



**Bollettino della
Società Filosofica Italiana**

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 212 – maggio/agosto 2014

INDICE

STUDI E INTERVENTI

- G. Musilli, *La philia nella Stoa antica* p. 3
C. Tatasciore, *Schelling commemora Kant (1804)* p. 19
F. Lomonaco, *1710: Platone e il Vico metafisico* p. 33
A. Tumminelli, *Responsabilità ed esito ultimo della storia* p. 49

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

- M. Vegetti, *Filosofia e politica. La lezione della Repubblica* p. 65
G. Gugliormella, *Le Olimpiadi di filosofia 2014: esperienze e riflessioni* p. 75

CONVEGNI E INFORMAZIONI p. 89

RECENSIONI p. 98

NEL SITO p. 110

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Francesco Coniglione

Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio, Salvatore Vasta, Francesco Verde

Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESI/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

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. 212 – maggio/agosto 2014

Finito di stampare nel mese di settembre 2014

CONSIGLIO DIRETTIVO

Francesco Coniglione (Presidente), Francesca Brezzi e Giuseppe Giordano (Vice-Presidenti), Leslie Cameron Curry, Clementina Cantillo, Ennio De Bellis, Carla Guetti, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Bianca Maria Ventura, Maurizio Villani.

Segretario-Tesoriere: Francesca Gambetti

INTERNATIONAL SCIENTIFIC BOARD

Fernando Domingo Agis (univ. di Tenerife, Spagna), Andrea Bellantone (univ. cattolica di Tolosa), Thomas Benatouil (univ. de Lille, Francia), Sébastien Charles (univ. du Québec à Trois Rivières, Canada), Pascal Engel (univ. di Genève, Svizzera), Maurice Finocchiaro (univ. di Las Vegas, USA), Paul Hoyningen-Huene (univ. di Hannover, Germania), Matthias Kaufmann (univ. di Halle, Germania), Peter Machamer (univ. di Pittsburgh, USA), Margarita Mauri (univ. di Barcellona), Thomas Nickles (univ. del Nevada, Reno, USA), Marian Wesoły (univ. di Poznań, Polonia), Jan Woleński (univ. di Cracovia, Polonia), Gereon Wolters (univ. di Konstanz, Germania).

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.

Proprietà artistiche e letterarie riservate

Copyright © 2014 - Gruppo Editoriale s.r.l.

ACIREALE - ROMA

www.bonannoeditore.com - gruppoeditorialesrl@tiscali.it

Stampa: Stampadiretta - via Borrello, 34 - 95124 Catania

STUDI E INTERVENTI

LA *PHILIA* NELLA STOA ANTICA

di *Giovanna Musilli*

Abstract: As far as we can tell on the basis of the texts we have, ancient Stoics have never systematically dealt with the notion of friendship. However, it is possible to reconstruct its meaning if one starts from the concept of nature as a rational and divine whole. Friendship in the proper sense coincides with the ontological commonality among wise men and it originates in the biological instinct of appropriation. On the other hand, it is also possible to spot the sign of a different friendship which is imperfect and typical of men who are on the way to virtue. This notion is possibly influenced by Peripatetic suggestions.

Keywords: friendship, ancient Stoics, Aristotle, nature/virtue, wise men.

Gli Stoici antichi trattano la nozione di amicizia a partire da una riflessione di natura teorica volta a definire una norma razionale. Nell'etica stoica, la natura è il punto di partenza biologico¹ e psicologico di tutte le tendenze umane, quindi anche la *philia* ha un fondamento naturale. Prima di entrare nel merito dell'idea di amicizia, occorre ricordare che non è possibile una trattazione sistematica dell'argomento per via della scarsezza e della frammentarietà delle fonti a nostra disposizione. Si tenga anche conto che i tre massimi esponenti dello Stoicismo antico (Zenone, Cleante e Crisippo) sono tre pensatori diversi per attitudini e interessi e che il dibattito intercorso con le altre scuole ha influenzato molto lo sviluppo interno della filosofia stoica². Si tenterà di mostrare che la *philia* non è definita in senso univoco e coerente ma, contrapponendosi nettamente alla nozione epicurea, risente in molti

¹ Cfr. J. Moreau, *Stoïcisme, Epicurisme, Tradition hellénique*, Presses Universitaires de France, Parigi 1979, pp. 1-18 e 196-210.

² Cfr. A.M. Ioppolo, *Opinione e Scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Bibliopolis, Napoli 1986 e A.M. Ioppolo, *Lo Stoicismo antico: prospettive di studio e di ricerca*, «Paradigmi», 21 (2003), pp. 299-311.

casi (per analogia o per contrasto) di suggestioni peripatetiche³. Occorre inoltre fare qualche breve cenno preliminare ai principi fondamentali del sistema stoico, ricordando che in esso le tre parti della filosofia (logica, fisica ed etica)⁴ sono inscindibilmente interconnesse (SVF⁵ III, 35-36-37-38). Non è possibile quindi inquadrare la nozione di amicizia, che rientra nell'etica, a prescindere dall'intera dottrina.

Secondo Zenone, il fine dell'uomo è vivere secondo natura (SVF I, 179), che per gli Stoici è costituita da un principio attivo e da uno passivo, compenetrati e inseparabili⁶. Entrambi i principi sono corporei: quello attivo è il *Logos*, il Fuoco artefice, la Ragione o Dio; quello passivo è la materia amorfa. Il Tutto è vivente⁷, razionale e divino, contiene in sé le ragioni seminali di ogni cosa, è Fato e provvidenza. L'universo è quindi un corpo unitario che si mantiene coeso esercitando un movimento tensionale, con l'effetto di rendere solidali fra loro tutte le sue parti⁸. Nell'ambito di questa concezione monistica e materialistica⁹ che fa della natura un principio divino e teleologicamente ordinato, il sommo bene per l'uomo si identifica con la virtù. L'uomo, in quanto essere razionale, si trova all'apice della *scala naturae*, e in questo senso agire secondo virtù significa agire seguendo la natura raziona-

³ Per un'idea generale del complesso rapporto tra gli Stoici e la filosofia di Aristotele cfr. F.H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1985.

⁴ Cfr. J. Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Munksgaard, Copenhagen 1962.

⁵ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a cura di Hans von Arnim (tr. it. *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002). Da questo momento verrà citato con la sigla SVF. La traduzione di tutti i passi citati è di R. Radice.

⁶ Cfr. E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Olms-Weidmann, Berlino 1932; G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, Presses Universitaires de France, Parigi 1970; J.-B. Gourinat, *The Stoics on Matter and Prime Matter. 'Corporealism' and the Imprint of Plato's Timaeus*, in R. Salles, *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 46-70.

⁷ Cfr. M. Isnardi Parente, *Introduzione allo Stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 85: il mondo è un essere vivente, la sua anima ignea si diffonde dilatandosi all'infinito e prende il nome di *pneuma*: ivi p. 98: l'uomo è la manifestazione più elevata della ragione cosmica, dopo la divinità stessa, dunque chi vive secondo la ragione del tutto vive anche secondo la propria ragione. In questo modo Crisippo concilia le concezioni dei predecessori Zenone e Cleante.

⁸ Cfr. A.K. Hunt, *A physical Interpretation of the Universe. The Doctrines of Zeno the Stoic*, Melbourne University Press, Carlton 1976; A.M. Ioppolo, *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana*, in ANRW, II 37, 7, De Gruyter, Berlino-New York 1994, p. 4501; è Crisippo a identificare il *pneuma* con la forza coesiva dell'universo, come una forza che vivifica la materia inseparabile da essa, in grado di espandersi e di contrarsi muovendosi contemporaneamente in direzioni opposte.

⁹ Cfr. A. Long, *La filosofia ellenistica, Stoici, Epicurei e Scettici*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 160-213; J. Brun, *Lo Stoicismo*, Xenia, Milano 1998, pp. 36-52; C. Levy, *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino 2002, pp. 129-143, a proposito dell'orizzonte monistico e materialistico in cui opera la riflessione stoica. Cfr. anche S. Sambursky, *The Physics of the Stoics*, Duckworth, Londra 1973, pp. 1-20.

le dell'anima umana, oltre che in conformità alla natura universale, come sostiene Crisippo (SVF III, 200). La virtù, a sua volta, è un *poion*, ossia una qualità, uno stato fisico dell'egemonico, una disposizione stabile e costante dell'anima (SVF III, 198). Gli uomini si dividono in due categorie, saggi e stolti: paradigma di perfezione i primi, viziosi e schiavi delle passioni i secondi. Il saggio è perfetto¹⁰ e autosufficiente, esente da opinioni e da turbamenti, felice e caro agli dei, libero e inattaccabile¹¹: un modello assoluto e quasi irraggiungibile (SVF III, 658, 662, 668). Le sue azioni si accordano perfettamente con l'inviolabile legge del Fato¹². Agli inizi del pensiero stoico, come è noto, la separazione fra saggi e stolti è molto netta (SVF III, 530, 539): la *prokope*, il progresso morale, può condurre soltanto al limite che divide le due categorie (SVF I, 234)¹³. Nella testimonianza che segue viene descritta la perfezione del saggio, specificando che solo a lui spetta l'amicizia (SVF III, 630):

«Il saggio è socievole, garbato, persuasivo, con la sua simpatia è capace di attirarsi l'amicizia e la benevolenza degli altri e, per quanto è possibile, vive in buona armonia con la gente. [...] Riconoscono che solo fra i saggi può insorgere l'amicizia, perché solo fra essi c'è concordia sul modo di vivere, dato che la concordia è la scienza dei beni comuni. Del resto, un'amicizia sincera e non tale solo di nome sarebbe impossibile senza la fiducia e la saldezza dei principi, tant'è vero che fra gli stolti, a motivo della loro diffidenza, dell'inconsistenza e della discordanza dei principi, non c'è amicizia. [...] Ritengono pure che il volersi bene, l'amarsi, l'essere amici siano un'esclusiva prerogativa del saggio»¹⁴.

L'idea di un'amicizia perfetta propria solo dei sapienti non è nuova al pensiero greco. La sua formulazione più piena è nel *Liside* platonico¹⁵, ma

¹⁰ Cfr. SVF I, 216-217-218-219-220-220-221; III 548-549-553-570-572-582-583-584.

¹¹ Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 311-315.

¹² Cfr. A. Long, *op. cit.*, pp. 269-274; J. Brun, *op. cit.*, pp. 75-78; M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 271-299, sulla figura del saggio.

¹³ Cfr. SVF III, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536.

¹⁴ Cfr. A.M. Ioppolo, *Opinione e Scienza*, cit., pp. 71-80 e pp. 167-174, sull'infallibilità morale e gnoseologica del saggio, definita progressivamente da Zenone a Crisippo in relazione con le critiche mosse alla Stoa dall'Accademia scettica.

¹⁵ Platone è il primo a offrire una riflessione propriamente filosofica della *philia* nel *Liside*. Il concetto di *philia* è esaminato tenendo presente la tradizione poetica e filosofica che lo precede e proponendo un significato nuovo del termine. La *philia* in generale si presenta come tensione al bene e come un rapporto educativo fra persone buone che ne condividono la ricerca, utili l'uno all'altro in quanto buoni e sapienti, ma allo stesso tempo afflitti da una mancanza in grado di suscitare in loro il desiderio del "primo oggetto di amore". La ricerca si arena proprio sul significato del "primo oggetto di amore" che non può essere definito da Socrate e dai suoi interlocutori, pena la contraddizione. Cfr. in particolare *Liside*, 219 c6-d1, in *Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside*, a cura di B. Centrone, Rizzoli, Milano

se ne trovano risonanze anche nella nozione di *philia* pitagorica e nei frammenti democritei sul tema¹⁶. La prima trattazione sistematica e approfondita di questo tema è però aristotelica¹⁷ e questo induce a ritenere che, al tempo di Aristotele, l'idea di una *philia* esclusiva dei saggi appartenesse ormai al patrimonio filosofico della tradizione greca. Alla tradizione fa riferimento anche l'esclusione dall'amicizia degli stolti, considerati inaffidabili e in contrasto con se stessi. In un orizzonte di pensiero intellettualistico come quello stoico, la carenza gnoseologica ed etica che affligge i viziosi impedisce irrimediabilmente la pratica dell'amicizia. La *philia* appartiene dunque ai saggi, eppure si tenterà di mostrare che gli Stoici ammettono anche altre forme di amicizia, imperfette e proprie dell'uomo comune, il cosiddetto "progrediente" (SVF III, 543). Con questo termine non si indica lo stolto, ma colui che ricerca la sapienza senza ancora possederla.

Tornando all'amicizia perfetta, i saggi sono amici perfino nel caso estremo in cui non si conoscano personalmente¹⁸ (SVF III, 627) e non è necessario che vivano insieme o che abbiano un legame particolare come quello fra padri e figli o tra fratelli¹⁹. Questa idea evidentemente crea una frattura tanto con l'immagine popolare della *philia*, quanto soprattutto con l'analisi aristotelica²⁰. L'anima del saggio stoico è ben disposta dal punto di vista fisico, ha una buona tensione fisica (*eutonia*) del *pneuma*, è *apathes*, aliena dalle passioni, è coerente con se stessa e con gli altri, in armonia all'interno

2002. Cfr. anche *Platone. Liside*, a cura di F. Trabattoni, LED, Milano 2003, pp. 148-151: c'è un unico bene e un unico fine cui tutti gli uomini tendono e in vista del quale ogni altra cosa non è che un mezzo. Il male è in vista del bene, è il bene che determina ciò che è male. In questo senso la *philia* si definisce esclusivamente in relazione al bene. Anche in Democrito, per quanto la sua etica ci sia giunta in forma frammentaria e talora attraverso testimonianze di dossografi successivi, è possibile riconoscere il concetto di amicizia come comunanza intellettuale e morale dei saggi. Cfr. D.K. 68 B 186 (in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 2002): *Homophrosyne ten philien poiei*, ossia «un comune sentire genera amicizia» (tr. E. Spinelli). La nozione di comunanza di cui parla Democrito non è né di natura aristocratico-politica, né di natura materiale, né di sangue: si tratta di una comunanza intellettuale, della condivisione di valori etici universali quali il bene e il vero, della comune pratica razionale. Cfr. su questo E. Spinelli *Un comune sentire. Amicizia e filosofia in Democrito*, in E. Spinelli, *Amicizia e concordia. Etica, fisica, politica in età preplatonica*, Euroma, Roma 2006, pp. 95-116.

¹⁶ Cfr. Giamblico, *Vita pitagorica*, 229-240, in *Giamblico. Vita pitagorica*, a cura di G. Giangiulio, Rizzoli, Milano 2001. L'amicizia pitagorica è fondata sulla "concordia della mente" (*homonoia tou nou*), è frutto di una scelta consapevole ed è contrapposta a ogni forma di passione. Si tratta di una consonanza di anime che condividono l'adesione alle dottrine pitagoriche, sia a livello teoretico, sia nella condotta pratica.

¹⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 1156b7 e ss., in *Aristotele. Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999 (d'ora in poi *E.N.*).

¹⁸ Anche nel caso dei Pitagorici (cfr. Giamblico, *Vita pitagorica*, 237, *cit.*).

¹⁹ Cfr. D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 113-114.

²⁰ Per Aristotele l'amicizia non prescinde mai da un rapporto personale, vissuto nella quotidianità e nella condivisione. Cfr. Aristotele, *E.N.* IX, 1171b29 e ss.

e all'esterno (SVF I, 262 e III, 570 1). In questo si riassume la virtù e proprio la somiglianza nella disposizione virtuosa è il fondamento della *philia* dei saggi. L'armonia dei rapporti con gli altri deriva dall'armonia interiore: la virtù di uno non si distingue da quella dell'altro. Una possibile conseguenza di questa concezione sembrerebbe essere la personalizzazione del rapporto²¹. Si potrebbe perfino dire che, se l'amicizia sussiste solo fra i saggi e se il saggio si identifica più con un ideale regolativo che con una persona realmente esistente, allora non esiste neppure l'amicizia²². La *philia* dei saggi infatti esclude ogni inclinazione particolare e ogni elemento diverso dalla razionalità, in nome di un indubbio formalismo²³. Il saggio condivide con gli altri saggi un'identità di vedute che non è segno di un'intimità immediata, ma è frutto di un'astratta concordia razionale. L'amicizia ha quindi una connotazione oggettivamente determinata, coincide con la condizione ontologica, gnoseologica e morale che unisce i saggi di tutto il mondo. Nell'amicizia perfetta, l'amico nella sua singolarità personale non è minimamente rilevante: il rapporto non è fra due coscienze, ma di una sola con se stessa, come dice chiaramente Zenone (SVF I, 324):

«(Zenone) Interrogato sulla nozione di amico, rispose “un altro me stesso”²⁴.

Questo tipo di rapporto non solo è anaffettivo, ma non è neppure volontario. La *philia* diventa così una condizione statica e viene assorbita dalla sapienza, come tutti gli altri beni. Il saggio è unito agli altri saggi dalla comune coscienza del *Logos* universale, modello dei rapporti umani. Il punto più alto della *philia* viene così a coincidere con la sua scomparsa, essendo una condizione oggettiva e metavolontaria²⁵.

«Se mai in qualche posto al mondo un saggio dovesse tendere un dito a motivo della sua saggezza, tutti i saggi del mondo ne avrebbero giovamento» (SVF III, 627-1).

²¹ Cfr. G. Lesses, *Austere Friends: The Stoics and Friendship*, «Apeiron», 26 (1993), pp. 70-74.

²² Cfr. J.C. Fraisse, *La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Parigi 1974, pp. 334-337.

²³ In questo formalismo si manifesta un aspetto importante della contrapposizione rispetto all'amicizia epicurea. La dottrina epicurea dell'amicizia è originale rispetto alla tradizione, perché mette in luce in modo particolare l'aspetto di affetto privato e di condivisione personale. Più che nozione teorica, la *philia* è soprattutto pratica di vita e contributo essenziale alla felicità; più che una virtù, è un sentimento di affettuosa intimità con gli altri (cfr. D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Paideia, Brescia 1988, pp. 122-125).

²⁴ In questa espressione si ritrova probabilmente un'influenza aristotelica. Cfr. *E.N.* IX, 4, 1166a31-32; *Etica Eudemia* (d'ora in poi *E.E.*) VII, 1240b2-3. Cfr. *infra* p. 13, n. 41.

²⁵ Cfr. L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993, pp. 84-88.

Gli Stoici sono forse i primi a formulare un ideale di *philia* così rigorosamente astratto, eppure non è in questo formalismo che si esauriscono le testimonianze. La *philia* viene infatti inserita fra i doveri medi, i *kathekonta*, (SVF III, 495):

«[...] Il dovere è il risultato di una scelta razionale: come rendere onore ai genitori, ai fratelli, alla patria e frequentare gli amici. Contrario al dovere è ciò che la ragione non farebbe mai [...]».

Il termine *kathekon* ha due significati²⁶: in senso generale si applica a tutti i viventi²⁷ e si riferisce ad ogni azione conforme a natura, comprendendo nel caso dell'uomo anche il *katorthoma*²⁸ (*kathekon* perfetto); in un'accezione più specifica, invece, il *kathekon* è solo l'azione media, conveniente, ma non generata da intenzioni virtuose. In questa sfera intermedia può agire l'uomo comune. Se l'amicizia è un *kathekon* in questo secondo senso, significa che può appartenere anche all'uomo medio e questo crea un'ambiguità concettuale: la *philia* è privilegio dei saggi, ma è anche un *kathekon*, un'azione razionalmente giustificabile, conforme a natura, tipica degli uomini comuni. Gli Stoici sembrano dunque ammettere una gradazione all'interno dell'amicizia: accanto a quella dei saggi sembrerebbe esserci un'amicizia che potremmo chiamare "viatoria", propria degli uomini medi. L'amicizia può quindi appartenere anche a chi è sulla via della sapienza.

