silvia Morgana (a cura di), *Milano*

- e *l'Accademia scientifico-letteraria*, tomo I, "Quaderni di Acme", 47.
- Viali Vittorio (1975), *Ho scelto la prigionia. La resistenza dei soldati italiani deportati. 1943 - 1945*, Prefazione di Sandro Pertini, con scritti di Giovanni Leone, Raffaele Cadorna e Ferruccio Parri, Arnaldo Forni editore, Sala Bolognese.
- Vigorelli Amedeo (1998), *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano.

## CONVEGNI E INFORMAZIONI

### *Il ruolo pubblico della filosofia. Un confronto tra Italia, Germania e Svizzera*

Sabato 1 dicembre 2012, Sala conferenze dell'Archivio di stato, Piazzetta Mollino 1,  
Torino

Organizzato dal Centro Studi Filosofico-religiosi "Luigi Pareyson"

Con la collaborazione della Società Filosofica Italiana

Patrocinio: Città di Torino, Provincia di Torino, Regione Piemonte

Con il sostegno della Compagnia di San Paolo

Presidente

Ugo Perone (Humbolt-Universität di Berlino, Direttore della Scuola di Alta Formazione Filosofica)

Interventi

Günter Abel (Technische Universität di Berlino): *Filosofia e sfera pubblica*

Benedetta Bisol, discussant, (Humbolt-Universität di Berlino)

Gerardo Cunico (Università di Genova): *Filosofia come orientamento, critica, comunicazione*

Moira De Iaco (Università di Bari)

Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana): *Citazioni filosofiche e filosofia in prima serata TV: la piccola Svizzera e la grande filosofia*

Fausto Fraisopi, discussant, (Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo)

Enrico Guglielminetti (Università di Torino): *Densità. Sul ruolo pubblico della filosofia oggi.*

Giuseppina Prejanò, discussant, (Università della Calabria)

La sezione Torino-Vercelli della Società Filosofica Italiana ha collaborato alla realizzazione del convegno *Il ruolo pubblico della filosofia. Un confronto tra Italia, Germania e Svizzera*, svoltosi nell'ambito delle attività della Scuola di Alta Formazione Filosofica organizzata dal Centro Studi Filosofico-religiosi "Luigi Pareyson". Come ha ricordato Ugo Perone presentando i lavori, il convegno è stata l'occasione sia per una riflessione sul ruolo pubblico della filosofia in tempi di crisi sia per un confronto fra paesi con tradizioni filosofiche e ruoli culturali significativi e diversi: in primo luogo l'Italia e la Germania che, per antica tradizione, esercitano un ruolo guida, ma anche la Svizzera, ponte tra Italia e Germania oltre che luogo di forti specificità sociali, politiche e culturali. Il discorso sul tema della funzione pubblica della filosofia, presente nella storia fin dalle origini, si deve muovere fra due argini che ne determinano i limiti. Da un lato abbiamo il tramonto dei modelli che pensavano a un universo culturale gerarchico in grado di informare la società, con al culmine la filosofia o la teologia, oppure, nella versione più moderna, del filosofo consigliere privato del principe. Dall'altro lato abbiamo la filosofia che deve confrontarsi con una crisi che, a differenza del modello medico greco, né uccide né guarisce. C'è e basta, e non sappiamo nemmeno bene perché. Filosoficamente, allora, il punto è vedere se la cultura deve accompagnare il declino, procurando

compassionevoli isole di sopravvivenza, o deve azzardare vie d'uscita, e quali.

L'intervento di Günter Abel, *Filosofia e sfera pubblica*, articola il nesso tra filosofia e sfera pubblica, declinato nei rapporti tra filosofia e sfera politica, come segue:

I. Potenzialità e ruolo della filosofia nella sfera pubblica. Dopo i naufragi metafisici la filosofia è a un tempo più seguita dal pubblico e marginalizzata dalle istituzioni.

II. La natura pubblica della filosofia si può sintetizzare in alcune parole chiave, e quindi domande: "comunicazione", "cooperazione", "libertà", "giustizia", "vita", "senso", "ragione", "persona", "morte". Domande e problemi che ognuno può articolare, ma a cui nessuno può rispondere da solo, come se fosse in gioco unicamente una privata organizzazione di se stessi.

III. Il rapporto tra politica e filosofia è interno e non esterno, come emerge considerando temi quali (a) democrazia e filosofia; (b) morale e diritto; (c) responsabilità della filosofia e scienze; (d) azioni e decisioni libere; (e) spiegazione scientifica causale e interpretazione pubblica del senso. Abel distingue fra "ordine del politico" e "ordine della verità", poiché, qualora venissero uniti, si spalancherebbe la porta ai fanatismi dogmatici e ai totalitarismi, così come all'uso della violenza nei confronti di individui, gruppi e posizioni aventi un pensiero diverso.

IV. In conclusione, la filosofia deve recuperare la propria capacità progettuale da un punto di vista provocatorio e programmatico che difende la necessità di intensificare la comunicazione e la cooperazione tra filosofia e sfera pubblica. La cooperazione è possibile solo in virtù di una diversa direzione dello sguardo filosofico e della dimensione del dialogo filosofico: più che il dialogo chiuso in se stesso e rivolto all'indietro con la nostra grande tradizione, la filosofia deve essere diretta in avanti, in direzione della vita che viviamo.