In una testimonianza di Clemente Alessandrino (SVF III, 723) che verosimilmente risente di suggestioni peripatetiche²⁹, vengono distinte tre specie di amicizia: quella virtuosa fondata sulla ragione; quella utile, definita "intermedia", che si basa sullo scambio di benefici e crea socialità; quella basata

²⁶ Cr. M. Pohlenz, *op. cit.*, pp. 264-265.

²⁷ Cfr. SVF I, 230-231.

²⁸ Cfr. A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, cit., pp. 120-134; non ci sono frammenti attribuiti a Zenone che attestino il termine *katorthoma*, che nella tradizione stoica compare per la prima volta in Crisippo. Zenone chiamava *kathekon* sia l'azione del saggio sia quella dello stolto, distinguendole solo per la disposizione morale di partenza a prescindere dal risultato ottenuto. In risposta alle critiche mosse da Arcesilao, Crisippo assunse il termine *kathekon* per indicare l'azione media e il termine *katorthoma* per l'azione del saggio (SVF III, 13). Cfr. anche G. Nebel, *Der Begriff des kathekon in der alten Stoa*, «Hermes», 52 (1935), pp. 439-460; W. Wiersma, *Telos und Kathekon in der alten Stoa*, «Mnemosyne», 4 (1937), pp. 219-228; J. Moreau, *La place des official dans l'éthique Stoïcienne*, «Revue de Philosophie ancienne», 1 (1983), pp. 99-112; F. Alesse, *Il problema della nascita dei concetti morali nello stoicismo antico*, «Elenchos», 6 (1985), pp. 43-65. Cfr. inoltre Aristotele, *E.N.* II, 1107a14; *E.E.* VIII, 1247a4, in *Aristotele, Etica Eudemia*, a cura di P.L. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999. Aristotele lo utilizza per indicare un'azione che raggiunge il successo, definendo progressivamente il concetto sempre più in senso morale.

²⁹ Cfr. Aristotele, *E.N.* VIII, 1156a5 e ss. A differenza della tradizione aristotelica, per gli Stoici l'accordo razionale esclude slanci affettivi, inoltre l'amicizia secondo il piacere si trova al terzo posto mentre Aristotele la considera più vicina a quella virtuosa rispetto all'amicizia utile (cfr. *E.N.* VIII, 1158a18).

sulla consuetudine esteriore, oppure sul piacere, volubile e labile. In una testimonianza di Stobeo (SVF III, 112) non solo la *philia* è connessa con la comunanza di vita (*koinonia biou*), ma sono addirittura descritte varie forme di amicizia: tra conoscenti, consuetudinaria, tra coetanei, amorosa, ospitale, parentale. Al di là delle probabili suggestioni aristoteliche³⁰ di entrambe queste testimonianze, sembrerebbe proprio che per gli Stoici esistano anche altre forme di amicizia, che possono unire persone comuni. La *philia* è inoltre annoverata fra i beni esterni (SVF III, 97 e 97a) ed è definita un bene *poietikon*, efficace (SVF III, 106 e 107). In questo senso, è volta al conseguimento della felicità, quindi non è un bene assoluto, ma relativo. Nella Stoa antica solo la virtù ha valore morale, mentre tutto il resto è *adiaphoron*, indifferente³¹, perciò l'amicizia sembra essere un bene strumentale alla felicità. Se da un canto essa esprime la condizione perfetta del saggio considerato in relazione con gli altri saggi, dall'altro è anche un dovere dell'uomo medio, un bene esterno, moralmente indifferente, un mezzo in vista di un fine. Un'altra testimonianza sempre di Stobeo (SVF III, 98) spiega che l'amicizia ha tre significati: mera ricerca dell'utile (nel qual caso non è inserita tra i beni), bene esterno e bene psichico. È quindi un indifferente che riguarda sia l'anima sia i beni esterni. Come bene psichico, viene chiamata *philia peri auton*, espressione che può essere tradotta con "sentimento interiore" (R. Radice), ma anche con "amicizia verso se stessi", attraverso la quale si diventa amici del prossimo. Quanto all'amicizia come bene esterno, si tratta di una sorta di disposizione benevola verso gli altri. La *philia* è perciò subordinata alla qualità morale dell'agente e, per essere amico di un altro nel modo più nobile, occorre prima essere amici di se stessi. Da ciò mi pare tragga ulteriore conferma l'ipotesi secondo cui esiste un'altra amicizia accanto a quella fra saggi. Insomma, la *philia* in senso proprio è la condizione intellettuale, fisica e morale che accomuna fra loro i saggi, amici di sé e degli altri, mentre l'amicizia fra gli uomini comuni è una certa disposizione verso gli altri, dovere medio e bene esterno.

L'interesse sembrerebbe bandito dall'amicizia, tuttavia le testimonian-

³⁰ Cfr. Aristotele, *E.N.* VIII, 1156a5-1156b6. Per quanto riguarda l'amicizia verso genitori, anziani, fratelli e compagni, cfr. *E.N.* VIII, 1161b11 e ss; IX, 1165a20 e ss.

³¹ Nel rispondere all'obiezione accademica relativa a come si potessero compiere delle scelte fra le cose indifferenti, gli Stoici distinsero gli *adiaphora proegmena* e quelli *apoproegmena*, gli indifferenti preferibili e quelli da respingere. Beni come la ricchezza, la buona nascita, la salute e la bellezza, sono da preferire ai loro contrari, ma non comportano l'acquisizione della virtù o il raggiungimento della felicità. Sono piuttosto il materiale su cui opera la virtù (cfr. A.M. Ioppolo, *La dottrina stoica dei beni esterni e i suoi rapporti con l'etica aristotelica*, «Rivista critica di storia della filosofia», 19 (1974), pp. 373-385). Fra i preferibili è possibile distinguere quelli di "per sé", come le buone doti naturali, quelli "per altro", come la ricchezza, e quelli "per sé e per altro" come la forza (SVF III, 134-135); inoltre vi sono i preferibili che riguardano l'anima, i corpi e i beni esterni (SVF III, 136).

ze a riguardo non sono proprio univoche. Clemente Alessandrino, infatti, attribuisce alla *philia* come scambio di benefici un valore intermedio (SVF III, 723); Stobeo ne ammette l'esistenza, ma non la annovera fra i beni (SVF III, 98); Cicerone invece esclude categoricamente che si chiami amicizia un rapporto legato a qualsiasi tipo di interesse (SVF III, 348). Nel caso della testimonianza ciceroniana, l'insistenza su questo elemento ha certamente la funzione di contrapporre in modo netto la concezione stoica a quella epicurea, interpretata in senso esclusivamente utilitaristico³². Seneca d'altro canto tratta lo scambio di benefici in modo didascalico, esortando cioè ad elargire benefici consoni e graditi all'altro, riportando una similitudine attribuita a Crisippo: nel gioco della palla, il giocatore abile calibra il lancio a seconda della statura di chi lo riceve (SVF III, 725). Al di là di queste testimonianze, non univoche ed evidentemente influenzate dalla personalità filosofica dei testimoni, si può forse affermare che nel pensiero stoico vi sia una certa ambiguità riguardo alla concezione dell'amicizia utile, forse motivata da dibattiti interni alla scuola di cui però non abbiamo notizie.

A questo punto, mi sembra che emerga abbastanza chiaramente una certa tensione concettuale nell'idea generale di *philia* perché, se essa connette fra loro i saggi di tutto il mondo e in questo senso è una sorta di legame ontoassialogico che prescinde perfino dalla conoscenza diretta, è anche un dovere dell'uomo medio, un bene efficiente, esterno e relativo, declinabile in più modi. Allora si potrebbe forse immaginare che nella Stoa antica, con le dovute cautele e distinzioni interne, l'amicizia si possa aristotelicamente "dire in molti modi". La prima obiezione potrebbe essere che in ambito stoico, per quanto ne sappiamo, non vi sono vere e proprie teorizzazioni relative alle varie forme di amicizia, come invece in Aristotele. Ci sono inoltre innegabili differenze che distinguono l'amicizia virtuosa aristotelica da quella stoica tra saggi, cui si accennerà più avanti.

Gli Stoici sembrano dunque accogliere almeno due specie di amicizia che dipendono dalla qualità morale dell'agente: a una *philia* intesa come condizione razionale basata su una comune consapevolezza del *Logos* universale, rapporto apatico e impersonale, si accompagna quindi un'altra amicizia imperfetta, forse perfino commista con aspetti emotivi, personale se non addirittura consuetudinaria, multiforme, connessa con le contingenze della vita quali le relazioni parentali o di ospitalità. Questa forma di amicizia è

³² Sull'"ostilità intelligente" di Cicerone verso l'Epicureismo cfr. S. Maso, *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli 2008. In realtà per gli Epicurei l'amicizia ha origine proprio dall'utile, ma ciò non deve essere interpretato come utilitarismo in senso negativo (cfr. G.V. 23; 39; 61 in *Epicuro, Scritti morali*, a cura di C. Diano, Rizzoli, Milano 2001). Si tratta piuttosto di un'utilità *catastematica*. I vantaggi dell'amicizia contribuiscono in modo fondamentale alla tranquillità dell'anima, che è il fine ultimo e desiderabile per se stesso.

protesa verso la sapienza, che ne muta radicalmente la natura, fino al culmine del rapporto amicale, che coincide in qualche modo con il suo venire meno. L'amicizia perfetta sembrerebbe essere conseguenza oggettiva della virtù e sua manifestazione, mentre l'altra un suo strumento di acquisizione. Entrambe però non hanno un valore morale in se stesse e condividono una caratteristica: l'origine naturale³³.

Ogni amicizia ha infatti origine nell'istinto biologico di appropriazione che appartiene a tutti gli esseri viventi (SVF III, 178). L'appropriazione, l'*oikeiosis*, è una tendenza naturale e spontanea verso tutto ciò che contribuisce al proprio benessere e che solo con il tempo e la crescita, nel caso degli uomini³⁴, si sviluppa verso la piena razionalità. Proceede come per cerchi concentrici, da ciò che è più vicino a ciò che è più lontano. La tendenza naturale spinge ad amare i figli esattamente come a fuggire il dolore, prima ancora che se ne abbia consapevolezza. Secondo Crisippo, la prima forma di consapevolezza di sé prende il nome di *syneidesis*³⁵ (SVF III, 178), una sorta di amore istintivo verso se stessi, suscettibile nell'uomo di sviluppo razionale. Da ciò che giova al corpo si sviluppa progressivamente l'aspirazione a ciò che è utile e razionale. Crisippo credeva che esistessero delle *koinai ennoiai*, ossia delle nozioni comuni e naturali che orientano al bene fin da piccoli, base remota dell'azione morale³⁶. Questo sviluppo dell'istinto di appropriazione concilia perfettamente la natura universale con quella individuale. L'*oikeiosis* sembra quindi essere finalizzata a fondare, nella ragione immanente alla natura, una correlazione fra i rapporti ideali con gli

³³ Al contrario della nozione epicurea, come spiega Lucrezio nel libro V del *De rerum natura*, vv. 1011-1027 (in Lucrezio, *La natura*, a cura di A. Fellin, UTET, Torino 1976). Qui l'amicizia epicurea sembra avere un'origine che potremmo definire storica, infatti costituisce la base di ogni società organizzata. La specie umana muta considerevolmente dallo stato solitario e ferino a quello sociale e organizzato sulla base delle relazioni di amicizia, in vista della sicurezza. Cfr. anche M.C. XXVII, in *Epicuro, Scritti morali*, cit. Cfr. M. Isnardi Parente, *Introduzione allo Stoicismo ellenistico*, cit., p. 53: Epicuro sembra parlare di "patti" stretti fra gli uomini in vista dell'utile reciproco; ha quindi una concezione razionalistico-utilitaristica del vivere sociale.

³⁴ Per quanto concerne la possibile origine teofrastea della nozione stoica di *oikeiosis* cfr. F. Dirlmeier, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, Dieterich, Lipsia 1937. Per altri studiosi le testimonianze teofrastee desunte da Porfirio sono troppo vaghe per valere come precedente della dottrina stoica. Cfr. su questo W.W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, Milford, Londra 1933, pp. 20-37; C.O. Brink, *Oikeiosis and oikeiotes: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory*, «Phronesis», 1 (1956), pp. 123-145; R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 263-265. Radice concorda con Brink nel ritenere l'*oikeiosis* teofrastea un presupposto per quella degli Stoici, ma non nel senso di una vera e propria anticipazione, bensì perché Teofrasto avrebbe posto in più stretta relazione scienza naturale ed etica, rispetto allo stesso Aristotele.

³⁵ Nello Stoicismo successivo si chiamerà *synaisthesis*. Su questo concetto cfr. A. Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della "conscentia" nella Grecia Antica*, Olschki, Firenze 1970.

³⁶ Cfr. M. Isnardi Parente, *Introduzione allo Stoicismo ellenistico*, cit., pp. 100-101.

altri e la nostra costituzione biologica, fra la coscienza dell'interesse comune e il perseguimento del proprio. I rapporti con gli altri sono connaturati all'essenza umana: è la coscienza di sé che richiama all'apertura verso il prossimo. Quello che potrebbe essere inteso come un imperativo morale ha la sua origine in un fatto psicologico in qualche modo anteriore. Questa disposizione naturale si fonda sulla coscienza che ogni vivente ha di se stesso e si sviluppa rivolgendosi verso gli oggetti progressivamente più lontani dal soggetto, definendosi come espansione dell'amore di sé verso gli altri, persone o cose ritenute favorevoli alla propria autoconservazione. Si tratta di un legame originario tra la natura del singolo individuo e quella del Tutto in cui esso è compreso ed è proprio in virtù di questo legame che l'amore di sé a poco a poco tende a inglobare il mondo. L'*oikeiosis* può definirsi come istinto naturale di "familiarità con se stessi" e di "familiarità con gli altri", tanto che è possibile distinguere quella personale da quella sociale³⁷. Il culmine dell'*oikeiosis* sociale consiste nel considerare gli altri alla stessa stregua, come se fossero tutti parte del primo circolo, in quanto membri della medesima comunità razionale. Ciò può apparire poco plausibile da un punto di vista psicologico, ma gli Stoici avrebbero probabilmente replicato a questa obiezione sostenendo che, anche nel caso in cui il virtuoso si rendesse conto di amare più la sua famiglia che il resto dell'umanità, non seguirebbe questo istinto in quanto non razionale³⁸. Sebbene nell'etica stoica la virtù sia sufficiente per una vita felice, il saggio ricerca comunque le relazioni interpersonali proprio perché la sua virtù e la sua ragione sono parti della razionalità universale, dunque i bisogni e gli interessi degli altri sono equivalenti ai propri, esattamente come esige l'*oikeiosis* sociale³⁹. Il saggio, in ogni caso, ha la consapevolezza che avere relazioni amichevoli con gli altri non aumenta la virtù né la felicità, in quanto il discrimine delle azioni è la qualità morale di chi le compie, non l'effetto che hanno sugli altri: la sapienza rende autarchici e la virtù è sufficiente per essere felici (SVF III, 39; 49; 107). D'altra parte l'amico è anche un bene in relazione all'amico (*pros ti*), poiché è per lui un agente produttore di beni (*agathon poietikon*). L'amicizia in senso proprio coincide però con la moralità perfetta, è conseguenza della sapienza, non ne è condizione né parte. È frutto di una situazione oggettiva più che di una relazione interpersonale. Dall'istintivo amore di sé, attraver-

³⁷ Cfr. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 263-265.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 270-274. La Annas è chiarissima: «Se si decide di chiamare la zia "mamma", non per questo si proveranno per lei gli stessi sentimenti che si hanno per la propria madre, al massimo sarà possibile fare il contrario, ossia ridurre ciò che si prova per la madre a ciò che si prova per la zia» (p. 270).

³⁹ Cfr. M. Nussbaum, *Eros and the Wise: the Stoic Response to a Cultural Dilemma*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 13 (1995), p. 264.

so il perseguimento della virtù, si arriva alla piena consonanza razionale con se stessi e con gli altri: l'amicizia non è altro che lo sviluppo razionale dell'appropriazione naturale. Entrambe naturali, determinate e non volontarie. Da questo punto di vista, il fatto che l'amico sia produttore di beni per l'altro è accidentale.

Da tutto ciò mi pare emerga una certa complessità anche nella nozione di amicizia fra saggi: se la *philia* è un indifferente che non determina in nessun modo né la virtù né la felicità, eppure è anche espressione oggettivamente determinata della sapienza, forse non può neppure considerarsi come una mera "occasione" di compiere azioni virtuose. L'amico può essere solo un "teatro" per le azioni virtuose del saggio?⁴⁰ Se l'origine della *philia* è l'universale istinto di appropriazione che accomuna tutti i viventi e se i virtuosi si riconoscono come parti uguali di una razionalità cosmica, riconoscendo sé negli altri, allora forse potrebbe sembrare riduttivo liquidare l'amicizia come priva di qualunque valore proprio. Come può la naturale unione di razionalità perfette essere considerata un mero strumento o una semplice occasione moralmente indifferente per esercitare la virtù di cui si è già in possesso? Questa difficoltà pare difficilmente risolvibile sulla base delle testimonianze in nostro possesso. Possiamo solo ribadire che, intendendo l'amicizia come comunanza gnoseologica, ontologica e morale tra saggi, peraltro derivante dall'universale istinto biologico di appropriazione, essa non è che un effetto della virtù e della felicità, privo di valore morale autonomo. Sviluppo razionale dell'*oikeiosis*, la *philia* proietta il soggetto verso l'esterno e, giungendo al suo culmine soltanto nei saggi, si trova circolarmente a coincidere con l'amicizia di sé, ossia con la condizione statica d'identificazione razionale con il *Logos* universale, in cui si perdono le differenze fra sé e gli altri⁴¹. La Stoa apporta sicuramente elementi originali per quanto riguarda la nozione di amicizia e in generale delle relazioni sociali⁴², in particolare proprio per la specifica connessione che viene instaurata fra l'ambito biologico e quello etico. L'*oikeiosis* è un istinto naturale anteriore a ogni sentimento e a ogni calcolo razionale, mentre la *philia* regola il passaggio da tendenze naturali

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 266.

⁴¹ L'amicizia con se stessi di cui parla Aristotele è molto diversa. Cfr. Aristotele, *E.N.* IX, 1166a1 e ss. L'amicizia buona è infatti un ambito indispensabile di estrinsecazione della virtù: i buoni si rispecchiano uno nell'altro, cosicché l'amicizia assume una funzione di confronto e di convalida della rispettiva virtù (cfr. S. Gastaldi, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos», 8 (1987), p. 85). L'uomo buono ama l'amico come il proprio sé perché condivide con lui la stessa concezione di felicità, perché vuole il bene dell'altro come parte del proprio bene, perché i pensieri e le azioni dell'amico sono motivo dei propri pensieri e delle proprie azioni (cfr. T. Irwin, *I principi primi di Aristotele*, a cura di A. Giordani, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 478). Non solo manca la dimensione cosmica della riflessione stoica, ma il rapporto con l'altro rimane essenziale e imprescindibile.

⁴² Cfr. J.C. Fraisse, *op. cit.*, pp. 341-346.

a interessi razionali e morali. Tale continuità fra istinto e ordine razionale è evidentemente possibile solo sulla base dell'omogeneità e della razionalità del Tutto. *Loikeiosis* diventa *philia* di pari passo allo sviluppo biologico dell'uomo, l'istinto diventa ragione, l'appropriazione diventa amicizia. Gli stolti ne sono esclusi perché la loro razionalità è pervertita, i progredienti la coltivano come bene strumentale ed efficiente, i saggi ne godono involontariamente. Da istinto biologico a ragione oggettiva, da necessità naturale a necessità razionale. La vera amicizia non è altro che una sorta di variante della simpatia universale, per la quale l'uomo particolare non è che un accidente⁴³. Si spiega così l'indifferenza degli Stoici per le ineguaglianze di condizione: l'unica differenza naturale è quella fra vizi e virtù. Mi pare dunque che si possa davvero parlare di una certa circolarità nella nozione di amicizia, che unisce natura e ragione, sé e gli altri, la parte e il tutto.

Potremmo forse dire che l'amicizia dei saggi proposta dalla Stoa antica abbia la funzione di distinguere una società reale di masse stolte da una società ideale in cui vigono solo rapporti razionali⁴⁴. La città perfetta è una sorta d'ideale, formalmente accessibile a tutti, il cui cerchio aspira a includere l'intera umanità. Natura e legge sono due espressioni della ragione, manca dunque quella distinzione fra rapporti politici e relazioni di amicizia riconosciuta da Aristotele⁴⁵ (per il quale i rapporti politici sono amicizie imperfette) e da Epicuro (che per certi versi pone l'amicizia in antitesi con la vita politica⁴⁶). L'appartenenza a una città del mondo implica una comune identità razionale che affonda le sue radici nel *Logos* che governa il mondo e allo stesso tempo è norma morale delle azioni umane. Non c'è bene della parte se non in rapporto al tutto e in questo senso non esiste dilemma altruismo/

⁴³ Cfr. A. Banateanu, *La Théorie Stoïcienne de l'amitié*, Cerf, Friburgo 2001, pp. 64-73. Secondo l'autore, l'idea stoica di amicizia non porta all'annullamento completo del concetto di individuo, semplicemente il saggio riconosce nell'altro lo stesso *Logos* che è in sé e che lo rende capace di azioni virtuose. Questa interpretazione sembra però discutibile, perché in realtà il culmine dell'amicizia coincide proprio con l'annullamento delle differenze fra sé e gli altri: non si amano le qualità particolari dell'amico, né si condividono con lui esperienze di vita, né si è legati da sentimenti di intimità.

⁴⁴ Cfr. M. Isnardi Parente, *La politica della Stoa antica*, «Sandalion», 3 (1980), pp. 67-98.

⁴⁵ Cfr. Aristotele, *E.N.* VIII, 1160a8 e ss., e IX, 1167a22 e ss.

⁴⁶ Su questo argomento cfr. D. Pesce, *op. cit.*, pp. 126 e ss. L'amicizia epicurea è definita come il legame che unisce la piccola comunità di saggi, che si costituisce come un'isola all'interno della società politica. Per un'interpretazione diversa cfr. G. Roskam, *Live Unnoticed (Lathe biosas): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden-Boston 2007. La dottrina del *Lathe biosas*, secondo l'autore, va esaminata diacronicamente, inoltre si sottolinea che l'unico criterio davvero "rigido" dell'etica epicurea è il calcolo edonistico, cui va "piegato" anche il *lathe biosas*. Molti epicurei infatti interagirono con la realtà sociale della loro epoca. Ad esempio nell'opera di Lucrezio la società romana e la politica furono molto rilevanti. Un altro esempio è l'iscrizione di Diogene di Enoanda inquadrata nella prospettiva dell'evergetismo. Insomma questa celebre dottrina epicurea è interpretata in modo per così dire duttile e flessibile.

egoismo: l'amicizia consente di avere con gli altri una relazione tale che questi diventano prolungamenti del sé⁴⁷. Inoltre contribuisce al mantenimento dell'ordine razionale ed è la relazione fondamentale di una società giusta e virtuosa⁴⁸. I saggi si comportano amichevolmente con gli amici senza però vedere in loro un limite all'amicizia, potenzialmente rivolta a tutti. L'amicizia fra saggi è perciò diversa da quella che instaurano con le persone a loro più prossime e meno perfette, ed è ovviamente la prima a costituire la regola della seconda. È proprio dall'idea di natura intesa come un Tutto razionale che deriva la nozione stoica di comunità di tutti gli esseri razionali⁴⁹ fondata sul vincolo di fratellanza universale, per cui ciascuno deve ritenersi parente di tutti gli altri, perfino degli dei, ed è tenuto quindi a rispettare la legge che regola questa società cosmica⁵⁰. In base a questa fratellanza universale, che si ricongiunge evidentemente al principio dell'*oikeiosis* sociale, gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo possono dirsi in senso lato amici. Ogni limitazione all'amicizia non può che derivare dall'estrema rarità dei saggi stessi, ma sarebbe invece auspicabile l'allargamento della società dei saggi a tutti gli uomini⁵¹: da qui deriva l'apprezzamento stoico per la *polyphilia* (SVF III, 631). Non deve esserci alcuna differenza tra la relazione che l'uomo ha con il mondo e quella che ha con un altro uomo⁵². È sul concetto di simpatia universale che si fonda il cosmopolitismo stoico, ossia l'idea che tutti gli uomini siano intrinsecamente uniti gli uni agli altri e dunque sentano una sorta di

⁴⁷ Cfr. K. Algra, *The Mechanism of Social Appropriation and its Role in Hellenistic Philosophy*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 35 (2003), p. 291.

⁴⁸ Cfr. A. Banateanu, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁹ Cfr. R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, cit., pp. 222-229. Radice sottolinea che se ogni essere vivente ha un innato istinto alla socialità, allora l'origine dell'atteggiamento sociale non è dovuto al sorgere della ragione, ma è proprio di tutti gli esseri viventi, compresi gli animali. A tal proposito ritiene che gli Stoici ricorrano a una doppia accezione di "socialità": una istintiva, comune anche agli animali, l'altra propriamente razionale, una sorta di "socialità virtuosa". Ciò dimostra l'intrinseca unità della natura, pur nella molteplicità delle sue manifestazioni.

⁵⁰ Cfr. A.M. Ioppolo, *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana*, cit., p. 4501. L'universo è un corpo unico pervaso dal *pneuma*, che lo mantiene coeso attraverso il movimento tensionale. Il *pneuma* è dio e contiene in sé le ragioni seminali secondo le quali si generano tutte le cose. La sua forza di coesione si esercita in tutto l'universo: in questo modo le cose realmente esistenti, i corpi, sono interdipendenti e legati gli uni agli altri in modo simpatetico. Cfr. anche A. Long, *op. cit.*, pp. 196-210.

⁵¹ Anche sotto questo aspetto, la distanza fra la concezione stoica e quella epicurea è ampia. Il Giardino infatti può essere definito come un gruppo di filosofi che si dedica insieme allo studio della natura, gode di serenità assoluta e rappresenta un modello di comunità perfetta. Nella ideale comunità di saggi è solo la *philia* a regolare i rapporti umani fra chi condivide non solo la conoscenza fisica del mondo, ma anche l'intimità affettiva, la venerazione per il maestro e i ricordi del passato. Cfr. P.-M. Morel, *Les communautés humaines*, in A. Gigandet e P.-M. Morel, *Lire Epicure et les épicuriens*, Presses Universitaires de France, Parigi 2007, pp. 167-186.

⁵² Cfr. A. Banateanu, *op. cit.*, pp. 125-153.

comunanza ontologica⁵³. C'è una sola materia e una sola vita divisa in una moltitudine di corpi limitati ed è per questo che il cosmopolitismo è intrinsecamente connesso all'unità fisica del mondo, essendo la traduzione sul piano morale e sociale della simpatia universale, nozione di cui l'amicizia non è che uno sviluppo⁵⁴. Tutti gli uomini sono concittadini della repubblica di Zeus e devono vivere uniti sotto una legge comune. Naturalmente partecipano in modi diversi alla ragione universale e proprio per questo esistono varie forme di *philia* (SVF III, 112).

Il cosmo divino retto dalla legge del Fato⁵⁵ che unisce tutto in una rete di cause inviolabili è il presupposto ultimo dell'etica stoica e quindi anche dell'amicizia, che nella sua forma perfetta congiunge uomini e dei⁵⁶. La città stoica dei sapienti o dei progrediti⁵⁷ è un'ecumene di carattere etico-religioso⁵⁸ in cui la legge positiva è il riflesso di quella di natura⁵⁹. Ecco perché la

⁵³ Cfr. J. Brun, *op. cit.*, pp. 43-44 e pp. 78-79; C. Levy, *Le filosofie ellenistiche*, cit., pp. 171-173.

⁵⁴ Cfr. A. Banateanu, *op. cit.*, p. 152.

⁵⁵ Sul determinismo stoico cfr. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Brill, Leiden 1970, pp. 152-161; J. Voelke, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Presses Universitaires de France, Parigi 1973; P.L. Donini, *Fato e volontà umana in Crisippo*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 109 (1974/1975), pp. 1-44; J. Mansfeld, *Providence and the Destruction of the Universe in early Stoic Thought*, in M.J. Vermaseren, *Studies in Hellenistic Religions*, Brill, Leiden 1979, pp. 129-188; M. Frede, *The original notion of Cause*, in M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 1980, pp. 217-249; R.W. Sharples, *Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism*, «Phronesis», 31 (1986), pp. 266-279; A.M. Ioppolo, *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana*, cit., *passim*; S. Bobzien, *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1998; C. Levy, *Le filosofie ellenistiche*, cit., pp. 143-148; M. Frede, *Stoic Determinism*, in B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 179-205; R.W. Sharples, *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, in C. Natali e S. Maso, *La catena delle cause*, Hakkert, Amsterdam 2005, pp. 197-215. Queste indicazioni sono utili semplicemente a dare una panoramica molto generale sul dibattito intorno alla nozione di determinismo e responsabilità morale nello Stoicismo antico. Cfr. anche M.E. Reesor, *Fate and Possibility in early Stoic Philosophy*, «Phoenix», 19 (1965), pp. 285-304 e J.J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Vrin, Parigi 1969. Cfr. inoltre E. Spinelli e F. Verde, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in *Il libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro-M. Mori-E. Spinelli, Carocci, Roma 2014, pp. 59-98.

⁵⁶ Cfr. A. Banateanu, *op. cit.*, pp. 183-197.

⁵⁷ Cfr. M. Isnardi Parente, *Introduzione allo Stoicismo ellenistico*, cit., pp. 102-103. Crisippo introduce la figura di chi è al vertice del progresso etico.

⁵⁸ Cfr. *ivi* 1993, p. 104: fino a Crisippo manca il carattere specificamente giuridico-politico della nozione di ecumene.

⁵⁹ SVF III 333-334-335-336-337-338-339. Cfr. M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 276: «La grande polis non offre agli Stoici solo un surrogato materiale della città-stato concreta; essa diviene per loro un'esperienza religiosa, che sola dà all'uomo la piena coscienza dell'altezza che lo fa simile a Dio ed anche della sua responsabilità». Cfr. M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Secondo Schofield è con Crisippo che l'idea della società dei saggi assume la forma della città cosmica che unisce uomini e dei. Cfr. anche K.M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Ox-

relazione perfetta tra due persone coincide con un rapporto astrattamente morale e non con una relazione intima e personale⁶⁰. Questo formalismo, così austero e rigoroso, sembrerebbe segnare una sorta di regressione nell'analisi filosofica delle relazioni amicali rispetto alla tradizione precedente (soprattutto aristotelica⁶¹). Se l'amicizia in una forma più o meno personale appartiene a chi ancora non è saggio e aspira ad esserlo, ma al tempo stesso l'ideale regolativo di ogni rapporto umano e politico è la comunità fra saggi, è chiaro che la *philia* come relazione interpersonale e affettiva non appartiene all'ideale stoico di società perfetta (SVF III, 627). Nel mondo ideale popolato solo da saggi non è più necessario neppure lo stato (SVF III, 617): i sapienti sono tutti amici fra loro e conducono una vita comune basata solo sul vincolo razionale, senza distinzioni di sesso, di ricchezza, o di nascita⁶² (SVF III, 625⁶³, 628, 630).

Esistono quindi due forme di amicizia, una perfetta e una imperfetta, a sua volta declinabile in altre specie. Una è norma dell'altra, ma entrambe traggono origine dalla natura. Questa distinzione potrebbe sembrare non lontana dall'amicizia "detta in molti modi" di stampo aristotelico⁶⁴, eppure diverge da quella in almeno due punti essenziali: innanzitutto il virtuoso di Aristotele non è un ideale astratto⁶⁵; in secondo luogo, l'amicizia fra saggi stoici è idealmente priva di quegli aspetti d'intimità di vita e di condivisione affettuosa che invece appartengono all'amicizia fra i virtuosi aristotelici. Sono gli elementi della volontarietà, della comunanza di vita, e dell'affetto reciproco a separare in modo netto l'amicizia perfetta della Stoa antica da quella aristotelica. Nonostante si individuino suggestioni peripatetiche nell'ammissione di altre forme di amicizia e per quanto si possa avvicinare

ford University Press, Oxford 2008. La legge che pervade il cosmo è la vera legge, dunque il cosmo è l'unica vera città. Tutti gli esseri umani ne sono cittadini, ma i saggi sono i cittadini in senso stretto, perché vivono come gli dei. Dunque l'idea stoica di saggezza non è priva di una dimensione politica. La Vogt argomenta contro l'idea che la legge consista in regole, obiettando che questa interpretazione ignora la dimensione sostanziale della dottrina stoica della legge: il saggio comprende cosa ha valore per gli esseri umani e solo questo rende le sue azioni conformi alla legge. Le sue azioni sono ciò che la ragione prescrive, indipendentemente da qualsiasi convenzione.

⁶⁰ Cosa ben diversa dall'aristotelica comunione delle coscienze fondata su un comune sentimento dell'esistenza (cfr. Aristotele, *E.N.* IX, 9, 1170b1 e ss.).

⁶¹ Cfr. J.C. Fraisse, *op. cit.*, p. 419.

⁶² Cfr. A. Long, *op. cit.*, p. 269.

⁶³ In questa testimonianza ai saggi viene attribuita anche la comunità di beni, altra caratteristica che potrebbe avere un precedente nelle antiche comunità pitagoriche. Cfr. Giamblico, *Vita pitagorica*, 237, cit.; Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, 10 (in *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006).

⁶⁴ Cfr. Aristotele, *E.E.* VII, 1236a15 e ss.

⁶⁵ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 175: il virtuoso aristotelico è «il membro agiato dello *status* egemone nella *polis*». Si tratta insomma di un tipo sociale pienamente riconoscibile, maschio, adulto, libero, benestante, esempio morale nei confronti degli altri cittadini.

all'amicizia virtuosa aristotelica più quella degli uomini comuni che quella dei saggi stoici, in generale l'ideale di *philia* perseguito nella Stoa antica sembra rimanere concettualmente lontano da quello di Aristotele.

Volendo trarre una conclusione, sembra che il concetto stoico di *philia* non sia monolitico come potrebbe apparire a una prima analisi e che non si possa comprendere a prescindere dalle dottrine fisiche e dalla teoria dell'appropriazione naturale. Inoltre, se intesa nella sua forma più compiuta, la *philia* stoica è forse l'idea antica di amicizia più estranea e lontana dalla sensibilità moderna.

SCHELLING COMMEMORA KANT (1804)

di Carlo Tatasciore

Abstract: The translation of the article in memory of Kant, published by Schelling a month after the death of the philosopher of Königsberg (February 12th, 1804), could be a further opportunity to reflect on the relationship between Schelling and criticism. Forty years later Schelling considered Kant's criticism as an indispensable starting point for those who wanted to deal with philosophy. Schelling framed Kant's philosophy between the "border" of an epoch forever closed and another one he "had prepared", whilst he brilliantly emphasizes the personality and the character of a "*philosophe malgré lui*". Naiveté and sincerity are the qualities that had allowed Kant to overcome dogmatism and, as time passed by, to achieve extraordinary insights, especially in the appreciation of art.

Keywords: Dogmatism/Criticism; Aesthetics; Philosophy of Nature; Schelling's Interpretation of Kant

Premessa

«Sebbene sia morto a tarda età, si può dire che Kant non sia invecchiato» – così Schelling apriva il necrologio pubblicato appena un mese dopo la scomparsa del filosofo di Königsberg, avvenuta il 12 febbraio 1804¹. Infatti con Hannah Arendt – e senza sapere se esista un qualche nesso diretto e filologicamente accertabile – potremmo aggiungere: «L'io che pensa non ha età, ed è la maledizione e la fortuna dei pensatori, in quanto esistono realmente soltanto nel pensiero, il fatto di diventar vecchi senza invecchiare»².

Allontanandoci dall'epoca dell'ultimo Kant e avvicinandoci invece alla

¹ La traduzione che segue, è già apparsa (a causa di una svista senza indicare il traduttore) in appendice agli Atti del Congresso SFI del 2010: S. Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione*, Mimesis, Milano 2012, pp. 297-305. Ringrazio qui il curatore per averne concesso la pubblicazione nel Bollettino della Società Filosofica Italiana.

² H. Arendt, *Martin Heidegger ist 80 Jahre alt*, «Merkur», XXIII (1969), pp. 893-902; poi ampliato e tradotto dal tedesco da A. Hofstadter, *Martin Heidegger at Eighty*, «The New York Review of Books», 17, 6 (October 21, 1971), pp. 50-54; *Martin Heidegger ha ottant'anni*, in AA.VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, tr. di C. Tatasciore con Introduzione di E. Mazzarella, Guida Editori, Napoli 1988, p. 259.

nostra, dovremmo altresì rilevare, questa volta con Maurizio Ferraris, che sono stati casomai «il tempo e il successo» che hanno finito per «imbalsamare» Kant. Proprio da qui Ferraris traeva la convinzione che fosse necessario, senza «mutilarlo», togliere al monumento di Kant «un po' di ruggine per restituirlo all'attualità»³.

Schelling, dal canto suo, entrò nella filosofia insieme con gli altri idealisti in piena “*aetas kantiana*” e, allorché nel necrologio ricordava la «sancta anima», era ormai un filosofo affermato, che aveva già pubblicato gli scritti di *Naturphilosophie*, il *Sistema dell'idealismo trascendentale* e le opere dedicate alla filosofia dell'identità.

La stessa Arendt tenne sempre Kant in grande considerazione. Nel collocare l'io pensante, di cui lei parlava, in una speciale “dimora”, lontana cioè dalle “faccende umane”, era costretta a riconoscere che, per una sorta di *deformation professionnelle*, il voler uscire da essa per “intervenire” sulla realtà, ha sempre rivelato un'inclinazione dei grandi pensatori verso la tirannide. Gli esempi che ella accostava direttamente erano quelli di Platone e di Heidegger, quest'ultimo a causa del suo temporaneo impegno a fianco del nazionalsocialismo. Ma menzionava in proposito come una significativa eccezione proprio il caso di Kant!⁴ Anche per Ferraris, che nei confronti di Kant potrebbe forse essere apparso (soprattutto a una lettura superficiale del suo *Goodbye Kant!*) ironicamente “irriverente”, ma che tale non era, Kant vale altrettanto come un'eccezione: «un filosofo onesto che era anche un grande del pensiero (se riferito a lui e a pochi altri, questo sintagma non appare ironico)»⁵.