In continuità critica con queste riflessioni, Bisol riprende il programma di Abel per il quale la filosofia deve mirare a essere *anstößig*. *Anstößig* è un'espressione difficile da tradurre in italiano. *Anstossen* significa urtare, dare una spinta, stimolare, incitare. *Anstößig* significa indecente, scandaloso, sconveniente. L'espressione allude a due dimensioni del termine *anstößig*, per cui la filosofia è "sconveniente", ma proprio per questo capace di dare origine a un movimento. Quindi, conclude Bisol, il carattere pubblico della filosofia è il suo carattere utopico e sovversivo, e in un certo senso "indecente".

Il contributo di Gerardo Cunico, *Filosofia come orientamento, critica, comunicazione*, tratta della dissonanza fra la radicalità delle domande filosofiche sui fini e i criteri dell'agire, da un lato, e gli assetti di potere delle istituzioni che governano le società, dall'altro. Tali domande pervengono quasi sempre a mettere in questione le strutture e le pratiche particolaristiche, autoritarie, irrazionali, e quindi svolgono una importante funzione critica, che è sempre benefica, anche se talora fonte di conflitti. I filosofi, pur nei limiti della sempre più ridotta autorità della filosofia, possono continuare a porre le domande fondamentali che riguardano i fini e i criteri dell'agire, e altresì proporre, contribuire e così stimolare la ricerca di orientamenti di fondo circa gli autentici interessi generali e i possibili valori comuni.

Con entrambe quelle sue ricadute, intenzionali o involontarie, la filosofia contribuisce a stimolare una riflessione e una discussione pubblica su questioni di fondo, a far crescere un pubblico non più "minorenne", non più solo succube di suggestioni interessate o di tentazioni repressive, e a far sperare quindi che la società non rimanga un

luogo di rincorsa a sgomitata condita da cialtroneria e ciarlataneria, ma diventi spazio di comunicazione aperta e critica.

Francesca Rigotti, nel suo intervento, *Citazioni filosofiche sui treni e filosofia in prima serata TV: la piccola Svizzera e la grande filosofia*, illustra alcuni ambiti inusuali di esercizio pubblico della filosofia nella Confederazione elvetica: riviste e giornali, scritte sui treni, trasmissioni radio e televisive, toccando prevalentemente le regioni linguistiche germanofona e italo-fona, con accenni a quella francofona, allo scopo di una reciproca contaminazione fra l'ambito popolar-divulgativo e il contesto accademico. In questa ottica Rigotti recupera la modalità narrativa, *mythica*, trascurata dalla preferenza storicamente accordata dalla filosofia occidentale alla dimostrazione logica. Tale modalità, definita da Protagora e Platone come più aggraziata (*chariesteron*), più piacevole e dilettevole, non si riduce a mera divulgazione di un sapere elaborato da altri, in quanto è una forma di esercizio pubblico della filosofia, che trasmette idee proprie o altrui. Del resto, la filosofia ha sempre proposto varie forme espressive, tanto orali quanto scritte: il dialogo, il simposio, l'orazione, la lezione, il seminario, il discorso apologetico, la relazione, la lettera, il trattato, la confessione, la meditazione, la tesi, la guida, il diario, il saggio. Perciò non c'è ragione per escludere la filosofia radiofonica o televisiva o su You Tube o le forme di scrittura collettiva che possono svilupparsi da Internet e di cui si colgono alcuni boccioli già ora. La filosofia pubblica declinata nella forma del mito mette in gioco aspetti (emozioni) cruciali del pensiero e dell'atteggiamento filosofico: il *pathos* che colpisce e sgomenta, il *thauma*, lo stupore, ovvero lo stato di chi rimane «attonito», stordito dal tuono, di chi resta fermo e immobile. La filosofia pubblica, allora, porta l'imprevisto che incrina le aspettative e il corso normale delle cose. Per Rigotti questo significa recuperare il sentimento dello stupore e della meraviglia, come principio originario della filosofia, da "tenere in vita" senza annullarlo nel noto, ma anzi considerandolo una disposizione a porsi aperti e rilassati davanti alle cose. Aperti, rilassati e tuttavia capaci di stare nel domandare filosofico, che, auspica Rigotti, dovrebbe avere come ascoltatori i membri della classe dirigente, immemore di sé e del fardello che porta. Ma anche il pubblico al di fuori delle istituzioni universitarie.

Enrico Guglielminetti ha impostato il proprio intervento, *Densità. Sul ruolo pubblico della filosofia oggi*, sulla contrapposizione fra i modelli etici e politici di Aristotele e Platone: Aristotele filosofo della distribuzione in tempi di prosperità; Platone filosofo dell'arresto, del crampo quale momento iniziale della filosofia.

La seconda metà del '900 è stata, in filosofia politica e morale, l'epoca di Aristotele. La riabilitazione della filosofia pratica, intesa ampiamente, ha forse dovuto la sua capacità attrattiva all'importanza che i fenomeni di distribuzione hanno rivestito dopo il secondo conflitto mondiale. Aristotele è il filosofo della distribuzione, e il welfare state, che si andava costruendo, rappresentava un arretramento della centralità culturale della produzione a favore, appunto, della distribuzione. Nello stesso senso andava l'architettura costituzionale delle democrazie europee, in cui la distribuzione del potere aveva trovato forme convincenti di equilibrio e bilanciamento. Sebbene il secondo dopoguerra sia stato per decenni un'epoca di blocco, innanzitutto a causa della Guerra Fredda, poi di fenomeni a essa più o meno direttamente collegati, come, in Italia, l'impraticabilità di un'alternanza al governo di DC e PCI, è stato la fluidità a occupare la scena della riflessione filosofica.