Schelling dava valore alla rimozione delle incrostazioni del tempo (ma di quello in cui la filosofia kantiana era nata), che era necessaria per far brillare in tutta la sua purezza l'oro da essa contenuto. Lo stile e il linguaggio kantiano erano segnati dalla tradizione tedesca, e questa caratteristica sembrava impedirle una circolazione più ampia. Il lavoro nel frattempo svolto da Schelling e dagli altri grandi interpreti di Kant era andato anche in questa direzione; ancora quarant'anni dopo il necrologio, nell'opera schellinghiana si può leggere: «dopo il movimento introdotto da Kant, si ha a che fare costantemente non con questa o con quella filosofia, ma *con la filosofia stessa*, nel modo in cui nella *Critica* di Kant ci si occupò di essa». E poco più avanti: «Chi fa della filosofia il suo studio particolare, deve ancora e sempre incominciare con Kant»⁶. Ciò soprattutto grazie alla direzione

³ M. Ferraris, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 8.

⁴ H. Arendt, *Martin Heidegger ha ottant'anni*, cit., p. 265.

⁵ F. Ferraris, *Goodbye Kant!*, cit., p. 146.

⁶ F.W.J. Schelling, *Erstes Buch. Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (Berliner Vorlesung, vermutlich Wintersemester 1842/43)*,

verso il soggetto impressa dal criticismo alla filosofia e nonostante la vera e propria “pietra dello scandalo” rappresentata dalla “cosa in sé”, con la quale Kant era rimasto impigliato «in una contraddizione per lui insuperabile»⁷. Per la verità, le indecisioni riscontrate nello stesso testo kantiano avevano all’inizio autorizzato il giovane Schelling ad un’altra lettura. Nel 1797 egli aveva dichiarato che non intendeva trascrivere quello che Kant aveva scritto (come invece facevano in tanti), né che pretendeva sapere che cosa Kant avesse voluto: la sua unica preoccupazione riguardava ciò che *a suo modo di vedere* Kant «doveva necessariamente volere, se la sua filosofia doveva essere in se stessa coerente»⁸. Questa era la via che portava a costruire un sistema là dove Kant aveva voluto soltanto «innalzare un *edificio* filosofico»: non bastava cioè ammettere una terra su cui costruire, ma bisognava chiedersi su cosa poggiasse la terra stessa, e così via. Lo scopo era di dare un’unità sistematica alla filosofia teoretica e alla filosofia pratica grazie a un solo principio. Quello era il periodo di elaborazione anche da parte di Schelling della filosofia dell’Io; non a caso, parlando della libertà trascendentale, egli ricordava che Kant, nell’ammettere che le nostre azioni *libere* comunque ci appaiono anche empiricamente (cioè secondo leggi di causa ed effetto), già postulava che tali leggi riguardano solo *fenomeni* e non cose in sé, e quindi un *Io* come «un essere che dà alle sue *stesse* azioni una sfera esterna, un essere che *appare a se stesso*, che *diventa empirico per se stesso e in virtù di se stesso*»⁹. Conseguentemente, Kant avrebbe così almeno *presupposto* quel «principio più alto, nel quale realtà e possibilità, necessità e libertà, reale e ideale sono originariamente uniti (come in virtù di un’armonia prestabilita)»¹⁰. E arrivando al concetto di cosa in sé, il giovane e informatissimo Schelling riteneva che si dovesse andare contro la *lettera* di Kant per rimanere nello *spirito* della sua filosofia, giacché quella lettera era «troppo audace». Essa cercava infatti di rappresentare qualcosa di irrappresentabile, cioè *simbolizzava* ciò che non si poteva rendere sensibile: «È difficile che Kant abbia avuto in mente le *cose in sé* in *quel* senso in cui *egli* ne parla. Esse dovevano costituire solo l’urto che serviva a ridestare il lettore dal sonno dell’empirismo, il quale crede di poter spiegare l’esperienza con l’esperienza»¹¹. La “cosa in sé” andava dun-

in *Sämtliche Werke*, Zweite Abteilung, III Bd., Cotta’scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1858, p. 33; Schelling, *Filosofia della rivelazione*, tr. it. a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano 2002, p. 53.

⁷ Ivi, p. 50; ivi, p. 81.

⁸ F.W.J. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, in *Sämtliche Werke*, Erste Abteilung, I Bd., Cotta’scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856, p. 375; Schelling, *Criticismo e idealismo*, tr. it. a cura di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 39.

⁹ Ivi, p. 397; ivi, p. 56.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ivi, pp. 404-405; ivi, pp. 62-63.

que interpretata come *simbolo* di un fondamento soprasensibile di tutto il sensibile; un'espressione, questa, in sé contraddittoria, non meno però di tutte quelle, le uniche, «che ci rendono possibile esporre le *idee*»¹². Di ben altro tono sarà la critica alla cosa in sé contenuta nella lezione monachese su Kant degli anni Trenta: «difficile dire – scriverà Schelling – che cosa potrebbe essere, se non è Dio, questa incognita posta fuori di ogni spazio e di ogni successione e tempo, la quale, in quanto è fuori di ogni spazio, è spirituale, e poiché è fuori di ogni tempo, è eterna»¹³. Se la conclusione doveva essere l'idealismo visionario di Berkeley, che Kant così spregiativamente definiva, Schelling riteneva allora che fosse filosoficamente migliore della “cosa in sé” ciò che è “visionario”, purché vi resti qualcosa di pensabile, «anziché ciò che finisce in una completa assenza di pensiero»¹⁴. Si può cogliere qui almeno un vago accenno alla problematica del rapporto tra l'Ente vero e il pensiero, non quello logico-razionale, che occuperà l'ultimo Schelling della filosofia positiva.

Nel suo articolo del 1804 Schelling avrebbe già potuto ricordare Kant come un «faro», che aveva illuminato le vie dello spirito, o una “colonna”, sulla quale tanti avevano trovato appoggio: immagini che gli verranno in mente allorché si trovò molti anni dopo a ricordare Goethe, in un discorso accademico di argomento scientifico tenuto a Monaco¹⁵ a una settimana dalla morte del «nume di Weimar» (22 marzo 1832).

Di Goethe era stato – come lui stesso disse con orgoglio – vicino anche al “cuore”: lo aveva incontrato per la prima volta personalmente a Weimar, in casa di Schiller, già nel 1798, a soli ventitre anni! Invece aveva iniziato a conoscere Kant ben prima, a diciassette, ma solo attraverso l'opera, e poi era stato coinvolto nel dibattito con gli altri kantiani o sedicenti tali.

Kant costituiva di fatto, per la sua generazione, il “nuovo inizio” della filosofia. Non ci sarà poi alcuna fase del suo pensiero, in cui il riferimento a Kant e alle discussioni da lui avviate verrà meno. Wilhelm G. Jacobs, noto studioso di Schelling e membro della Schelling-Kommission di Monaco di Baviera, la quale va curando l'edizione critica di tutte le opere, ha dichiarato che «il modo migliore di entrare nella filosofia di Schelling è una solida conoscenza di Kant»¹⁶. Kant, Platone e Spinoza: questi gli “autori” di Schel-

¹² Ivi, p. 405; ivi, p. 63.

¹³ F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, Erste Abteilung, X Bd., Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1861, p. 81; Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, tr. it. di G. Durante, Sansoni, Firenze 1950, p. 96.

¹⁴ Ivi, p. 81; ivi, p. 96.

¹⁵ F.W.J. Schelling, *Ueber Faradays Entdeckung, Rede am 28. März 1832*, in *Sämtliche Werke*, Erste Abteilung, IX Bd., Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1861, p. 451.

¹⁶ W. G. Jacobs, *Schelling lesen*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, tr. it. a cura di C. Tatasciore, *Leggere Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2008, pp. 24-25.

ling. Si potrebbe aggiungere almeno nelle ultime lezioni berlinesi la non trascurabile presenza di Aristotele. Ma – ha sostenuto Jacobs – la stessa teoria della libertà come facoltà del bene e del male, con cui iniziò nel 1809 l'uscita schellinghiana dall'idealismo, a ben vedere ebbe il suo ispiratore in Kant! In generale, siffatta tendenza a sostenere l'influenza decisiva di Kant nel pensiero schellinghiano rappresenta una linea di ricerca divenuta consistente e di un certo peso negli ultimi anni¹⁷, anche se non mancano lavori più recenti che tendono a discostarsene¹⁸.

Non dimenticherei, per concludere queste brevissime note introduttive, un'osservazione fatta molti anni fa da Claudio Cesa in un convegno internazionale tenutosi a Urbino nel 1975 dal titolo: *Il concetto di natura. Schelling e la "Critica del Giudizio"*. Il nostro valente storico della filosofia uscì di proposito "fuori tema" nel suo intervento a quel convegno, perché metteva in dubbio che l'influenza della *Critica del Giudizio* fosse stata così "massiccia" come pur si diceva e, soprattutto, lamentava ancora «la mancanza di uno studio complessivo sui rapporti Schelling-Kant»¹⁹. Per Cesa il giovane Schelling aveva compiuto una lettura approfondita e decisiva delle prime due *Critiche* e sempre più, col passare del tempo, si era precisata per lui l'importanza della dottrina di Dio contenuta nella dialettica trascendentale. Data la vastità della bibliografia schellinghiana, potrà apparire azzardato confermare quella impressione di Cesa, risalente a quarant'anni fa, ma credo che nel senso in cui egli intendeva andasse svolta quella ricerca complessiva, essa manchi ancora, nonostante i tanti studi apprezzabili su aspetti più o meno particolari.

In ogni caso, il pur breve necrologio costituisce sicuramente un momento significativo del confronto schellinghiano con la figura del filosofo di Königsberg. Anche perché, nonostante Kant venisse da lui inquadrato come "confine" tra un'epoca, chiusa per sempre, e un'altra da lui "preparata", l'accento viene posto sulla personalità e sul carattere: *philosophe malgré lui*, eppure nelle sue "antinomie" potevano riconoscersi tanto Parmenide quanto Zenone; filosofo soprattutto "sincero" e uomo provvisto non solo di un felice e geniale "istinto", ma anche di un umore tutt'altro che melanconico.

¹⁷ M. Boenke, *Transformation des Realitätsbegriff: Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

¹⁸ K. Kleber, *Der Frühe Schelling und Kant: Zur Genese des Identitätssystems aus philosophischer Bewältigung der Natur und Kritik der Transzendentalphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013.

¹⁹ *Atti del Convegno internazionale su Schelling e Kant (ottobre 1975)*, «Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura», Nuova serie B, LI, 1-2 (1977), pp. 53 e ss. Cfr. anche G. Semerari, *La valutazione schellinghiana di Kant*, «Aut Aut» 48 (1958), pp. 310-323 e P. Salvucci, *Grandi interpreti di Kant. Fichte e Schelling*, S.T.E.U., Urbino 1958.

Sebbene sia morto a tarda età, si può dire che Kant non sia invecchiato. Se fisicamente è sopravvissuto a una parte dei suoi più accaniti avversari, moralmente è sopravvissuto a tutti, e il fuoco di coloro che sono andati ancora più avanti è servito soltanto a separare l'oro puro della sua filosofia dalle aggiunte del tempo e a presentarlo in tutto il suo splendore. L'efficacia pubblica di un grande scrittore dipende sempre in parte dal rapporto di opposizione, in parte da quello di armonia in cui si trova con il suo tempo. Di solito il primo rapporto è quello iniziale, ma presto o tardi esso si trasforma nell'altro. Secondo una legge di natura, ogni estremo richiama il suo antagonista, e così, per un'epoca spiritualmente e moralmente decomposta e liquefatta, tornare a elevarsi alla rigidità di uno spirito così eccellente nella sua coesione non potrebbe che esercitare un'azione salutare. Dopo un periodo che aveva conosciuto soltanto un filosofare eclettico e desultorio, un periodo durante il quale ci si affidava al comune buon senso per formulare giudizi sugli oggetti della speculazione, di cui si aveva ancora notizia solo per tradizione, l'unità interna e la rigorosa coesione di un'opera compatta, come fusa da una sola massa, che tornava alle fonti di ogni conoscenza, dovevano imporre serietà e grande ammirazione, senza alcun riguardo per il suo contenuto, ma semplicemente per la sua forma e il suo proposito. Soprattutto la gioventù doveva sentirsi irresistibilmente attratta da essa e rallegrarsi, come della più fortunata scoperta delle forme grazie alle quali era messa in condizione di trattare con facilità, e tuttavia più approfonditamente di prima, non solo gli oggetti della scienza, ma anche quelli della vita. Pur in mezzo alle più violente lotte tra le parti avverse, fu il tempo stesso a far sì che venisse il momento in cui *Kant* apparve in perfetta armonia con la propria epoca e, per la Germania, come il sommo annunciatore e profeta del suo spirito. È un'affermazione semplicemente ingannevole quella secondo cui sarebbe stato soltanto il grande evento della Rivoluzione Francese a procurargli *quella* risonanza generale e pubblica che la sua filosofia di per

²⁰ A rafforzare il valore attribuito da F.W.J. Schelling a questo suo necrologio di Kant è la citazione che si trova nella *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, i cui materiali vennero da lui elaborati a partire dal 1846 e poi pubblicati nel vol. XII dei *Sämmtliche Werke* (Stuttgart und Augsburg 1856) per la cura del figlio Karl Friedrich August. Ivi si legge, a p. 495, la seguente nota: «Il saggio, comparso in una rivista poco diffusa, rimase pressoché sconosciuto, ma troverà posto nell'edizione completa delle mie opere», ciò che effettivamente avvenne nel vol. VI, alle pp. 1-10, che qui utilizziamo per la traduzione (F.W.J. Schelling, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, tr. it. a cura di L. Lotito, Bompiani, Milano 2002, p. 473). Il necrologio era apparso sulla «Fränkische Staats und Gelehrten Zeitung», 49-50 (1804). Di esso esiste una buona traduzione francese di P. David in «Philosophie», 22 (1989), pp. 3-10.

sé non gli avrebbe mai procurato. Alcuni dei suoi entusiasti seguaci, non senza scorgere in ciò un particolare destino, ammirarono la coincidenza dei due rivolgimenti, ai loro occhi di pari importanza, non considerando che era un solo e medesimo spirito, che si andava formando già da gran tempo, a farsi largo conformemente alla diversità delle nazioni e delle circostanze, lì in una rivoluzione reale, qui in una rivoluzione ideale. Come fu una conseguenza della filosofia kantiana il fatto che in Germania ci si fece più rapidamente un giudizio sulla Rivoluzione, così una scossa, che investì tutti i principi invalsi fino ad allora, trasformò la convinzione circa le colonne portanti ed eternamente stabili, perduranti in forza di se stesse, del diritto e della costituzione sociale in un affare generale, e la conoscenza della filosofia kantiana, che su tali materie dava l'impressione di poter decidere in suprema istanza, in un bisogno anche della gente del mondo e degli uomini di Stato. – La brevità delle sue formule etiche, per mezzo delle quali si poteva decidere con la massima precisione nei casi di morale; il rigorismo che essa sosteneva in materia di principi etici e giuridici, così come l'elevazione dei medesimi al di sopra di ogni dipendenza rispetto all'esperienza, dalla quale casomai dovevano essere messi alla prova: tutto ciò trovò nel grande spettacolo morale che l'epoca offriva la sua raccomandazione, il suo riscontro e la più ricca materia di applicazione. – Se è con il riflusso della Rivoluzione che sembra essere iniziato anche quello del sistema kantiano, di ciò chi sa ben intendere cercherà la ragione non tanto nella cessazione del sostegno accidentale, che esso ricevette da quella, quanto piuttosto in una loro reale e intima concordanza e uguaglianza, avendo essi in comune il carattere puramente negativo e la soluzione insoddisfacente del contrasto tra l'astrazione e la realtà effettiva, contrasto che per questo sistema era insuperabile nella speculazione quanto per quella lo era nella prassi.

Se si valuta l'efficacia pubblica di una filosofia sulla base della sua influenza su altre dottrine, allora è non soltanto nelle scienze etiche e politiche, ma anche, direttamente o indirettamente, nella maggior parte delle restanti che *Kant* ha gettato le basi di un nuovo modo di considerare. Analogamente al suo conterraneo *Copernico*, che spostò il movimento dal centro alla periferia, egli per primo rovesciò radicalmente la rappresentazione secondo la quale il soggetto è ricettivo in maniera inattiva e statica, mentre l'oggetto è attivo: rovesciamento che si propagò come per un effetto elettrico in tutti i rami del sapere.

Non può esser qui nelle nostre intenzioni apprezzare come si deve il merito scientifico di *Kant*: ai nostri fini è più interessante l'impronta che della sua personalità egli ha lasciato nelle sue opere. Già più volte è stato osservato che nella sua mente non l'idea dell'intero della sua filosofia ne ha preceduto le parti, ma piuttosto queste hanno preceduto quella, e che di conseguenza

l'intero si è formato in maniera più atomistica che organica. Tenuto per il suo incarico di professore a esporre la filosofia speculativa, egli passò una serie di anni ad esercitare semplicemente la scepsti nei confronti del sistema allora dominante, quello wolffiano-baumgarteniano, giacché l'infinita probità e sincerità del suo spirito verso se stesso gli impediva di acquietarsi come gli altri nel dogmatismo del medesimo. Ma sin dagli anni 1770-80 egli deve aver concepito con grande chiarezza le idee principali della sua *Critica*, visto che già nelle *Biografie in linea ascendente* di Hippe²¹, apparse all'incirca in quel periodo, le si trova espresse in una forma persino divulgativa nel ben noto dialogo in cui il *decano della Facoltà filosofica* è un ritratto non soltanto scientifico, ma anche personale di Kant.

Se ci si chiede per quale ragione Kant è per ogni onesto sentire così superiore alla maggior parte dei suoi avversari, tra cui il più recente è Jacobi, che di certo non gli ha fatto mancare delle amarezze, la si riconoscerà in quella già menzionata *sincerità filosofica*, di cui egli stesso avvertiva con tanto dispiacere la mancanza nella maggior parte dei filosofi e che invece elogiava come la prima virtù dei medesimi, nonché nella limpida semplicità del suo spirito, che disprezzava ogni fumosità ed ogni infingimento. Risulta evidente dallo stesso andamento delle sue opere come egli sia giunto ai suoi risultati senza intenzione, e anzi certe sue dichiarazioni porterebbero a concludere che si è occupato di ricerche così astratte, come quelle che sono contenute nella sua *Critica*, quasi contro la propria inclinazione e solo pensando al profitto che il mondo poteva trarne. Riguardo a lui stesso, la *Critica* sembra essere stata piuttosto un processo di liberazione dalla filosofia ed essergli presentata come un semplice passaggio necessario dai «sentieri spinosi della speculazione»²² ai floridi campi dell'esperienza, sui quali poi, come fece capire con chiarezza, i più fortunati posterì avrebbero potuto, dopo i suoi sforzi, muoversi tranquillamente da soli. Il suo non era, come invece di solito viene rappresentato, uno spirito grave, cogitabondo (*tiefsinnig*) (egli stesso, nella sua *Antropologia*²³, si prese gioco di questa parola, che a suo avviso dovrebbe indicare solo il carattere melanconico), bensì del tipo leggero e allegro. Una tendenza all'eleganza francese e alla mondanità tipica di questa nazione sono effettivamente riconoscibili nelle sue primissime produzioni,

²¹ Theodor Gottlieb von Hippel (1741-1796): borgomastro di Königsberg e amico sia di Kant sia di Hamann. I suoi *Lebensläufe nach aufsteigender Linie* (Berlino 1778-81) sono un'autobiografia romanzata, apparsa originariamente anonima.

²² Kant nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (B XLIII) aveva parlato di «sentieri spinosi della critica». L'espressione kantiana «sentieri spinosi della scolastica» si trova invece in una lettera a Fichte del tardo autunno 1797 (si veda Fichte-Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1986, p. 53).

²³ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Nicolovius, Königsberg 1798, § 50; tr. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 101.

per esempio nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*²⁴. Di qui il suo amore particolare per gli intrattenimenti animati, il suo gusto per i piaceri di una tavola allietata dallo spirito, ai quali non rinunciava in nessuna occasione, come pure la sua inesauribile conoscenza di motti umoristici e aneddoti spiritosi, una parte dei quali, accanto ad alcune dichiarazioni di genere minore, ci è stata conservata nella sua *Antropologia*.

Avendo una tale indole ed essendo in certo qual modo *philosophe malgré lui*, Kant verrebbe ad essere necessariamente misconosciuto nella sua vera genialità se, come in genere accade, fosse considerato *soltanto* come filosofo. Invece, senza alcun dubbio, solo un uomo con uno spirito di tal fatta era capace di strappare al dogmatismo le vittorie più durevoli e di rischiarare a tal punto l'orizzonte filosofico che quello ammantava di nuvole. Il vecchio e sereno *Parmenide*, come ce lo descrive *Platone*, e il dialettico *Zenone* avrebbero di buon grado riconosciuto in lui un'affinità spirituale se avessero visto le sue *Antinomie* elaborate così ad arte, questi durevoli trofei della vittoria riportata sul dogmatismo ed eterni propilei della vera filosofia.

Quantunque la sua filosofia si sia formata per parti, il suo spirito mostra *una naturale e irrefrenabile inclinazione alla totalità*, che egli ha anche raggiunto nella sua sfera. Le sue più tarde ricerche speculative furono precedute, all'infuori di quelle riguardanti la società e la vita, soprattutto da ricerche di scienza naturale, e queste, come le altre, continuarono ad attrarlo ancora moltissimo fino a che le sue energie mentali non si esaurirono. La sua *Teoria e storia del cielo*²⁵ è stata elogiata a sufficienza per il suo preannuncio di un pianeta al di là di quello più lontano allora noto (annuncio che di per sé non voleva dire granché), per aver determinato pressoché con esattezza, prima dell'osservazione, il tempo di rivoluzione di Saturno, come pure per le audaci idee che egli per primo espose sui sistemi delle stelle fisse, delle vie lattee e delle nebulose. Tali idee dovevano divenire celebri solo diversi anni dopo attraverso le *Lettere cosmologiche*²⁶ di *Lambert*, in cui furono ripetute senza far menzione di *Kant*, e d'altronde esse potrebbero ancora piacere all'immaginazione piuttosto che essere fondate in maniera soddisfacente per la ragione²⁷. Molto superiore a tutto ciò è da stimare lo slancio audace del suo

²⁴ I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Kanter, Königsberg 1764 (Schelling scrive *Betrachtungen* etc.); tr. it. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Rizzoli, Milano 1989.

²⁵ I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes: nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt*, Petersen, Königsberg/Leipzig 1755; tr. it. *Storia universale della natura e teoria del cielo*, Bulzoni, Roma 2009.

²⁶ J.H. Lambert, *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, Kletts Wittib, Augsburg 1761.

²⁷ F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in *Sämmtliche Werke*, cit., XII, p. 495; tr. it. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, cit., pp. 472-73. Lì

spirito nel cercare ancora nell'ambito della materia e delle sue forze naturali i fondamenti anche di quelle determinazioni del sistema cosmico e del suo movimento, per le quali il *newtonianesimo* rinvia direttamente all'onnipotenza divina.

Alla sua critica teorica della ragione, come lato formale, egli più tardi aggiunse, per così dire come lato reale, i *Principi metafisici della scienza della natura*²⁸, ma senza che, dopo questa separazione, si potesse progredire fino alla vera unità dei principi delle due parti e che la sua scienza della natura potesse divenire *filosofia* della natura, quindi senza che neanche qui gli riuscisse di portare l'universale fino alla perfetta armonia con il particolare. Ancora nel 1801, nelle poche ore in cui poteva disporre delle sue energie mentali, lavorava a un'opera, *Passaggio dalla metafisica alla fisica*²⁹, che sarebbe stata senz'altro del massimo interesse se l'età gli avesse consentito di concluderla. Le sue vedute sulla natura organica erano per lui separate dalla scienza generale della natura e si trovano fissate, senza alcuna connessione con quella, nella sua Critica del giudizio teleologico.

Il suo spirito, ostacolato soltanto dall'idea diffusa nella sua epoca di un costante progresso dell'umanità, ha rischiarato con alcune idee luminose anche il vasto campo della *storia*.

L'*ingenuità* che traspare in tutte le sue opere e attraverso la quale egli rivela spesso la bontà del suo animo non meno che la profondità del suo spirito, nonché un *istinto* non di rado divino, che lo guida con sicurezza, sono particolarmente riconoscibili nella sua Critica del giudizio estetico³⁰. Solo la purezza di un animo veramente indipendente e le grandi disposizioni di uno spirito lucido possono spiegare il fatto che dalla più profonda svalutazione dell'arte – compiuta da un'epoca che, in parte risolvendola in un vuoto sentimentalismo, in parte da essa desiderando il grossolano stimolo

Schelling scriverà: «Da molto tempo ci si era abituati a pensare il nostro sistema planetario come un punto che scompariva se confrontato con la totalità incommensurabile. Questo non impedì con l'aiuto di un ragionamento analogico – il quale, per la sproporzione così grande tra il punto di partenza e il punto di arrivo dell'analogia, sarebbe stato giudicato in un altro contesto come estremamente azzardato e incerto – di ampliare l'organizzazione del sistema a noi noto all'intero cielo e di estenderla al sistema cosmico. Ciò era già stato anticipato in particolare da Kant in uno dei suoi primi scritti: sulla sua teoria del cielo io mi ero già espresso, in un modo del tutto simile, nel 1804, subito dopo la morte di Kant».

²⁸ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hartknoch, Riga 1786; tr. it. *Principi metafisici della scienza della natura*, Bompiani, Milano 2003.

²⁹ *Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* è il titolo dell'opera a cui Kant lavorò negli ultimi anni, senza compierla, e che venne pubblicata in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaft, Abt. 3: *Kants Handschriftlicher Nachlaß*, Bde 8-9: *Opus postumum*, De Gruyter, Berlin u. a. 1938; tr. it. *Opus postumum*, Laterza, Roma-Bari 1984.

³⁰ Qui come sopra: I. Kant, *Critik der Urtheilskraft*, Lagarde u. Friedrich, Berlin u. Li-bau 1790; tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1997.

materiale, in parte richiedendole il miglioramento morale o almeno l'ammaestramento o qualche altra utilità, aveva completamente dimenticato e misconosciuto anche le singole cose eccelse che le erano venute da *Winckelmann* e da *Goethe* – *Kant* si innalza a un'idea dell'arte nella sua indipendenza da ogni altro scopo se non quello che risiede in essa stessa, descriva l'incondizionatezza della bellezza e rivendichi l'ingenuità come essenza del genio artistico. In ciò egli è doppiamente degno di ammirazione, giacché da un lato una naturale tendenza spirituale, dall'altro le circostanze della sua vita (non essendosi mai allontanato più di qualche miglio dalla sua città natale Königsberg) gli hanno impedito di conseguire una conoscenza storica delle belle opere dell'arte figurativa più ragguardevole di quella che aveva delle opere letterarie, tra le quali egli poneva all'incirca sullo stesso piano i poemi di *Wieland*³¹ (il limite estremo a cui giunse la sua conoscenza della poesia tedesca) e quelli di *Omero*. Quando egli a spiegazione della sua dottrina del genio afferma: «Nessuno *Omero* o *Wieland* potrebbe mostrare come si siano prodotte o combinate nella sua testa le sue idee, ricche di fantasia e dense di pensiero, perché non lo sa egli stesso»³², non sappiamo se stupirci di più dell'ingenuità che gli fa citare *Omero* come illustrazione del concetto (moderno) di genio, oppure della benevolenza con cui di *Wieland* si dice che *lui stesso non poteva sapere* in che modo le sue idee ricche di fantasia si fossero combinate nella sua testa: cosa che invece, a giudizio dei conoscitori della letteratura francese e italiana, *Wieland* poteva sapere con la massima precisione. – È noto che in seguito questi gli ha mal ripagato una tale benevolenza.

Nonostante questi tratti, è innegabile che è solo a partire da *Kant* e grazie a lui che l'essenza dell'arte è stata espressa anche in maniera scientifica. Egli ha fornito, davvero senza saperlo, i concetti che hanno aperto il senso anche su quanto di bello e di autentico vi è nel passato dell'arte tedesca, che hanno formato il giudizio, e, come quanto di più vivente vi è nella scienza, anche lo slancio più audace che la critica ha preso negli ultimi anni è indirettamente riconducibile alla sua azione.

Questo rapporto indiretto con tutto ciò che è venuto dopo di lui lo separa in certa misura da esso e preserva la purezza della sua apparizione. Egli rappresenta esattamente il *confine* tra due epoche nella filosofia, tra quella che egli ha concluso per sempre e quella che ha preparato, in negativo, con

³¹ Christoph Martin Wieland (1733-1813), poeta e scrittore, autore tra l'altro dell'opera di satira politica *Die Geschichte der Abderiten*, Leipzig 1774, e della raccolta di fiabe *Dschinistan oder auserlesene Feen- und Geistermärchen*, Winterthur 1786-89. Dal 1773 diresse il periodico *Der Teutsche Merkur*.

³² I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 295. Il grassetto e il corsivo (da noi usato al posto dello spaziato) si trovano nel testo di Schelling, il quale inoltre cambia l'espressione kantiana *hervor- und zusammenfinden* in *hervor- oder zusammenfinden*.

la saggia restrizione al suo scopo meramente critico.

Non alterata né dai tratti grossolani che gli ha attribuito il fraintendimento di coloro che, sotto il nome di commentatori e seguaci, ne erano delle caricature o delle brutte copie, né da quelli non meno grossolani che gli ha assegnato la rabbia di feroci avversari, l'immagine del suo spirito risplenderà nella sua unicità perfettamente compiuta per tutto l'avvenire del mondo filosofico.

Quanto alla diffusione della sua filosofia in altre nazioni, essa non ha avuto sino ad ora un successo considerevole, se si fa eccezione per quelle del nord, che si sono sempre legate più strettamente alla cultura tedesca, e sulla via fin qui seguita nessun successo può esserle promesso per il futuro. La filosofia di Kant, e più ancora l'esposizione che egli ne ha dato, portano una forte impronta della nazionalità e perdono moltissimo della sua accessibilità e della sua universalità a causa delle molteplici relazioni con la filosofia di scuola³³ che dominava in Germania prima di lui. Coloro che finora hanno tentato un tale trapianto non erano in grado di separare dall'essenziale proprio questo elemento puramente nazionale, l'aggiunta dell'individualità e dell'epoca, come è il caso per esempio del signor Villers³⁴, che peraltro l'ha fatto conoscere ai suoi connazionali con tutti i fraintendimenti dei kantiani tedeschi³⁵. Tuttavia, se la filosofia di Kant deve rimanere necessariamente estranea all'indolenza scientifica di una nazione i cui più grandi filosofi, oltre a *Bacone*, sono stati *Locke* e *Hume*, essa non solo avrebbe potuto esser resa realmente accessibile, per taluni aspetti, alla cultura francese, ma già la stessa collera contro la dottrina e la persona del filosofo tedesco da parte dei giornalisti che in Francia sono più in vista potrebbe essere una prova del fatto che essi non considerano la potenza della prima con l'indifferenza

³³ *Schulphilosophie*: la metafisica di Wolff e di Baumgarten.

³⁴ Charles François Dominique de Villers (1765-1815) fu autore del primo studio in francese su Kant: *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la Philosophie transcendente*, Collignon, Metz 1801, opera presentata come "prima parte", ma che l'autore non riuscì a completare con la progettata seconda parte. Essa influi notevolmente sulla ricezione francese di Kant nell'Ottocento. L'autore, esule in Germania nel periodo del Terrore, insegnò letteratura francese a Gottinga. Il saggio di Villers su Kant, dopo un esame iniziato sin dal 1803, fu definitivamente censurato nel dicembre 1817 dalla Sacra Congregazione dell'Indice. La vicenda di questa condanna è ricostruita in I. Tolonio, *Le origini dell'antikantismo nella chiesa cattolica*, «Rivista critica di storia della filosofia», LVII (2001), pp. 373-391.

³⁵ F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, cit., V, pp. 184 ss. Ci si riferisce alla recensione apparsa nel «Kritisches Journal der Philosophie» (1802) e riguardante, oltre alla *Philosophie de Kant*, anche un *Aperçu rapide* della stessa (redatta per Napoleone) e un altro scritto di Villers intitolato *Kant jugé par l'Institute*. La traduzione italiana della recensione (ormai riconosciuta a Schelling) è stata curata da A. Spinelli: cfr. «Rivista di storia della filosofia», LXII (2007), pp. 345-357. Per un suo inquadramento critico, si veda A. Bellantone, *Il "legno verde" e "il legno secco": Kant tra Schelling e Villers*, «Rivista di storia della filosofia», cit., pp. 331-343.

che vorrebbero simulare: come fa in particolare il *Senatore in cornetta*, il quale, per vendicarsi della celebrità di Kant, non ha saputo trovare niente di meglio, nella povertà della sua arguzia, se non applicare a Kant il piatto epigramma di *Pope* su *Newton*³⁶, con un rovesciamento di una piattezza ancora maggiore, lui che doveva avere già abbastanza da fare con l'abate *Geoffroy*³⁷, l'unico avversario degno di lui.

Nel ricordo della *sua* nazione, la sola alla quale egli può veramente appartenere, per il suo spirito come per le sue disposizioni d'animo, Kant vivrà eternamente come uno di quei pochi individui intellettualmente e moralmente grandi, nei quali lo spirito tedesco si è contemplato in maniera vivente nella sua totalità. HAVE SANCTA ANIMA.

³⁶ Schelling si riferisce al noto distico, evidentemente ispirato al biblico *fiat lux*, che Alexander Pope compose come epitaffio per la tomba di Newton, ma che poi non vi venne inciso: «Nature and Nature's laws lay hid in night / God said 'Let Newton be!', and all was light» («La natura e le sue leggi giacevano nascoste nell'oscurità / Dio disse: 'Sia Newton!', e tutto fu luce»).

³⁷ Julien Louis Geoffroy (1743-1814) fu uno dei più noti giornalisti francesi, che dal 1800 alla morte collaborò, prevalentemente come critico teatrale, al «Journal des Débats», un giornale fondato nel 1789 e poi divenuto, per volere di Napoleone, «Journal de l'Empire» (1805).

1710: PLATONE E IL VICO METAFISICO

di Fabrizio Lomonaco

Abstract: Inspired by the Christian religious tradition of the *verbum*, the renewed encounter between metaphysics and language opens and closes the *De antiquissima*, confirming the fundamental core of all Vico's philosophy, in the middle of the arguments commensurated to the weakness of human thought. It does not give the man a chance to know all the truth, nor denies him the right to know them, but only allows him to learn some. It is a philosophy that has the dual purpose of humiliating and enhancing the human mind, forcing it, within its limits, towards the confidence to imitate the divine science with poetic freedom of doing *ingenious*.

Keywords: Philosophy; Vico; Metaphysics; Plato

Agli inizi del primo decennio del Settecento spicca il “discorso” di metafisica che Vico, nel 1712, presenta al «Giornale de' Letterati» di Venezia, riconoscendo la funzione del *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* per l'uomo «nella quale (metafisica) ha da conoscere e spiegare la sua mente, purissima e semplicissima cosa»¹. Novità di non poco conto, questa metafisica è luogo di intelligenza dei processi della *mens* umana da mettere in relazione a un modello di *sapientia* diverso da quello empirico-sperimentale di scienza, prevalente fino alla metà del secolo XVII nell'Accademia napoletana degli Investiganti. Vico confessava che il suo libro era dedicato al filosofo e matematico Paolo Mattia Doria, perché nato dalle conversazioni con lui, «il primo con cui [...] poté cominciare a ragionar di metafisica» e in presenza anche di Agostino Ariani, Giacinto De Cristoforo e Nicolò Galizia, esponenti ben noti di quello scientismo cartesianesimo dominante la cultura napoletana di metà Seicento, capace di contaminarsi di motivi di fisica lucreziano-gassendista e di metafisica platonica.

¹ G. Vico, *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' Letterati d'Italia»* (1712), in Id., *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, p. 151 (d'ora in poi si cita con *Risposta II*). I tre articoli del «Giornale» e le due *Risposte* del Vico sono statati raccolti in *Polemiche relative al «De antiquissima italorum sapientia», 1711-1712*, a cura di A. Stile, in *Testi. Edizioni di Vico on line*, a cura di L. Pica Ciamarra, «Laboratorio dell'ISPF», III (2006) 2: www.ispf.cnr.it/index.php?modload=ispf_labwikipag=ISPF_LAB (ora in nuova edizione, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, con postfazione di C. Megale, Diogene edizioni, Napoli 2013).

co-agostiniana, al punto però che «ciò che il Doria ammirava di sublime, grande e nuovo in Renato, il Vico avvertiva che era vecchio e volgar tra' platonici»². Inatteso nella sua disarmante ammissione, questo giudizio – spesso trascurato dagli interpreti – è, invece, molto significativo, perché il filosofo napoletano denuncia, con spietata intelligenza critica, la condizione della cultura del suo tempo, decisa ad abbandonare il cartesianesimo “fisico” che non «fruttò punto alcuna morale comoda alla cristiana religione», come documentava la fortuna delle *Passions*, più utili «alla medicina che alla morale»³. Del “ritorno” al cartesianesimo metafisico e ortodosso della fine degli anni Venti è significativa testimonianza la *Vita* (1753) di Francesco Maria Spinelli che a Napoli fu in rapporto con l'autore della *Scienza nuova*⁴ e a Scalea frequentò la scuola del «gran Filosofo Cartesiano»⁵, Gregorio Caloprese. Il cartesianesimo veniva discusso in polemica con i *Discorsi critici filosofici* (1724) del Doria, poggiando sui contenuti delle sue *Riflessioni*, composte nel 1726 e pubblicate nel 1733. Al centro delle contrastanti tesi era l'esplicita accusa di spinozismo che entrambi si rivolgevano e che, nell'opera del filosofo genovese, partiva dalla denuncia dei limiti del principio cartesiano di chiarezza e distinzione, accettabile solo nella prospettiva spinoziana dell'unica sostanza infinita. Il ricorso alla fede e al platonismo diventava l'unico appiglio per Renato che doveva «parlar da Cristiano», conciliandosi anche con ciò che «noi faremo conoscere aver detto Platone». Al filosofo antico, accolto nella versione neoplatonica del Ficino, può essere collegata la prima e compiuta elaborazione della dottrina cristiana dell'«Unità Immateriale»; dottrina elaborata nella parte finale dei *Discorsi* in un «Breve Progetto della

² *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (1723-1728), poi in G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, t. I, p. 29 (nuova ed. con ristampa anastatica, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di R. Diana e contributo bibliografico di S. Principe, Diogene, Napoli 2012).