Con l'inizio del nuovo millennio, le cose sono mutate. L'attentato alle torri gemelle ha posto la nostra epoca sotto l'egida del terrore. La grande crisi economica ha fatto il resto, diffondendo insicurezza, impedendo ai giovani il futuro, appesantendo agli adulti il presente, rendendo difficile la conservazione degli standard precedenti di welfare e servizi. Analogamente a come nel secondo '900 il blocco restava sullo sfondo dell'autocoscienza collettiva, e la fluidità distributiva veniva in primo piano, cosa che segnava le fortune di Aristotele, oggi la fluidità, cifra stessa della globalizzazione, resta sullo sfondo dell'ovvio, e ciò che viene filosoficamente in primo piano è l'immobilità, il blocco. Quanta più fluidità, tanta più immobilità, sembra essere questo l'orizzonte dell'esperienza sociale contemporanea. È proprio la società liquida, in tutte le sue forme, a determinare dialetticamente l'esperienza di paralisi da cui, soprattutto in Europa, siamo colpiti.

Se tutto ciò è vero, la nostra non è più l'epoca della distribuzione, ma l'epoca del crampo, il che segna temporaneamente anche il destino di Aristotele, e rilancia Platone, cioè del filosofo politico che pensa appunto l'arresto, il blocco, la chiusura nella caverna come la situazione di partenza – normale e anormale allo stesso tempo – in cui il politico si trova ad agire.

*Leslie Cameron-Curry*

### *Principi di economia solidale*

Si è svolto presso il Dipartimento di Economia dell'Università degli Studi di Foggia nei giorni 8-9 e 10 novembre 2012 il Convegno Nazionale della Società Filosofica Italiana sul tema "Principi di Economia Solidale", *in partnership* con la sezione locale della SFI, il Liceo Scientifico "Marconi" di Foggia, il dipartimento di Economia dell'Università degli Studi di Foggia, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (via Monte di dio, 14-16 Napoli), la Fondazione Foa e la Provincia di Foggia. Dopo l'intervento di apertura del Presidente della SFI di Foggia, prof. Domenico di Iasio, la Presidenza è stata assunta dal Presidente della SFI nazionale, prof. Stefano Poggi e successivamente dai proff. Michelina Boccia (Dirigente Liceo Scientifico "Marconi" - Foggia), Anna Sgherri (MIUR) ed Enrico Berti (Univ. di Padova - Dirigente SFI). Sono intervenuti come relatori (in ordine di intervento) i proff. Stefano Zamagni (Univ. di Bologna), Domenico di Iasio (Univ. di Foggia), Mario Signore (Univ. del Salento), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Bruno Amoroso (Univ. di Roskilde), Filippo Reganati (Univ. "La Sapienza" - Roma), Cesare Imbriani (Univ. "La Sapienza" - Roma), Isabella Varraso (Univ. di Foggia), Emanuele Tarantino (Univ. di Foggia), Giuseppe Giordano (Univ. di Messina), e come comunicatori Ennio De Bellis (Univ. del Salento), Carla Guetti (Univ. Roma Tre), Maria Laura Giacobello (Univ. di Messina) e Antonietta Pistone (Liceo Scientifico "Marconi" - Foggia). Nel merito di ogni singola relazione e comunicazione qui non possiamo entrare sia perché lo spazio a disposizione è limitato sia perché è prevista a breve scadenza la pubblicazione degli atti per i tipi della PensaMultimedia di Lecce.

Qui, però, è possibile esprimere un giudizio complessivo di merito. Il tema del convegno ha certo rappresentato un elemento di discontinuità rispetto ad una tradizione

che si è focalizzata più o meno su temi storici e filosofici specifici. L'economia solidale, invece, riguarda una condizione umana alternativa all'attuale dominata da un pensiero estremamente individualista da cui la società nel suo insieme è esclusa ed emerge unicamente il singolo individuo chiuso nel mondo delle sue esigenze particolari di accumulo della ricchezza senza fine e a qualsiasi condizione. L'economia solidale riguarda un paradigma alternativo di sviluppo e crescita umana. Implica l'applicazione ai processi economici di categorie etiche come la solidarietà, la reciprocità e il convivialismo. E come il dono ben inteso, non già come "dono gratuito", bensì, rileva Alfredo Salsano sulla scia di Marcel Mauss, in senso antiutilitaristico, come punto in cui «interesse e solidarietà si congiungono», come radice di una sana *exchange economy* che si configuri come *economia dell'altruismo*, nella quale gli interessi dei contraenti siano garantiti. L'economia solidale è un modello di economia nella quale la *bargain*, di cui parlava Adam Smith, sia un *honest business* che garantisca gli interessi di tutti i contraenti e non solo di alcuni. Invece, nel cosiddetto *finance model*, oggi imperante, l'interesse che prevale è sempre l'interesse particolare di alcuni, che poi sono principalmente quelli delle *élites* finanziarie occidentali (*Wall Street*, *City* londinese, borse europee, etc.). Nel *finance model* le disuguaglianze all'interno delle singole nazioni e nel rapporto fra di esse diventano sempre più acute al punto che, rileva Ulrich Beck, il quinto della popolazione più povera del mondo, 1 miliardo e duecento milione di persone, messi insieme «hanno meno soldi dell'uomo più ricco del mondo». Una bipolarizzazione sociale del genere, che appare unica in tutta la storia dell'umanità, è di per sé insostenibile e foriera, nota già Aristotele, di malcontenti, rivolte di popolo e conseguenti governi oligarchici o tirannici: «dove c'è chi possiede troppo e chi niente, si crea o una democrazia sfrenata o un'oligarchia autentica, o, come risultato di entrambi gli eccessi, una tirannide» (Politica, 1296a 1-4). D'altra parte, oggi il cosiddetto "coefficiente di Gini", che è una misura universale delle disuguaglianze, indica il valore ottimale in un processo di moderazione della distribuzione della ricchezza, che eviti i casi estremi di egualitarismo e radicale disuguaglianza e crei i presupposti per la ricomposizione della *middle class*, auspicata da Aristotele. In fondo, l'Economia Solidale riprende questo concetto classico di redistribuzione, oggi tanto denigrato come snodo teorico di giustizia sociale.