³ Così in *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, cit., pp. 21-22. Sul tema cfr. il mio *Pasiones del alma y pasiones civiles. Nápoles y Europa en los siglos XVII y XVIII*, Planeta, Bogotá 2011, spec. pp. 11 ss., 161 ss.

⁴ In proposito e per la relativa letteratura critica rinvio al mio *Il Platone di Francesco Maria Spinelli, un cartesiano meridionale di primo Settecento*, in λόγον διδόναι. *La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, a cura di L. Palumbo, Loffredo, Napoli 2011, pp. 921-928.

⁵ Così in *Vita, e studj / di / Francesco Maria / Spinelli / Principe della Scalea / Scritta da lui medesimo in / una Lettera*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* (...). In Venezia, presso S. Occhi, 1753, t. XLIX, p. 509 (d'ora in poi cito con *Vita* e rinvio, anche per la letteratura critica, alla mia introduzione alla riproduzione anastatica, il Melangolo, Genova 2007). Come «gran filosofo renatista» Caloprese era stato ricordato nella *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, cit., pp. 21-22. Sulla definizione presente anche nelle testimonianze di Giannone e Metastasio sia consentito rinviare al mio *Un "gran filosofo renatista". Corpo, mente e vita civile in Gregorio Caloprese*, «Archivio di Storia della Cultura», XVII (2004), pp. 3-39 (poi come *Introduzione* a G. Caloprese, *Opere*, a cura di F. Lomonaco e A. Mirto, Giannini, Napoli 2004, pp. 9-36). Di Mirto si veda il recente *Contributo alla biografia e alla bibliografia calopresiane*, presentazione di F. Lomonaco, Liguori, Napoli 2010.

nostra Metafisica». Questa deve essere «agevole» e «facile», per giovare alla «Repubblica» e, insieme, alla «Santa Religione», dimostrando che da Dio discendono in noi le idee del vero, del buono, del giusto e dell'onesto⁶.

Il trasferimento del processo di conoscenza sul piano «ideale» presupponeva una radicale autonomia della *mens* dal mondo della corporeità. La possibilità di salvare il razionalismo gnoseologico moderno dall'epicureismo e dallo scetticismo dipendeva da una metafisica separazione delle *res (cogitans ed extensa)* in una direzione teorica di implicita e ricercata conciliazione con l'ortodossia cattolica attraverso la tentata soluzione della ritornante *querelle* tra *anciens* e *modernes*. Negli anni della sensibile diffusione del moderno atomismo (epicureo-gassendista) il recupero del pensiero antico – di Platone e di un Aristotele platonico della tradizione umanistico-rinascimentale, assai frequentati nella scuola calopresiana di Scalea – serviva da risposta alle critiche del De Miro e, soprattutto, come soluzione delle contrastanti accuse ai cartesiani meridionali per il recupero di un'unità teorica di fondo prima che strategica dell'organizzazione culturale:

Stimò adunque il Principe della Scalea di far vedere al P. di Miro, che un buono, e vero Cartesiano non solamente non dee biasimar Platone; ma [...] dee seguitar necessariamente questo Filosofo, dal quale solo si può apprendere la perfetta unità della mente, e la perpetua divisibilità della materia (...); dalchè si vede poi la reale, e sostanziale diversità, anzi opposizione tra queste due sostanze, cioè la pensante, e la materiale, e da questa l'attività della mente, e la necessaria *passività*, ed inerzia della materia. Questa unione necessaria del Platonesimo col Cartesanesimo, e dipendenza di questo da quello ne' primi fondamenti della filosofia, piacque tanto al detto Padre, che non solamente il riconciliò col Cartesanesimo, ma di più con gli stessi Cartesiani, i quali per le ragioni addotte a loro da esso Principe della Scalea, non che cessarono di biasimar più Platone, ma suoi ammiratori divennero⁷.

La risposta al De Miro è, dunque, invito a ripensare quell'unione di idealismo antico e razionalismo moderno che contraddistingue l'originale adesione al dualismo cartesiano. Ispirato da una concezione rigidamente dualistica, il ricorso a Platone collocava Spinelli lontano dal platonismo di Doria non esente dalle influenze del cartesanesimo di Malebranche e dei suoi esiti monistici, respinti con decisione nelle *Riflessioni*.

⁶ P. M. Doria, *Discorsi critici filosofici intorno alla Filosofia degl'Antichi, e de i Moderni; ed in particolare intorno alla Filosofia di Renato des-Cartes. Con un progetto di una Metafisica (...)*, in Venezia (s. e.) 1724, pp. 32, 48, 24, 213. Sul «rinvolgimento della tradizione dei veteres» in Doria e Spinelli alla luce del «conclusivo declino metafisico» della cultura napoletana tra secondo e terzo decennio del secolo sono note le riflessioni di B. De Giovanni, *La vita intellettuale a Napoli fra la metà del '600 e la restaurazione del Regno*, in *Storia di Napoli*, cit., vol. VI, t. I, Società editrice Storia di Napoli, Napoli 1970, pp. 459-461.

⁷ *Vita*, p. 509.

Nella ripresa di Platone si presentava il significato di una gnoseologia attenta al *costante* e alle *regole* dei fenomeni, lontano sia dall'incertezza di un sapere (investigante) solo *probabile* che dall'astratta *certezza* di leggi metafisiche. La stessa difesa platonica di Descartes poggiava sulla convinta ripresa del dualismo, subito conciliata con un'indagine sull'individuale per l'ineludibile esigenza di cogliere nella sua *natura* leggi di valore universale e nella sua *mente* il criterio-guida di ordine e senso delle cose, ricercando «quale sia in ogn'Individuo questa natura fissa, e stabile, che lo costituisca il soggetto, su del quale queste varietà, e questi Modi s'appoggiano; e da qui incomincia la comun filosofia, perché da qui incomincia la nostra mente a servirsi della sua potenza riflessiva»⁸. Anche in tale incrocio teorico era presente direttamente Doria quale attento e originale interprete della lezione del filosofo antico della *Respublica* a proposito delle complicate relazioni tra l'uno e il molteplice sul piano della «dialettica» delle idee ma anche su quello della politica in cui sono da valorizzare i rapporti tra metafisica e «pratica» del mondo umano. Quest'ultimo aspetto comportava una selezione di argomentazioni proprie del «platonismo» (doriano), al punto che Vico tiene conto di due ben noti scritti del filosofo e matematico genovese (le *Considerazioni sopra il moto e la meccanica dei corpi sensibili e dei corpi insensibili* del 1709-1711 e la *Vita civile* del 1710), quando deve elogiarne, nella dedica al *De antiquissima*, l'originale profilo speculativo e motivare, nello stesso tempo, le scelte di fondo del suo *Liber metaphysicus*: «E con pari sapienza, tu solo fra tutti i filosofi moderni hai applicato il primo vero alla pratica della vita umana, e ne hai dedotto due diverse vie, una per la dottrina meccanica, l'altra per la dottrina civile»⁹.

⁸ *Riflessioni di Francesco Maria Spinello Principe della Scalea. Su le principali materie della prima Filosofia, fatte ad occasione di esaminare la Prima Parte d'un libro intitolato Discorsi Critici Filosofici intorno alla Filosofia degli Antichi, e de' Moderni &c. di Paolo Mattia Doria (...)*, in Napoli, nella Stamperia di Felice Mosca, 1733, p. 133. Sul carattere metafisico del cartesianesimo meridionale tra Sei e Settecento concorda la più accreditata letteratura (da Badaloni a Garin, da De Giovanni a Suppa, da Ricuperati ad Agrimi e Zambelli, da Nuzzo e Torrini), consapevole che il dualismo delle sostanze e la loro rigida separazione non significò necessariamente «l'abbandono dell'attitudine all'osservazione e descrizione scientifica e "realistica"» (così E. Nuzzo, *Verso la «Vita civile». Antropologia e politica nelle Lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Guida, Napoli 1984, p. 97, nota). Riserve sulla «svolta metafisica» e un'«ortodossia cartesiana [...] difficile da indicare» ha avanzato R. Ajello, *Cartesianismo e cultura oltremontana al tempo dell'«Istoria civile»*, in *Pietro Giannone e il suo tempo*. Atti del Convegno di studi nel tricentenario della nascita, a cura di R. Ajello, Jovene, Napoli 1980, vol. I, pp. 131, nota, 132. A suo giudizio caratteristiche della «svolta degli anni Trenta» sono la rivalutazione dell'«attenzione verso il particolare» e il «primato della prassi» (ivi, p. 157 ma tutte le pp. 159-160) senza alcuna relazione con le tematiche «ortodosse» e metafisiche del cartesianesimo; tematiche prevalenti solo dopo la reazione negli «ambienti tradizionalisti» alla «visione materialistica della scienza newtoniana» (ivi, p. 124).

⁹ DE / ANTIQUISSIMA ITALORUM / SAPIENTIA / EX / Linguae Latinae Originibus / eruen-

Tutto ciò spiega il tipo di interesse per le questioni del «primo vero» da cui l'opera vichiana del 1710 prende avvio con la nota tesi della convertibilità di *verum* e *factum* e la costatata differenza tra il divino *intelligere* (*perfecte legere* e *aperte cognoscere*) tutti i caratteri esterni ed interni delle cose e il *cogitare* umano che è un andar «raccolgiendo» parziali ed esterni contrassegni della realtà. Ammiratore di Agostino ed esperto conoscitore della sua lettura del *cogitare* nei capitoli delle *Confessioni* (XI, 18) dedicati alla memoria, Vico insiste molto, sin dalle prime battute, sui limiti dell'umana conoscenza non creativa, sottolineando che i latini possedevano un verbo «minuere» per indicare due operazioni tipiche dell'umano: il *dividere* e il *ridurre*¹⁰. Questo è il tono dominante di una riflessione che, se ha scelto di coniugare i temi di metafisica con i problemi della conoscenza e della vita pratica, si propone di ritrovare le ragioni del *verum* nell'antica *sapienza* del linguaggio. L'uomo è linguaggio perché lo fa e questo fare rappresenta, a sua volta, l'orizzonte più efficace di disvelamento dell'essere *a parte hominis*. Abbandonato il modello della metafisica classica, la questione della verità è riferita al *facere* vissuto dall'uomo nel linguaggio dell'antichissima sapienza dei filosofi italici attraverso lo studio delle «origini della stessa lingua latina» condotto con il sostegno dell'etimologia, secondo la lezione platonica del *Cratilo* e tale da annoverarsi tra i «*desideria*» teorici del maestro Bacone¹¹. Dal latino viene documentata l'origine greco-etrusco-italica dell'alfabeto e, liberata dagli schemi dell'aristotelismo scolastico, la lingua di Cicerone e di Tacito può essere eletta a *exemplum* per la sua preziosa ma oscura miscela di volgare e lingua dotta, suscettibile di interpretazione filosofica. La questione del *vero* tradotta in quella del *fatto* non intende ritrovare negli antichi un modello di metafisica da restaurare, ma individuare le ragioni costitutive dell'antica sapienza italica «*ex ipsis vocabulorum originibus*», lontano dai vuoti esercizi grammaticali di Varrone e Scaligero, Sanchez e Schoppe¹².

da/ *LIBRI TRES/ JOH. BAPTISTAE A VICO/ NEAPOLITANI/ Regii Eloquentiae Professoris./ NEAPOLI, MDCCX. / Ex Typographia Felicis Mosca/Permissu Publice*, poi in G. Vico, *Opere filosofiche*, cit., p. 60 (da qui in avanti si cita con l'abbreviazione *DA*). Per approfondita e aggiornata letteratura si veda la mia *Introduzione* alla ristampa anastatica del testo con traduzione a fronte, a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Scripta Web, Napoli 2011, pp. XIII-XL (ora in nuova edizione, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, cit.).

¹⁰ *DA*, pp. 62, 66. Sul *cogitare* e la fonte agostiniana insiste opportunamente M. Sanna, *Dallo scire al conscire: un moderno itinerario cognitivo*, «Bollettino del Centro di Studi vichiani», XL/1 (2010), spec. pp. 85-86. Dell'A. è da vedere anche l'*Introduzione* a *DA*, con traduzione italiana a fronte, a cura di M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. XXXIII-XXXIV (con aggiornata bibliografia critica alle pp. IX-XV).

¹¹ *DA*, p. 58.

¹² Nella *Risposta II* la citazione del *Cratilo* è accompagnata da un giudizio elogiativo dell'«autorità di Marco Varrone, che, quantunque nella greca versatissimo, e di tanta letteratura, che meritò l'elogio «*doctissimus et romanorum doctissimus*», nelle sue *Origini della latina favella* si studia dare alle voci qualunque altra, fuori che greca [...]». In tale contesto

Il capitolo d'esordio e di impostazione del discorso nuovo di metafisica, tra il *verum et factum convertuntur*, il *facere* del linguaggio e il *verbum-verum* della metafisica cristiana, precede la digressione sull'«origine e verità delle scienze», nonché la polemica contro «il primo vero meditato da Renato Descartes». Si tratta di un nucleo tematico assai complesso che riprende la riflessione sulla metafisica cartesiana, avviata nelle *Orazioni* anche in toni non sempre polemi. Nel *De antiquissima* la rifondazione dell'umana *sapientia* nell'ordine di un *vero eterno* impone la serrata e ben nota critica al *cogito ergo sum*, capace di garantire solo la «coscienza del pensare». La vera scienza si fonda su cause eterne e immutabili, sulla nozione di vero ente, mentre gli altri contrassegni sono «dell'ente», così come si ricava da Platone che, quando «usa la parola “ente” in senso assoluto, intende il sommo nume»¹³.

Interdetta all'autentica conoscenza del mondo, la *mens* umana deve pur essere in grado di conoscere qualcosa di vero. In fondo, se la metafisica c'è, ci può essere solo per l'ineliminabile distanza tra l'*intelligere* divino e la contingenza cogitativa dell'uomo finito, distanza che dà senso a una visione costruttiva del suo conoscere e del suo pensare. Dalla «nostra religione» (cristiana) Vico ricava il termine assai significativo di *verbum*, «sapienza di Dio» in quanto non *factum* ma generato (*genitum*) e introduce la distinzione tra il vero creato che si converte col *fatto* e il vero increato col generato. Verso la fine dell'opera, nel capitolo VII («De summo Opifice»), ritorna il tema dell'esemplarità di Dio con riferimento al «verbo della mente» e alla perfezione del «sommo fattore» (che apre il capitolo VIII), quasi a sottolineare la persistenza di un motivo fondamentale della filosofia vichiana del 1710. Esso consente di evitare i rischi del panteismo, le dannose conseguenze delle antiche filosofie sostenitrici dell'eternità del mondo e le tesi dei «filosofi gentili», convinti adoratori di un Dio che operi «all'esterno» delle cose. Se il primo vero è in Dio in quanto «primo facitore», il principio gnoseologico riceve valore da un fondamento «compiutissimo», includente «gli elementi estrinseci ed intrinseci delle cose»¹⁴. Ma – ed è questo il problema nuovo di

è, altresì, ricordato il Platone de *Il Protagora*, per aver documentato il costume dei sofisti, impegnati a vendere «per fuori il lor vano ed ostentato sapere» diversamente da Pitagora che non portò da Ionia «in Italia la sua dottrina [...]». Ma i filosofi uscivano fuori delle lor patrie e si portavano in lontani paesi, menati dal desiderio d'acquistar nuove conoscenze. E così, come dicesi di Platone in Egitto, Pitagora in Italia a cotal fine portatosi, qui avendo apparato l'italiana filosofia e riuscitovi dottissimo, li fosse piaciuto fermarsi nella Magna Grecia, in Crotona, ed ivi fondar la sua scuola» (p. 148).

¹³ DA, pp. 84, 66.

¹⁴ Ivi, pp. 64, 62, 128. Sul *verbum mentis* che si attua, per nesso originario, in Dio e nell'uomo, si veda M. Agrimi, «Et “factum” et “verum” cum “verbo” convertuntur», in *Vico und die zeichen/Vico e i segni*, in Atti del Colloquio internazionale (Berlino, 23-25 settembre 1993), G. Narr Verlag, Tübingen 1995, pp. 115-117 e 125, poi in Id., «Alle cose insensate dare

Vico – c'è un punto di convergenza tra verità metafisica e mondo fisico? E che tipo di convergenza è? Quel "punto" non è l'aritmetica ma la geometria sintetica che, attinto il vero dalla metafisica, mette in comunicazione la fisica con la metafisica, la *definitio rei* della prima con quella *nominis* della seconda, in modo da rendere intelligibile il passaggio assai complicato dall'infinito al finito, dall'ideale alla realtà concreta, dall'unità priva di estensione al molteplice esteso¹⁵.

Matematica ed esperienza tendono a congiungersi attraverso un elemento platonico-neoplatonico, conciliato con la religione cristiana: la fede nella mente umana e nella divinità delle sue forze. Alla «forma plastae» di Dio, invariata nella sua identità ideale, corrisponde quella del vero seminale («forma seminis») per l'uomo che partecipa alla perfezione divina. Contro l'interpretazione scolastica dell'universale in senso aristotelico Vico assimila il genere alla forma, quale principio metafisico esplicativo del mondo fisico. Lo conferma, del resto, la ricerca etimologica, considerato che *genus*, per i latini, è *forma* mentre *species* corrisponde a *individuo*, *apparenza*, «simulacra ad eas formas expressa»¹⁶. La polemica si estende dall'universalismo della logica aristotelica a quello della filosofia moderna (cartesiana), destinata ad essere abbandonata in tutte le discipline: dalla fisica, ricca di strumenti di sperimentazione, all'oratoria e alle arti poetiche, sollecitate da nuove «circostanze» che accomunano anche giurisprudenza e storia per la decisiva funzione dei loro *facta*. Gli universali sono generalizzazioni di valore logico, inadatti ad esprimere il nesso tra le molteplici realtà empiriche, quell'unità di senso ricercata sin dal tempo delle *Orazioni* e, in particolare, nel *De ratione* dove si afferma l'esigenza di un'*universitas* di tutto il sapere umano e divino¹⁷.

senso e passione». *Studi vichiani*, a cura di A. Martone, postfazione di M. Donzelli, Liguori, Napoli 2012, pp. 13-33.

¹⁵ Cfr. V. Vitiello (*Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, in *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 88-89) che ha imputato a Vico la radicale impossibilità di tale passaggio dal punto di vista ontologico. Su *Vico e il pensiero dell'infinito* si veda il saggio, così intitolato, di M. Lollini, *ivi*, spec. pp. 59-64.

¹⁶ *DA*, p. 76. Cfr. D. Lachterman, *Vico, Doria e la geometria sintetica* (tr. it. di B. Arcan-geli), «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», X (1980), pp. 10-35.

¹⁷ «Sarei d'avviso – si legge nel *De ratione* – d'istruire i giovani in tutte le arti e le scienze con giudizio integrale. A tal fine la topica li arricchisca dei suoi luoghi e intanto col senso comune progrediscano nella pratica della vita e nell'eloquenza, con la fantasia e la memoria si irrobustiscano in quelle arti che si servono di queste facoltà, infine, apprendano la critica, per giudicare in ultimo col proprio cervello sulle cose apprese [...]. Così riuscirebbero esatti nelle scienze, vigili nella condotta pratica della vita, ricchi di eloquenza, immaginativi nella poesia e nella pittura, fervidi di memoria per la giurisprudenza» (G. Vico, *De Nostri Temporis Studiorum Ratione* [...], Neapoli, Typis Felicis Mosca, anno MDCCIX, introduzione e cura di F. Lomonaco, Scripta Web, Napoli 2010, pp. 81, 83; nuova edizione con ristampa anastatica di un nuovo esemplare postillato, intr. e cura di F. Lomonaco, Diogene edizioni,

Se l'universale astratto non è in grado di rappresentare la dimensione ideale della conoscenza umana, è la dottrina delle forme a rifondare la sapienza attraverso la relazione di tutte le cose al loro principio costitutivo. Poiché la *guisa* di ogni idea è da ricercarsi in Dio, i generi non sono per «universalità» ma per «perfezione infiniti», come si ricava dal *Parmenide* di Platone. «Pruovo – si legge nella *Risposta I* – forme metafisiche esser le guise con le quali ciascheduna cosa particolare è portata all'attual suo essere da' suoi principi, fin donde prima si mossero e da ogni parte onde si mossero»¹⁸. Il modo di operare sintetico consente il passaggio dalle forme ideali a quelle reali, ponendo il problema assai delicato del rapporto tra metafisica e fisica. Gli errori opposti ma equivalenti di Aristotele e Descartes nascono dall'inconsapevolezza dell'eterogeneità di fisica e metafisica e dei rispettivi campi di competenza. Se il filosofo antico ha assimilato la fisica alla metafisica, considerando la materia per generi universali astratti, Cartesio ha innalzato la fisica a metafisica. La teoria delle forme indica, invece, il piano di «partecipazione», il livello metafisico in cui il fare umano si raccorda alla verità divina con un pensiero dominato più da preoccupazioni plastico-poetiche che ontologico-metafisiche¹⁹. In particolare, la geometria sintetica congiunge i contrassegni operativi e imitativo-partecipativi della conoscenza umana al fare divino secondo un modello teorico che eredita la lezione neoplatonica (da Cusano al Ficino della *Theologia platonica*, XIII, 3 e del Commento al «*Parmenide*», cap. 32) e la coniuga con la cultura cristiana (Agostino)²⁰. Non si abbandona la trascendenza di Dio che crea con virtù infinita qualunque cosa fisica, per cui l'essenza delle cose è metafisica e consiste in «punti metafisici». Nel capitolo IV dell'opera si dà un'interpretazione filosofica della natura che sostituisce l'insoddisfacente teoria cartesiana dell'estensione e del moto. Se nella realtà della fisica ci sono corpi e movimenti, in quella metafisica si ritrovano i rispettivi principi: «indefinita virtus extensionis» o *punctum* e «indefinita virtus movendi» o *conatus*, garanzia della trascendenza e insieme della partecipazione divina all'universo naturale. Il *punto* fa dipendere il suo essere inesteso dall'essenza dell'estensione, giustificando il porsi della realtà del corpo fisico nella dinamicità del suo divenire. L'e-

Napoli 2014).

¹⁸ G. Vico, *Risposta del Signor Giambattista Di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto Signore contro il primo libro «De antiquissima italarum sapientia» ovvero Metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari* (1711), in Id., *Opere filosofiche*, cit., p. 136 (d'ora in poi si cita con *Risposta I*; nuova edizione, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, cit.).

¹⁹ Cfr. A. Corsano, G. B. Vico, Laterza, Bari 1956, p. 135.

²⁰ Dopo la presenza del Ficino nei noti *Studi vichiani* del Gentile, a Cusano e alla «partecipazione metafisica tipica del neoplatonismo cristiano» hanno dedicato originali ricerche E. Garin e G. Santinello, discusse da F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 74-75.

sistenza di cose estese in continuo movimento presuppone la presenza di «punti metafisici» con attributi chiamati *conati*, «virtù indefinite del moto»²¹. Il conato è un modo della materia, una realtà metafisica intermedia tra la perfetta quiete che è solo di Dio e il movimento. Se Cartesio ha separato i principi dell'estensione e del moto, Vico tende, invece, ad unificarli con la teoria del punto-conato, per concepire la materia ricca di una *virtus* attiva, irriducibile a *res extensa*. Estensione e moto da proprietà reali diventano processi di intensità tale da rendere il mondo delle forme commensurabile a quello dei corpi fisici²². Il punto metafisico è indivisibile e genera la realtà fisica con un flusso produttivo incessante, irriducibile a numero, figura come in Galileo e Cartesio. Tra fisica e metafisica il tipo di convergenza è di distinzione profonda, considerato che per conoscere la verità bisogna seguire una strada diversa da quella dei sensi. Le scienze deducono i loro principi dalla metafisica perché la forza infinita del tutto scorre nelle cose particolari e rende possibile il moto. Ma nell'atto in cui questa forza si determina in una struttura empirica è di essa che occorre far l'analisi ed è il suo movimento determinato che diviene oggetto di una scienza speciale. E così fisica e metafisica presentano due linguaggi distinti:

Né Pitagora, né i suoi seguaci, fra i quali ci è noto, attraverso Platone, Timeo, quando discorrevano di cose naturali per numeri, credettero che la natura fosse veramente costituita di numeri, ma si sforzarono di spiegare il mondo esteriore tramite il mondo interiore all'uomo; come per loro, lo stesso giudizio è da darsi su Zenone e la sua scuola, che pensarono i punti fossero i principi delle cose²³.

Lontano dalla dottrina scolastica delle *res*, Vico teorizza la desostanzializzazione del mondo umano e, insieme, esclude la possibilità ontologica di ogni autonoma determinatezza. Il particolare dipende dall'unità dell'atto infinito che rende possibile e vera l'umana sapienza. Questo è, a mio giudizio, il luogo assai complesso della riflessione vichiana sulla metafisica della *mens* che impegna il passaggio dalle argomentazioni di fisica ai temi di psicologia e di etica sociale, giustificando indirettamente la caduta d'interesse per una trattazione autonoma dei problemi di un pur previsto *Liber physicus*. Al «desiderio» di infinito è riferita, infatti, nel capitolo V, la distinzione tra *anima* ed *animo* che dà al "discorso" di metafisica una curvatura tutta intessuta di temi antropologici. L'animo che, d'accordo con Lucrezio, ha sede nel cuore e non nel cervello come per Cartesio, è immortale, poiché i suoi moti sono indipendenti dalla macchina del corpo. Dentro una

²¹ DA, pp. 95, 94.

²² G. Vico, *Risposta II*, p. 161.

²³ DA, pp. 86, 88.

costellazione di riferimenti eruditi, testimoniati da vocaboli ed espressioni della lingua latina, quello che conta, oltre a tracce di sperimentalismo investigante (Cornelio), è la ricostruzione di motivi non sempre riconducibili al poeta e filosofo antico, accusato da Vico di aver fatto passare per epicurea quella distinzione presente già in testi non filosofici anteriori al *De rerum natura* (le opere di Accio e Varrone, di Plauto e Catullo), testimonianza del costume e di antichissime dottrine: il rapporto tra *animus-anima* e il movimento dell'aria, le nozioni di *spiritus vitales* e *spiritus animales*, la relazione dei primi con la circolazione del sangue fino alla maggiore velocità dei moti dell'*animus* rispetto a quelli dell'*anima*, l'identificazione tra *spiritus* e componenti psichiche²⁴. Con un'attenta ricostruzione filologica Vico riconosce nelle filosofie degli antichi *Italiae sapientes* la centralità del carattere libero dei moti dell'*animus* che, così, «infinitem desiderat, ac proinde immortalitatem». La dottrina dell'immortalità, pur nella sua imperfezione, è stata coltivata dai popoli latini ed ereditata dai «metafisici cristiani» e dai Padri della Chiesa, coerente con la tradizione platonico-agostiniana per identificare nella «libertà dell'arbitrio» la differenza dell'uomo dai bruti²⁵. In un luogo, intermedio tra il *De animo et anima* e il *De sensu*, l'espressione *animi mens*, tipica della psicologia lucreziana consente di ritornare sui contrassegni dell'attività della *mens*, partendo dall'identificazione, già per gli antichi sapienti italici, di *mens* con pensiero nell'*animus* e dalla convinzione che tale *mens* fosse stata data (*a diis dari*) o immessa (*immitta*) dagli dei²⁶. È quanto i latini ereditarono, esaltando l'opera del divino creatore delle idee negli animi umani. La mente è dell'animo, perché introdotta da Dio come l'intelletto attivo degli aristotelici, il senso etereo degli stoici o il demone di Socrate. Qui autorevoli e note letture hanno giustamente sottolineato il confronto con le tesi dell'oratoriano Nicolas Malebranche²⁷ che all'autore del *De antiquissima* appare un acuto filosofo cartesiano dalla profonda sincera ispirazione cristiana, un moderno Platone, iscritto nella grande tradizione agostiniano-neoplatonica, attento a dare ragione della finitezza del corporeo rispetto alle «verità eterne» della *mens* divina. La polemica è diretta contro l'occasionalismo fondato sulla «visione» delle idee in Dio. L'interprete dà conto del suo nuovo impianto metafisico, fondato sulla dimensione trascen-

²⁴ Ivi, pp. 104, 106. Sul tema rinvio agli informati contributi di U. Pizzani, *Presenze lucreziane nel giovane Vico*, in *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Patron, Bologna 1981, pp. 1442-1443 e Id., *Le ascendenze classiche della psicologia vichiana nel De antiquissima italorum sapientia con particolare riferimento a Lucrezio*, in *Homo sapiens, homo humanus*, Olschki, Firenze 1990, vol. II, pp. 151-169.

²⁵ DA, p. 104.

²⁶ Ivi, pp. 110, 111.

²⁷ Mi riferisco, naturalmente, ai noti studi di Badaloni e Marcialis, di Agrimi, Botturi e Ingegno, nonché alle pagine più recenti di Stile e Cerchiai.

dente la realtà fattuale e ispirato al platonismo dei neoplatonici e all'agostiniano «trascende te ipsum». Questo è, per Vico, diversamente dall'autore della *Recherche*, il principio e la condizione dell'attività del pensiero²⁸. Se il filosofo oratoriano fosse stato coerente avrebbe dovuto riconoscere che la *mens* ha conoscenza non solo del proprio corpo ma anche di Dio che «conosce in me ed è dunque in Dio che conosco la mia stessa mente». Al *cogito ergo sum* la *constantia* di una revisione teorica, disposta davvero a superare i limiti dell'ortodossia cartesiana, avrebbe dovuto preferire come primo vero «Deus in me cogitat, ergo Deus est»²⁹. Qui non conta accertare, come pure opportunamente è stato fatto, il Malebranche *vero* e i fraintendimenti del suo interprete napoletano³⁰, quanto l'inquietudine di un pensiero che, per disfarsi della saldissima coerenza di Cartesio e dei suoi lettori eterodossi, si avvale delle ragioni della trascendenza opposte all'occasionalismo. E, tuttavia, la progressione di tali ragioni è sostenuta dal complicato equilibrio con la fattualità. Quest'ultima, nella sua determinatezza, si costituisce come dipendente da una dimensione intenzionale dell'azione nella quale la *sostanza* si annulla per la libertà del fare umano. Il rapporto tra la forza infinita inerente alla realtà e il movimento particolare di esse sta in uno svolgimento saldato nelle cose, fatto della corporeità degli oggetti. Attento a confermare il nesso tra *verum* e *factum*, Vico si diffonde, nel capitolo VII, sull'etimologia di *facultas* da *facilitas* quale «speditezza del fare», per cui «la virtù si pone in atto» e si riferisce alle *facoltà* sensibili che «fanno» il loro oggetto e a quelle intellettuali, perché «compresa una verità noi stessi ne diventiamo creatori». La stessa sensazione diventa una *facoltà* dell'anima, cui induce la testimonianza dei latini e degli antichi filosofi italiani, convinti che «ogni opera della mente fosse senso»³¹.

Nel ribadire la convinzione dell'assoluta soggettività delle qualità sensibili, si pone la questione centrale del rapporto con l'oggetto. Anche su questo tema la *ratio studiorum* degli antichi, evocata nel capitolo «De certa facultate sciendi», offre una conoscenza più autentica, fondata sull'analisi di «tutti gli elementi che compongono l'oggetto cui l'idea è riferita»³². Rappresentazione soggettiva della realtà, la *facoltà* esprime la dinamica intenzionalità conoscitiva come prova l'«ingegno», generatore di sapere e già al centro

²⁸ Nella *Risposta II* la definizione della *mens* umana quale «specchio della mente di Dio» prevale sulla prospettiva limitata del temporale e del corporeo: «Onde la mente umana viene ad essere come uno specchio della mente di Dio: e perciò pensa l'infinito ed eterno, e quindi la mente umana non è terminata da corpo, e in conseguenza non è anche terminata da tempo, che è misurato da' corpi» (*Risposta II*, p. 162).

²⁹ *DA*, p. 111.

³⁰ Cfr. A. Stile, *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., spec. pp. 265-267.

³¹ *DA*, pp. 112, 113.

³² Ivi, p. 120.

delle pagine del *De ratione*. Nel *De antiquissima* Vico ne approfondisce e trasforma il significato, esaltando la sua capacità di *componere*, di cogliere, cioè, il simile nel dissimile in quanto «ingegno arguto» distinto dallo «spirito acuto» di matrice aristotelica. Anche nel 1710 l'*ingenium* utilizza il «senso comune» ma l'introduzione della *similitudo* accentua la ricerca dei motivi di unificazione del sapere, misurando le cose artificiali in funzione del *verum*, operazione mai riuscita all'astratta ragione. Utilizzando ancora una volta le origini della lingua latina, Vico insiste molto sulle analogie di significato di *ingenium* e *natura*, sostenendo che se «la natura nell'universo è l'ingegno di Dio»³³, l'uomo è «il Dio delle cose artificiali». Non per nulla si osserva, con acuta ma prepotente fantasia etimologica, che gli eccellenti uomini in geometria e in aritmetica, «ingegneri' Italis appellantur». Per capacità di invenzione e composizione l'*ingenium* è la capacità tipicamente umana di produrre conoscenza, assimilando forze sensibili e intellettuali tanto da potersi identificare con la *natura* razionale dell'uomo, perché «humanum ingenium natura hominis sit»³⁴. Esperienza, giudizio e ragione sono orientate dall'*ingegno* già nella percezione sensibile, commisurando tutti gli atti della *mens*, per contribuire all'unità del sapere. Il che fa avvertire la necessità di riferire l'aggiornata metafisica della *mens* umana al problema del metodo in polemica contro le dogmatiche soluzioni logiche di Port-Royal cui erano da opporre nuove relazioni tra *metodo* e *materie*: «Cotesto, che voi co' cartesiani dite in genere "metodo", – si legge nella *Risposta II* – egli è in specie metodo geometrico. Ma il metodo va variando e moltiplicandosi secondo la diversità e la moltiplicazione delle materie proposte»³⁵. Con il metodo della geometria sintetica di ascendenza euclidea l'uomo scopre il vero quale esito dell'attività costruttrice della sua *mens*, fondata su forme (ideali) e manifestazioni di «luce» metafisica che soddisfano le condizioni dettate dalla convertibilità di *verum* e *factum* e dalla *topica* rispetto alle quali l'analisi (anche quella di cui si era servito il Platone de *Il Sofista*) è cieca³⁶. Rispetto alle conclusioni del *De ratione* la novità teorica del *De antiquissima* sta nell'assimilare l'*ingenium* alle forze formatrici dei processi governati dalla geometria sintetica distinti da quelli che toccano la fisica. In questa occorre introdurre la «diretta dimostrazione sperimentale» come insegnano «Pitagora e Platone tra gli antichi e Galileo tra i moderni»³⁷. Con la facoltà ingegnosa un'originaria potenza della *mens* umana collega al divino e fa del geometra un Dio nella

³³ G. Vico, *Risposta I*, p. 138.

³⁴ *DA*, pp. 116, 117.

³⁵ G. Vico, *Risposta II*, p. 164.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *DA*, pp. 124, 126. Cfr. G. Cacciatore, *L'ingeniosa ratio di Vico tra sapienza e prudenza*, in *Forme e figure del pensiero*, a cura di C. Cantillo, La città del sole, Napoli 2006, pp. 225-240.

misura in cui crea dimostrazioni del mondo matematico attraverso passaggi in cui il *vero* dipende dall'*inventio*. Quest'ultima non può essere certa senza il giudizio dell'intelletto che, a sua volta, ne richiede il sostegno, perché intende unificare esperienza e sapere criticamente fondato. Per l'ingegno si realizza il *verum-factum* in quanto «propria sciendi facultas» tra arte della *topica* (corrispondente all'operazione del percepire) e *critica* o arte del giudicare, distinta dal metodo o arte di ordinare razionalmente le materie. L'operatività della *mens* umana forza un limite invalicabile della finitezza umana, coniugando un principio della verità accessibile all'intelletto finito solo con riferimento alla forma ideale, le cui tracce sono ricavabili dall'unità di forze formatrici (memoria, immaginazione e fantasia) in grado di realizzare operazioni sintetiche, svalutate dalla gnoseologia e dalla psicologia cartesiane. Se il *verum* è il *factum*, quest'ultimo è frutto di *fictiones*, cioè di costruzioni mentali realizzate dall'ingegno e dal suo «occhio», la *fantasia*. È in gioco una capacità di rielaborazione del fare, non solo conservata dalla memoria che in latino corrisponde all'immaginare, analogo alla *phantasia* dei greci, capace di riferire il prototipo metafisico del vero divino all'umano operare secondo la nota lezione platonica: «L'ingegno – si legge nella *Risposta II* – è il ritrovare di cose nuove, e la fantasia o la forza d'immaginare è la madre delle poetiche invenzioni»³⁸. La mente umana non può immaginare oggetti inesistenti o da lei non sperimentati e immessi nella memoria, come attesta l'esempio d'origine lucreziana (coniugato con la «reminiscenza» platonica e la concezione epicurea degli dei) dei Centauri, immagini costituite da elementi realmente esistenti in natura ma «vera naturae falso mixta»³⁹. Anche questa tesi è tratta dall'antica sapienza dei filosofi italici ed è in sintonia diretta o indiretta con il neoplatonismo di Proclo, il commentatore di Euclide che indicò al Rinascimento il possibile incontro tra riflessione metafisica e immaginazione geometrica, per giungere fino alla geometria di matrice leibniziana e il suo concetto di *analysis situs*⁴⁰.

Per tutto ciò l'elaborazione di un concetto di verità alternativo a quello di Cartesio è in Vico compiuta. Matura il definitivo distacco dal metodo *more geometrico* della fisica, fondato sull'erronea equivalenza tra materia ed estensione che sostanzializza lo spazio; una tale via di accesso alla scienza che Vico giudica empiricamente vuota, segnata da un mero geometrismo della materia in senso analitico che ha l'illegittima pretesa di oggettivare la

³⁸ G. Vico, *Risposta II*, p. 152.

³⁹ *DA*, p. 117.