L'Economia solidale, inoltre, riguarda un'altra tipologia di comportamenti virtuosi e sono quelli nei confronti della natura. Solidarietà, dunque, nei confronti degli altri e, contestualmente, nei confronti della natura. Il neocapitalismo finanziario, come quello industriale moderno, è nato e si è evoluto sulla base di un'ideologia: la produzione di beni utili alla vita è possibile solo consumando natura. L'uomo è concepito come imperatore della natura e, quindi, ne può e ne deve disporre a piacimento. È un paradigma covato nel grembo della scienza moderna a partire da Francis Bacon e mai tramontato. Oggi è messo in discussione, ma è ancora resiliente. L'Economia solidale è un tentativo di infrangere tale resilienza con l'impatto della "bioeconomia", una strada aperta da Alfred Marshall prima e Georgescu-Roegen dopo. In merito Giorgio Nebbia annota: «Georgescu-Roegen ha suggerito che la risposta va cercata nel passaggio ad una *bioeconomia*, capace di imitare i cicli biologici, di progettare le merci e i servizi sotto i nuovi vincoli imposti dalla natura. Del resto, più di un secolo fa, Alfred Marshall aveva scritto che, col passare del tempo, gli economisti avrebbero dovuto occuparsi sempre di più dei problemi naturali: "la Mecca dell'economista è l'economia biologica"». Oggi i modelli

delle cosiddette *green economy* e della meno conosciuta *blue economy* di Gunter Pauli, che studia la riproducibilità tecnica degli ecosistemi, vengono incontro a tali esigenze bioeconomiche che sono esigenze di buona e durevole economia, che rispetti “i nuovi vincoli imposti dalla natura”. Le risorse naturali (ferro, acciaio, petrolio, etc.) sono limitate e questo è un vincolo preciso imposto dalla natura, anche se il loro sfruttamento estremo ha consentito, contestualmente alla produzione di energie non rinnovabili, la produzione di quello che è considerato, secondo i calcoli di Branko Milanovic, l'uomo più ricco della storia dell'umanità: John D. Rockefeller (cfr. *Chi ha e chi non ha*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 51). D'altra parte, l'economia biologica, come forma peculiare dell'economia solidale, si impone sempre di più per i problemi che lo sfruttamento senza limite delle risorse naturali ha creato e continua a creare, in particolare i problemi di *climate change* e *global warming*. Sono ormai questioni inderogabili, se l'essere umano intende sussistere in natura.

*Domenico di Iasio*

## RECENSIONI

C. Tatasciore-P. Graziani-G. Grimaldi (a cura di), *Prospettive filosofiche. Ontologia*, Bohnanno Editore, Acireale-Roma 2012, pp. 208.

Nella *Presentazione*, firmata da Stefano Poggi e Carlo Tatasciore, si ricorda come il volume sia il frutto di un felice incontro tra il mondo della ricerca e la divulgazione filosofica: esso infatti raccoglie le relazioni tenute in un secondo ciclo di seminari – il primo ha dato luogo al libro *Prospettive filosofiche. Il Realismo* (Napoli 2007) – che, dal settembre al novembre 2009, ha avvicinato la Scuola di Alta Formazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici alla sezione della SFI di Francavilla al Mare. L'obiettivo è stato quello di misurare la capacità di giovani ricercatori di dibattere su temi filosoficamente impegnativi, quali l'ontologia, con un pubblico eterogeneo e non accademico.

La prospettiva interpretativa che prevale negli interventi è quella del realismo, sia in direzione dell'ontologia delle scienze naturali e matematiche, che in quella dell'ontologia sociale e della storiografia filosofica moderna e contemporanea.

Nel primo settore, introdotto dal saggio di Vincenzo Fano *L'oggettività nelle scienze naturali: Rickert, Cassirer e Husserl*, si sostiene un «realismo scientifico parziale», fondato sul realismo empirico, secondo il quale «i termini teorici delle migliori teorie scientifiche descrivono parzialmente in linguaggio matematico realtà che non siamo in grado di cogliere, a causa dei nostri limiti epistemici» (p. 17).

I saggi di questa prima sezione affrontano con sfumature diverse problemi ontologici legati alle scienze matematiche e fisiche.

Monica Tombolato si interroga sul processo di oggettivazione realizzato tramite la matematizzazione, mettendo a fuoco l'interpretazione fornita da Husserl del rapporto tra matematica e oggettivazione in Galileo, a partire da un'analisi delle strutture del mondo dell'esperienza.

Sempre sui processi di oggettivazione matematica, in riferimento al rapporto problematico tra simmetrie e invarianze, si sofferma Tommaso Panajoli, che ricorda come «le simmetrie ci illuminano sui processi per cui una cosa è sottoposta al cambiamento ma mantiene alcuni tratti costanti e estrapolabili», (p. 44).

Massimo Sangoi si orienta sulle modalità di costruzione della metafora scientifica, richiamando il problema della *theory-ladenness* e segnalando «l'interesse soggettivo (non semplicemente privato) nella determinazione del modo in cui il linguaggio si collega al mondo» (p. 59).

Alla geometria del continuo si dedica Pierluigi Graziani, tra i curatori del volume, che propone un contributo più tecnico, legato al dibattito sullo statuto logico e ontologico del continuo nella geometria euclidea, concludendo che, in accordo con la filosofia matematica euclidea, è possibile sviluppare un nuovo insieme di assiomi da cui dedurre la geometria di Euclide.

Molto presenti nei primi tre contributi gli orientamenti filosofici di Husserl, di Cassirer e della tradizione neokantiana tedesca, mentre il quarto non può non tener presenti le ricerche di Th. Kuhn, R. Boyd e M.B. Hesse.

La seconda sezione si apre con l'intervento di Maurizio Ferraris *La società della registrazione*, che ripropone le sue note tesi sulla onnipresenza della registrazione tecnologica di ogni aspetto della vita individuale e collettiva e sulla pervasività ontologica dei documenti. Al fondo, prende 'corpo' la ricerca dell'immortalità, sia materiale che 'spirituale', che si configura come la grande illusione delle società opulente, destinata a infrangersi nella rapidità della trasformazione tecnologica, che renderà presto illeggibili i mezzi attuali di registrazione.

Seguono tre contributi. Elena Casetta diverge dal quadro realistico complessivo del volume con la sua proposta di un «convenzionalismo delle specie» biologiche, peraltro ancorata alla critica del fissismo e alla importanza del concetto di 'varietà', in contrasto con quello di specie, già presente nell'opera di Darwin. Carola Barbero si interroga sulla verità degli «oggetti fittizi» descritti nelle opere di finzione e, richiamandosi allo scritto di Hume *Of Tragedy*, si pone il problema del paradosso della tragedia, «che renda conto del piacere che si prova leggendo opere tragiche senza però dovere rinunciare alla natura tragica dei sentimenti che proviamo» (p. 103).

Giuliano Torrenco pone la questione dell'ontologia del tempo, richiamando il dibattito diffuso nella filosofia analitica tra una concezione dinamica e una statica della realtà: per l'Autore soltanto la prima preserva da paradossi, in quanto si basa sull'asserzione che «il passaggio del presente da istante a istante è reale perché anche se non ci fossero esseri senzienti, sarebbe comunque un dato di fatto che certi eventi sono presenti» (p. 113).

L'ultima sezione, più corposa – effetto dalla maggiore diffusione della tradizione storica della filosofia in Italia? – ha un taglio più propriamente storiografico, introdotto dal contributo di Costantino Esposito (*La seconda Scolastica alle origini dell'ontologia moderna. Il caso Suárez*). Esposito ritrova, grazie a un'accurata esegesi delle opere di Francisco Suárez, «una sistematica rifondazione metafisica del discorso teologico» (p. 134), tramite la quale «la metafisica tradizionale diventa ontologia trascendentale» (p. 121), permettendo così il passaggio della tradizione teologica cattolica nell'ontologia moderna.

Marco Lamanna si sofferma sulla ricostruzione della nascita dell'ontologia nella *Schulmetaphysik* di matrice protestante, concludendo con Leibniz che l'ontologia, tra Cinquecento e Seicento, viene intesa come «la scienza del puro intellegibile o *cogitabile* e allo stesso tempo la scienza dell'*aliquid*; la scienza dell'ente e della *res*» (p. 148).

Il contributo di Giovanna D'Amelio indaga l'«ontologia dialettica» di Schleiermacher, la cui originalità risiede proprio nell'aspetto dialettico, nel quale «si verifica un continuo transito tra le facoltà» (p. 164), che si risolve tramite il metodo ermeneutico.

Il contributo di Giambattista Formica si sposta sulla storia della matematica moderna. L'Autore descrive la nozione di ente matematico di Hilbert, muovendo dal dibattito di fine Ottocento sui fondamenti della matematica, per sostenere che l'asserzione hilbertiana secondo la quale «dimostrare la non-contraddittorietà degli assiomi che definiscono gli enti della matematica sarebbe di per sé sufficiente a garantire la loro esistenza» (p. 167) è originata da istanze pragmatiche, ovvero dal tentativo di 'salvare' i risultati teorici della matematica del secondo Ottocento. Emerge nuovamente qui, in contrasto con il realismo prevalente nel volume, una visione convenzionalistica.

Infine Giorgio Grimaldi, che ha contribuito a curare il volume, si dedica a indagare

le nozioni heideggeriane di 'essere', 'ente' e 'verità', soffermandosi specificamente sulle lezioni tenute da Heidegger a Friburgo nel semestre invernale 1942-43, confluite poi nel *Parmenide*.

Pur nella varietà dei temi trattati, il libro presenta un orizzonte tematico unitario, l'ontologia, e una linea interpretativa prevalente di stampo realistico. L'obiettivo di realizzare una buona divulgazione filosofica con l'impegno di giovani studiosi e di tre relatori più esperti (Fano, Ferraris ed Esposito) dinanzi a un pubblico non specialistico è, come ricordano i prefatori, quasi unico in Italia; esso sembra, se si fa fede al volume, riuscito, perché il linguaggio dei contributi, pur mantenendo il necessario rigore terminologico e logico, si presenta efficace e chiaro, anche a lettori non specialisti.

*Gaspare Polizzi*

\* \* \*

M.L. Giacobello, *L'economia della complessità di Nicholas Georgescu-Roegen*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 265.

Maria Laura Giacobello con una ricerca ampia, circostanziata, rigorosa quanto chiara, restituisce alla filosofia, al pensiero critico storicista e della complessità, l'opera dell'economista Georgescu-Roegen fra i più originali e interessanti del nostro secolo.

Nato nel 1906, il teorico della bioeconomia, pur avendo avuto un certo successo in campo accademico è stato sostanzialmente oscurato dagli economisti tradizionali così come poco valutato dagli studiosi di filosofia. Il motivo è da ricercare proprio nell'originalità della sua analisi che giunge a mettere in discussione le categorie tradizionali, meccanicistiche e riduzioniste dell'economia accademica. Critica che presenta, come è evidente, un risvolto filosofico (la critica di stampo epistemologico al procedere della vecchia concezione della scienza) e politico.

La Giacobello precisa che Georgescu non è pregiudizialmente ostile alle scienze, non è un ingenuo ecologista teorico di un insostenibile pauperismo antieconomico. È a suo modo un teorico della complessità, un economista pratico che comprende la dimensione metodologica complessiva che ogni singola disciplina deve presupporre per evitare l'astrattezza.

La studiosa, nel secondo ampio capitolo, mostra come sarebbe possibile, una volta abbandonata la razionalità astratta che ha dominato l'epistemologia accademica, che ha pervaso di sé la mentalità diffusa, riconciliare l'uomo con la natura. In questa prospettiva si colloca la nuova etica di Georgescu. "...Una nuova etica, scrive Giacobello, deve radicarsi su una duplice consapevolezza: la presa di coscienza *ecologica* della condizione terrestre dell'uomo in merito alla sua relazione vitale con la natura, e la presa di coscienza *planetaria*, che consegna tutti gli uomini a una comunità di destino, sotto il vincolo della solidarietà e responsabilità reciproca".

Non sfuggirà l'implicazione immediatamente politica di una prospettiva epistemologica ed etica che Maria Laura Giacobello giustamente inserisce a pieno titolo nell'orizzonte del pensiero della complessità riconducibile ad Edgar Morin e, ancora, alla

filosofia storicista da Vico a Croce. Una politica, potremmo dire, che deve fare i conti con un'etica della responsabilità complessiva dell'uomo immerso nella storia, storia dell'uomo e della natura, meglio della relazione uomo natura. In questo quadro la bio-economia rappresenta un momento rilevante, un punto di riferimento ancora attuale e, per tanti aspetti, ancora da utilizzare, se ci si passa questa espressione.

Ernesto Paolozzi

\* \* \*

D. Miccione, *Ascetica da tavolo. Pensare dopo la svolta pratica*, Ipc, Milano 2012, pp. 165.

Un libro strano, quest'ultimo di Davide Miccione. Strano, intrigante, originale. Un po' come certi cibi siciliani agrodolci: lo si gusta con piacere immediato perché scorre su un registro finemente ironico ma, a fine di ogni capitolo, si intuisce che il nocciolo teorico più consistente ci è sfuggito. Era di un sapore tutt'altro. Questa struttura palinsestica è evidente sin dal primo capitoletto in cui si spiega che si tratta di un libro di meta-filosofia per negare, simultaneamente, che la meta-filosofia esista.

Quale che lo si voglia nominare, questo punto di vista "meta" è necessario per riflettere su un mutamento di "paradigma" (p. 21) che, secondo l'autore, si sta realizzando nel mondo dei filosofi. Mutamento di paradigma, non di metodologie o di contenuti o di interessi: non l'imporsi di un nuovo sistema, di un nuovo maestro, di una nuova corrente, bensì il graduale – ma inesorabile – imporsi di un nuovo modo di concepire l'attività filosofica. Ognuno resta a fare ciò che ha sempre fatto (il logico, l'eticista, il metafisico...), ma lo fa con un altro *esprit*. Per usare un vocabolo caro a Miccione, con un altro "stile". Sulla falsariga di altri passaggi nella storia del pensiero, ma con ben altra radicalità, si può parlare di "svolta pratica": un fenomeno talmente vasto che sarebbe riduttivo attribuirne la paternità a un determinato gruppo di pensatori (fossero pure i numerosi filosofi che, nel mondo, si riconoscono in alcune suggestioni della *Philosophische Praxis* proposta da Gerd Achenbach) avendo il suo perno non in qualcosa che accade "nella comunità filosofica internazionale" bensì "alla comunità filosofica internazionale" (p. 14).

Un primo "equivoco" (per cui è così difficile comprendere che la svolta pratica "ha a che fare con l'identità disciplinare della filosofia e non solo con la sua dimensione contenutistico-descrittiva", p. 14) può essere evitato concentrando l'attenzione sul semantema "pratica" non in quanto aggettivo, bensì in quanto sostantivo: dunque comprendendo che "la filosofia è diventata la sua pratica" (p. 19). O, meno icasticamente cogliendo un dato di fatto oggettivo: "lo sciogliersi della *filosofia* nel concreto *filosofare*, nel suo venire esercitata" (ivi).

Nel terzo capitolo Miccione propone una sorta di dimostrazione *e contrario*: se non fosse reale la svolta pratica della filosofia, avrebbe ragione Manlio Sgalambro nel diagnosticare illeggibile e intollerabile la filosofia contemporanea: essa, infatti, se giudicata con gli antichi parametri della filosofia tradizionale, produttrice di opere monumentali destinate a sfidare i secoli, appare piuttosto condannata a un *turn over* di mode effimere;

a immettere, come nel “mercato informatico” (p. 21), novità filosofiche che “diventano obsolete ben prima di smettere di funzionare” (p. 22). Sgalambro constata, con disprezzo, ciò che comunque il filosofo odierno non può far finta di non vedere: che l’epoca delle dottrine durevoli - nell’intenzione dell’autore, se non nei fatti - ha ceduto il posto al “mito della infinita ricerca” (p. 25).

Una prospettiva sulla svolta pratica non meno interessante, questa volta simpatetica nei confronti della *cosa* in esame, viene - secondo Miccione - dal pensiero di Maria Zambrano. La quale resta fedele all’idea che la filosofia sia una costruzione *in progress* di testi scritti, ma rivendica quella “tradizione apocrifia della filosofia” che viene solitamente trascurata dagli storici, unilateralmente concentrati sul genere letterario del “trattato”, costituita da “una serie di generi alternativi, apparentemente laterali e d’occasione: meditazioni, dialoghi, epistole, consolazioni e anche le più ‘zambraniane’ confessioni e guide” (p. 29). Nonostante la pensatrice spagnola rimanga “all’interno dell’universo di carta” (p. 32), mostra di anticipare la imminente “svolta pratica” intuendone e valorizzandone “la reattività, valore connesso al vedere come opzioni artificialmente create le condizioni con cui per secoli si è amministrato il pensiero: la stanza chiusa, la decisione data al filosofo dei tempi e dei modi del pensiero, la scelta degli argomenti, il sottrarsi alla domanda” (ivi).

Da questi rapidi accenni si potrebbe evincere che la novità non consiste in una ennesima “filosofia- dell’attività”, ma in una “filosofia-come attività”; non in “una minuta attenzione della filosofia nei confronti della quotidianità”, ma nella “quotidianità come luogo entro cui si svolge la filosofia” (p. 34). Si potrebbe dire che “il pensatore viva e pensi ‘esposto’ a una filosofia ormai processualmente disposta indipendentemente dalle sue teorie in merito. Se è onesto se ne accorge e, dopo, può anche permettersi di spartarvi ‘teoreticamente’ sopra” (ivi).

“Spostato il baricentro dell’interpretazione della filosofia dalla produzione di oggetti filosofici (siano essi i sistemi o i libri) alla mera attività” (p. 42) cadono vecchi - e difficilmente solubili - problemi: come distinguere il “vero” filosofo dal “cultore”, autore o destinatario di “divulgazione”? Entrambi infatti sono dediti alla medesima attività (filosofare), anche se ovviamente non con la stessa profondità né con il medesimo rigore.

In questa ricerca un possibile filo conduttore orientativo potrebbe essere: è filosofico ciò che è riconducibile al nucleo generativo della filosofia, all’incontro dia-logico fra due soggetti concreti. Infatti, “se al centro vi è *l’attività filosofica*, la dimensione intersoggettiva naturale sarà il dialogare, così come, se al centro vi è *la filosofia come oggetto o prodotto*, sarà insegnare. Se la filosofia è attività, l’incontro tra le persone sarà l’occasione principe di pensiero e anche il luogo principale dove il pensiero accade, se è dottrina esso sarà solo una minaccia al filo dei pensieri” (p. 60). Corollario, e riprova, di questa fedeltà al gesto originario dello scambio fra umani, è la cura per la “comprensibilità linguistica”: “mentre in quella *cosa* che è la filosofia il linguaggio tecnico diventa importante per costruire *cose* più complesse, in quell’*attività* che è il filosofare saper essere chiari significa giocare con il più alto numero di persone possibili, cioè esporsi all’occasione di pensiero in modo integrale” (p. 61).

L’incontro dialogico fra due umani è fondativo del filosofare in quanto entrambi si *espongono* alla vita “per pensare ciò che essa ci propone/impone” (p. 64). Infatti il “gesto originario” è simboleggiato da “Socrate che esce per via e non sa quali casi gli verranno

incontro” (p. 66) lungo il giorno. Un gesto così denso di energia e così poco prevedibile da riuscire preoccupante per chiunque dopo Socrate, tanto da imporre, nei successori, una qualche forma di recinzione cautelativa. Addirittura, secondo l'autore, si potrebbe provare a riscrivere la storia della filosofia occidentale come una storia di successive perimetrazioni difensive: Platone che costruisce le mura protettive dell'Accademia, Aristotele del Liceo, Epicuro del Giardino... Di questa storia come “storia dell'*enclosure* della filosofia come bene comune”, (p. 73) che ha l'università contemporanea come punto di arrivo (ma anche di crisi).

L'attuale svolta pratica vuole, dunque, invertire la tendenza e, senza sterili polemiche, problematizzare “la burocratizzazione dell'insegnamento della filosofia” di cui ha parlato Hadot. Non è una svolta da osannare acriticamente e neppure da vituperare altrettanto aprioristicamente: *fuori* dai recinti scolastici, universitari, accademici ci sono vantaggi e svantaggi. Compito che Miccione si attribuisce è di avvertire che “ci sia ancora un fuori” (p. 90): che, oltre l'aula, c'è la piazza; oltre le comunità esoteriche, c'è la strada; oltre i testi canonici, c'è l'oralità. Dato che “l'incontro con la filosofia in quanto pratica” è “il cuore di questo libro” (p. 103), quest'ultimo non poteva che chiudersi con l'invito a mantenere – anche nei confronti della svolta pratica – un atteggiamento filosofico. Cioè una distanza critica. Ricucire il nesso fra la vita e il pensiero – che in altri termini significa “lasciarsi del tutto andare alla vita senza costruire limiti previi” (p. 119) – il filosofo può farlo solo se riesce, con una vigilanza costante sul suo stesso filosofare, a impedire “la coincidenza assoluta tra vita e pensiero” (ivi). Insomma: “se il filosofo ha da essere asceta, potrà esserlo ma proprio come qualcuno sarà imprenditore o generale o detective in un gioco da tavolo” (p. 120).

Ma quante sono le probabilità che i filosofi del XXI secolo diventino asceti? Eugen Drewermann ha scritto una volta: “un genio (...) si logora i nervi per la causa in cui crede e che incarna, si rovina la salute, trascorre notti insonni, dal punto di vista esteriore fallisce” e “tre, quattro decenni più tardi ecco storici dell'arte, della letteratura, della chiesa, bbuttarsi sulla sua vita e sulla sua opera spiegare con acribia e diligenza perché Baudelaire, Hoelderlin, Goya, Van Gogh, Savonarola, Giordano Bruno, Giovanna D'Arco siano stati grandi personaggi. Neanche un briciolo dei veri conflitti e delle vere lotte di questi 'grandi' trova accesso nella vita personale di questi critici. (...) Ed è proprio questo falsificare la vita facendola diventare dottrina della vita, questo ribaltare ogni vitalità spirituale facendola diventare erudizione della vita spirituale,” (*Il vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Brescia 1995, pp. 333–334) che si ripete monotonamente nella storia. Temo che altrettanto avverrà delle esistenze di quanti, come Miccione, stanno provando a vivere ciò che pensano e a pensare ciò che vivono.

*Augusto Cavadi*

\* \* \*

A. Grotti, *Comun I care. Prendersi cura nel tempo della rivoluzione digitale*, Editrice AVE, Roma 2011, pp. 176.

La rivoluzione industriale ha cambiato i nostri stili di vita, ma la rivoluzione digi-

tale cambierà il nostro modo di vedere il mondo. Credo che oggi quest'affermazione, che alcuni decenni addietro poteva apparire un paradosso, abbia in breve tempo rivelato tutta la sua forza profetica. Da qui discendono alcune rilevanti questioni sociali e culturali. La più evidente è data dalla frattura generazionale, che si innesta sulla grande rivoluzione comportamentale del Sessantotto, tra i "nativi digitali", la cui mente si è formata sul video, e le generazioni adulte ed anziane, che si sono invece formate sulle pagine scritte del libro.

La rivoluzione informatica ha effettivamente cambiato non solo il nostro modo di vedere il mondo, ma anche il nostro modo di stare al mondo. «Viviamo in un mondo saturo di parole, di immagini, di informazione» (p.7). Questa ricchezza di mezzi e strumenti ci rende più ricchi in termini di comunicazione? La risposta sembrerebbe ovviamente un deciso sì. Siccome non sempre ciò che appare ovvio è anche vero dobbiamo dunque analizzare la situazione con occhio critico.

Il titolo del libro di Anselmo Grotti, che fin dall'inizio ha dedicato alla rivoluzione digitale la sua attenzione e i suoi studi, è frutto di un simpatico gioco di parole in cui il comunicare si declina come prendersi cura (con esplicito riferimento all'*I care* di don Milani) di sé e degli altri attraverso i *new media*. Il cosiddetto "settimo continente" ci obbliga dunque, se non vogliamo rimanere vittime della sindrome del "Grande Fratello", a vedere nella rivoluzione informatica un'occasione per riesaminare gran parte delle nostre concezioni e delle nostre pratiche: da quella educativa a quella politica. La famiglia e la *Polis* non sono forse i due luoghi in cui la persona, attraverso la comunicazione, prende coscienza di sé e dei suoi diritti e doveri?

La comunicazione non è solo una pratica specificamente umana, intesa come dato di fatto connesso alla specifica natura dell'*animal rationale*. È anche la risposta eticamente contrassegnata da un alto senso di responsabilità, data la sua intrinseca relazione con la comunità, di cui condivide il significato. Sarebbero infatti, secondo alcuni linguisti, termini che derivano dalla lingua latina, dove *cum-munus* intende indicare la condizione di un compito comune, potremmo dire di una corresponsabilità per il bene comune.

Il libro di Grotti costituisce un avvertimento e un invito. L'avvertimento è implicito nell'individuazione del colossale rischio celato nelle svariate forme del narcisismo che i *new media* hanno fortemente potenziato (pp. 48 ss.). Si tratta di quel narcisismo per cui, come acutamente notava Andy Warhol, tutti abbiamo oggi la possibilità di essere famosi "per quindici minuti". L'invito è invece compreso nella raccomandazione ad uscire dall'alternativa tra vietare e permettere tutto, attraverso la sfida dell'educazione, intesa non solo come un far apprendere ad altri, ma anche come un riflessivo apprendere ad essere responsabili delle proprie scelte e non solo passivi esecutori di scelte compiute da altri.

Paolo Nepi

## 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.