⁴⁰ In proposito sono da vedere i noti e fondamentali studi di S. Otto, discussi da G. Cacciatore, *Nuove ricerche sul «Liber Metaphysicus» di Giambattista Vico*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XX (1990), pp. 211-221. Della leibniziana *analysis situs* ha discusso B. Pinchard, *Congruenza, schematismo, sintesi. Prospettive leibniziane intorno al criterio di verità secondo Giambattista Vico* (tr. it. di M. Sanna), ivi, spec. pp. 143 ss., 151 ss.

struttura essenziale del mondo materiale. L'idea di una meccanica universale, esito dell'equivalenza tra spazio, estensione e materia, aveva provocato conseguenze nefaste anche sul piano pedagogico. Qui diventa esplicito il contrasto con una filosofia dogmatica, perché incentrata sulla verità del soggetto pensante, liberato dalle esperienze del passato, in uno stato di «perfezione» cui viene opposta, non senza ironia, la condizione iniziale di chi, cominciando a trattare di metafisica, deve «disporsi ad ascoltare i metafisici, con mente ridotta se non proprio a tavola rasa, per lo meno a guisa di libro arrotolato, che si dispieghi poi ad una luce migliore»⁴¹. Il cartesianesimo promuove un'inadeguata pedagogia, semplifica e spegne le sue stesse fonti (Platone e Aristotele, Agostino, Bacone e Galileo), priva dell'indispensabile «lezione degli altri filosofi», della «lunga fatica di moltissima lezione», ingannevolmente giudicata dai giovani molesta a fronte di un apprendimento «molto in breve»⁴². Contestata la funzione esclusivamente razionalistica del sapere e quella alternativa, alimentata dal solo empirismo, per Vico è possibile riguadagnare l'unità vera solo attraverso la ricercata, organica convergenza tra la verità metafisica e il *verum* dell'uomo, l'intreccio, cioè, che lega la forza creatrice di Dio ai suoi effetti nella realtà della *mens* finita. Nel paragrafo II del capitolo VIII, trattando *De numine*, si sottolinea come Dio faccia conoscere la sua volontà con i fatti e una *facilitas* che, in quanto energia, domina le cose spontaneamente ed è attribuibile agli artisti, detti appunto «divini», quando risultano in possesso della rara e preziosa dote della «naturalzza». Se *Numen* evoca le cose create da Dio e imitate dall'arte, le antiche espressioni di *fatum* e *caso* sono riferibili ai *facta*, perché gli antichi sapienti italici ritenevano che «il fato fosse inesorabile, dato che le cose fatte non possono non esser avvenute», che il fato è il parlare eterno di Dio e le sue parole sono i decreti generativi della realtà e del suo ordine⁴³. Ispirato alla tradizione religiosa cristiana del «verbum», il rinnovato incontro di metafisica e linguaggio apre e chiude il *De antiquissima*, confermandosi nucleo fondamentale di tutta la filosofia vichiana, al centro di una metafisica tratta

⁴¹ DA, p. 70.

⁴² G. Vico, *Risposta II*, p. 167. «[...] Questa superbia – osserverà Spinelli – adunque primieramente indusse tutti i Cartesiani a disprezzar tutti i Filosofi antichi, e singolarmente Aristotele, e Platone: e dopo la divisione fra loro fe nascere quelle sette, le quali avendo incominciato ad ammettere alcuni principj della filosofia del Cartesio, come l'esistenza dell'*Io*, la divisibilità in infinito della materia, la sua inerzia, ed altri pochi, perché non furono capaci d'intender gli altri, si diedero a biasimare le idee innate, e non ammettere, che le percezioni sensibili con gli Epicurei, così ancora a volere il loro vuoto, fino alle qualità occulte tanto da loro biasimate negli Scolastici [...]. Allora veramente tali sette non erano penetrate molto ne' Letterati Napoletani, almeno ne' più vecchi, come han fatto presentemente, che han quasi estinto in questa Città ogni traccia da indagar il vero. Ma il disprezzo per li Filosofi antichi era giunto all'eccesso, in maniera che sembrava loro non esser buono Cartesiano colui, che Aristotele, e Platone non avesse malmenato» (*Vita*, pp. 507-508).

⁴³ DA, p. 128.

da argomenti «acconciamente alla cristiana religione»⁴⁴ e «commisurata alla debolezza del pensiero umano. Essa non concede all'uomo la possibilità di conoscere tutte le verità, né gli nega la facoltà di poterle conoscere; ma gli consente solo di apprenderne alcune»⁴⁵. Non è, dunque, quella di Vico la ripetizione variata di una speculazione sull'essere primo, ma una filosofia che persegue il duplice scopo di umiliare ed esaltare il pensiero umano, costringendolo, nei suoi limiti, alla fiducia di imitare la scienza divina con poetica libertà del fare ingegnoso.

⁴⁴ G. Vico, *Risposta I*, p. 135.

⁴⁵ *DA*, p. 130.

RESPONSABILITÀ ED ESITO ULTIMO DELLA STORIA¹

di Angelo Tumminelli

Abstract. The article proposes a theological and metaphysical interpretation of Hans Jonas' ethics. It seeks to show how Jonas' theory of responsibility is based on theological assumptions and, in particular, on the concept of the original renunciation of God at the time of the creation of the World. According to Jonas, however, there is a way by which men can make present the Divine in history: operating the Good or living with responsibility and adhering to the ethical call of duty.

Keywords: Jonas; Responsibility; Ethics; Philosophy of History; Freedom

1. Etica della responsabilità e ipotesi teologica

Quando si pensa alla nozione di responsabilità ma anche alle riflessioni sulle sue declinazioni etiche nel mondo contemporaneo, non può non balzare immediatamente alla mente il nome del filosofo che nel corso del Novecento è stato di essa il principale animatore e diffusore, non solo all'interno di circuiti esclusivamente accademici e di un pubblico di filosofi specialisti. La vita stessa di Hans Jonas², il suo desiderio di verità, la sua lotta per l'affermazione del valore della libertà costituiscono un esempio lampante e significativo di come la teoria filosofica raggiunge la propria autenticità esistenziale solo quando si fa carne, ovvero quando si traduce in scelte concrete e in operatività fattuale. Così, l'etica jonasiana della responsabilità, mirabilmente descritta nell'opera maggiormente nota del filosofo³, non si configura come astratta teoria formale ma matura e si accompagna insieme ad un'esistenza carica di esperienze, di relazioni, di eventi personali e storici. Risulta, pertanto, indispensabile, al fine di una comprensione matura della riflessione jonasiana sulla nozione di responsabilità, giungere al cuore degli eventi biografici da cui essa è tratta e sui quali essa si sorregge: non è un caso che alcuni tratti fondamentali, riverberati poi ne *Il principio responsa-*

¹ Ringrazio gli anonimi referees che hanno contribuito con suggerimenti e approfondimenti alla redazione di questo articolo.

² Cfr. H. Jonas, *Memorie*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2008.

³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979; ed. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

bilità, siano in qualche modo già presenti, seppur in una forma ancora poco definita e filosoficamente non ancora precisata, nell'appello che il giovane sionista Hans Jonas rivolgeva al popolo ebraico nei duri anni del secondo conflitto mondiale⁴; appello alla resistenza, appello alla lotta nella certezza che la vita umana raggiunge la propria realizzazione solo quando si fa carico di se stessa, quando si prende cura del proprio futuro rinnovando per sé la possibilità di esprimersi e perpetuarsi nel tempo. A ben pensare, anche la biologia filosofica degli anni '50 e '60, sigillata poi nell'opera *Organismo e libertà*⁵, trova le sue configurazioni germinali in quelle lettere didascaliche⁶ che Hans Jonas scriveva alla moglie Lore direttamente dal fronte, a contatto con i cadaveri dei suoi compagni uccisi in trincea. Lì, in quell'abisso di instabilità e insufficienza, Jonas può iniziare a pensare il vivente nella condizione della sua assoluta imminenza di morte, cogliere il carattere precario e trascendente al tempo stesso della vita ed elaborare la sua riflessione sul fenomeno del vivente⁷. Alla dialettica tra teoria e vita nella riflessione jonasiana si fa cenno in molte monografie dedicate al filosofo ebreo⁸ ma occorre ancor più approfondire il rapporto che sussiste, all'interno della filosofia di Hans Jonas, tra etica della responsabilità e pensiero teologico⁹. Quello che

⁴ L'appello, intitolato *La partecipazione a questa guerra. Una parola agli ebrei* è presentato da Jonas nelle sue *Memorie*, cit., pp. 155-163. Nell'appello redatto da Jonas si legge un accurato e sentito invito al valore della resistenza contro il nazismo come gesto umano di responsabilità nei confronti di se stessi: «impotenti abbiamo dovuto assistere e tollerare ciò che veniva cagionato a noi e al nostro nome. Non dimentichiamolo: migliaia di vite ebrae distrutte, migliaia di cuori ebrei spezzati, migliaia di ebrei depredati, torturati, cacciati, spinti al suicidio; deportati come bestie e spinti nel nulla. [...] Sul piano morale ciò significa, per il rispetto di sé e quello del mondo, la possibilità di dimostrare che non siamo paria che impotenti si limitano a ingoiare la rabbia, bensì uomini in grado di prendere in mano la loro vita e di restituire il colpo» (H. Jonas, *Memorie*, cit., p. 159).

⁵ H. Jonas, *The phenomenon of life: towards a philosophical biology*, Harper and Row, New York 1963; trad. ted. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973; ed. it. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999.

⁶ H. Jonas, *Lettere didascaliche*, in *Memorie*, cit., pp. 283-314.

⁷ Cfr. Ivi, p. 295: «La temerarietà di questa esistenza – scrive Jonas alla moglie Lore – piena di angoscia di morte, pone in una luce abbagliante l'originaria sfida della libertà che ha sostenuto la sostanza nel suo diventare organica. L'enorme prezzo della paura, che sin dall'inizio la vita è stata costretta a pagare e che cresce in parallelo con il suo progredire, impedisce all'interrogativo sul senso di questa sfida di placarsi. In questo tentativo dell'essere umano, temerario come la sostanza che sperimenta la forma nel crepuscolo della vita, a vincere è solo l'originaria incertezza della vita in sé dopo un linguaggio millenario».

⁸ Cfr. C. Bonaldi (a cura di), *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, Albo Versorio, Milano 2004; A. Michelis, *Libertà e Responsabilità, la filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma 2007 e P. Nepi, *La responsabilità ontologica. L'uomo e il mondo nell'etica di Hans Jonas*, Aracne, Roma 2008.

⁹ Su questi temi si sono già orientate in modo particolare le riflessioni di C. Wiese su Hans Jonas e le monografie di Lenzig e Schieder. Cfr. C. Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions*, Brandeis univ., Waltham 2007; U. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit: Der Freiheitsbegriffe im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer*

si cercherà di mettere in evidenza nel prosieguo del nostro argomentare è il nesso che si instaura tra la nozione di responsabilità e le ipotesi teologiche avanzate da Jonas in altri fondamentali testi della sua produzione filosofica¹⁰. Non basta, infatti, far derivare la sua etica dall'orizzonte vasto della sua esperienza biografica ma occorre pensarla anche in relazione ad una particolare visione metafisica del mondo che costituisce di essa un considerevole presupposto. Occorre precisare, però, che quando si parla di metafisica nel pensiero jonasiano è opportuno distinguere due precise accezioni del termine, l'una di matrice ontologica rintracciabile ne *Il principio responsabilità*, l'altra di matrice teologica elaborata soprattutto ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Mantenere distinti i due modi con cui Jonas intende la metafisica significa, al tempo stesso, far convivere nel suo pensiero due differenti concezioni fondazionali dell'etica che stanno tra loro in continua tensione; da un lato, infatti, vi è il tentativo, da parte di Jonas, di costituire la sua etica della responsabilità sulla base delle teorie ontologiche e della sua filosofia della natura descritta in *Organismo e libertà*; dall'altro, emerge la volontà jonasiana di connettere il valore della responsabilità umana all'originario movimento di ritrazione divina e, conseguentemente, al compito umano di rinnovare nel tempo l'avvento dello spirito. Questa seconda prospettiva si rintraccia in una serie di fonti di cui parleremo nel paragrafo successivo. Intanto occorre chiedersi se esista una qualche relazione tra le due prospettive fondazionali dell'etica jonasiana che, pur mantenendosi tra loro distinte, vengono talora a intrecciarsi nelle riflessioni del nostro autore. La nostra ipotesi è quella secondo cui l'orizzonte teologico presente ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* si adombri come sfondo implicito, seppur non unico, della stessa teoria della responsabilità. Uno sfondo di cui Jonas non parla esplicitamente ne *Il principio responsabilità* ma che in esso opera insieme a quei fondamenti di filosofia della natura e di deontologia dell'essere che sono riconosciuti come i presupposti legittimi dell'etica jonasiana.

In generale, infatti, la nozione di responsabilità elaborata da Jonas non sembrerebbe definire la sola responsabilità dell'uomo nei riguardi esclusivi di se stesso ma anche la responsabilità nei confronti del divino, cioè verso lo spirituale che massimamente si manifesta nel fenomeno della vita e nelle azioni libere degli uomini. Come per il termine metafisica, si rintracciano, quindi, nella produzione jonasiana due diversi significati della nozione di responsabilità che convivono pur con specifiche declinazioni: c'è una responsabilità

Perspektive, Kohlhammer, Stuttgart 2006; T. Schieder, *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Schöningh, Paderborn 1998.

¹⁰ In particolare cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005 e H. Jonas, *Materia spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione metafisica*, Morcelliana, Brescia 2012.

verso l'immanenza in senso lato, quella descritta ne *Il principio responsabilità*, verso le cose, verso le generazioni future. Ma c'è anche una responsabilità verso il divino e verso la trascendenza, quella per cui nella storia umana Dio, attraverso la libertà del vivente, gioca la sua possibilità di rinnovarsi nel tempo o di smarrirsi per sempre annientando così ogni barlume di sé nell'immanenza cosmica. Ciò significa che Jonas non concepisce il divino come una identità personale alla maniera della tradizione giudaico-cristiana ma come quell'operatività spirituale che agisce nelle azioni libere della storia e che si fa avanti nel bene stesso operato dagli uomini. Pur ricorrendo all'immagine veterotestamentaria del Dio geloso, Jonas lascia intendere l'idea che il divino, in virtù di una originaria scelta di ritrazione e di nascondimento, rimane affidato nelle mani della libertà che lo vivifica e lo rinnova offrendogli una nuova occasione di rinascita. Quindi, le azioni degli uomini diventano anche la possibilità che Dio ha di ripresentare il suo potere sulle cose o di perdersi per sempre con la morte stessa della libertà. A differenza della teologia razionale cristiana che sostiene la gratuità del dono di salvezza operato da Dio e accolto dagli uomini¹¹, nel pensiero di Jonas è l'uomo che salva Dio, che gli concede ancora una volta la possibilità di esprimersi nel tempo e di rinnovare il proprio potere. Ma qual è il rapporto tra questa posizione teologica e l'etica della responsabilità? Tra l'idea dell'originario ritrarsi di Dio al momento della creazione del mondo e le azioni libere degli uomini? Rispondere ad una siffatta interrogazione significa, probabilmente, restituire l'etica jonasiana ad uno dei suoi riferimenti impliciti e comprendere come la nozione di responsabilità possa in qualche modo interagire con le tesi teologiche esposte ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Per questo, si ritiene che la lettura de *Il principio responsabilità* debba essere collocata all'interno di una più vasta ermeneutica dell'opera jonasiana: non si possono non presupporre, ad esempio, le posizioni sostenute nell'importante saggio¹² che conclude la raccolta *Organismo e Libertà* e nel quale si fa avanti, in evidente opposizione all'analitica esistenziale heideggeriana, la concezione secondo cui la libertà agita dal vivente realizza nel tempo un eterno presente compiendo in esso l'esperienza stessa del divenire di Dio. È la libertà cosmica, quindi, quella che secondo Jonas realizza nelle pieghe della storia il darsi del divino e l'esprimersi della dimensione spirituale dell'essere. Alla libertà del mondo e, principalmente, alla libertà umana sono dunque affidate le sorti di Dio il quale avrebbe originariamente rinunciato al suo intervento nell'ordine degli eventi cosmici. In virtù della sua

¹¹ Su questo tema cfr. H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1^a ed. 1930, 2^a ed. 1965, ed. it. *Agostino e il problema paolino della libertà*, Morcelliana, Brescia 2007. Si veda anche H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Aragno, Torino 2010, pp. 135-216.

¹² H. Jonas, *Immortalità ed esistenza odierna*, in *Organismo e libertà*, cit., pp. 285-304.

scelta originaria, scelta di ritrazione e di rinuncia, Dio ha abdicato al suo potere rimettendosi totalmente all'accadere degli eventi liberi del cosmo: sono essi che orientano le possibilità del divino, ad essi Dio si è totalmente concesso in attesa di essere rinnovato e riportato alla luce per mezzo della libertà. A nostro parere, è la stessa dialettica tra rinuncia protologica di Dio e darsi della libertà cosmica, tra abdicazione divina e autodeterminazione del mondo che fonda e struttura il rapporto tra il pensiero teologico jonasiano e la nozione di responsabilità elaborata nella sua etica per la civiltà tecnologica. Le azioni responsabili, quelle che rispondono al dovere iscritto nell'essere stesso e che si adoperano per la perpetuazione della libertà e per il rinnovamento del bene nel mondo, offrono al divino l'occasione per ripresentarsi dando alla storia la possibilità che in essa si faccia avanti un eterno presente.

In *Immortalità ed esistenza odierna* Jonas traccia le caratteristiche della libertà del vivente a partire dalla dialettica tra storicità del tempo e eternità dell'azione morale. La storicità, che rappresenta l'orizzonte della finitezza umana, rimane tuttavia il luogo privilegiato in cui, mediante le azioni libere, può riaffiorare nel tempo l'eternità. L'azione morale, insomma, quella che risponde al dovere dell'essere, apre nella temporalità caduca della storia un varco di trascendenza che compie l'eterno nel tempo. «Da parte mia addurrei questo: - scrive Jonas - negli avvenimenti temporali del mondo, il cui effimero È viene costantemente divorato dal Fu, cresce un eterno presente. Il suo volto appare lentamente, quando i suoi tratti vengono segnati dalle gioie e dai dolori, dalle vittorie e dalle sconfitte del divino nelle esperienze del tempo, che durano in tale modo eternamente. Non gli agenti, che sempre passano, bensì le loro azioni entrano nella divinità in divenire e formano indelebilmente la sua immagine mai decisa. Il destino proprio di Dio è in gioco in questo universo, al cui ignaro processo ha affidato la sua sostanza e l'uomo è divenuto l'eccellente custode di questo supremo patrimonio che sempre può essere tradito. In certo qual modo il destino della divinità è nelle sue mani»¹³. Solo nelle esperienze del tempo Dio vince o viene sconfitto: Egli attende, dunque, che il libero autodeterminarsi del cosmo possa vivificarlo. Soprattutto, è nell'uomo che il divino ripone tutta la sua fiducia in quanto l'agire libero dell'uomo diviene garante e custode della stessa dimensione spirituale dell'universo. All'uomo, quindi, rimane affidata questa radicale responsabilità nei confronti del divino. Sottraendosi al proprio dovere e rinunciando al perseguimento del bene, gli uomini distruggono la loro stessa libertà impedendo così il nuovo avvento dell'eterno nelle pieghe della temporalità. Vivere la responsabilità nell'inedita età tecnologica significa, dunque, secondo Jonas, perseguire la perpetuazione dell'umanità nel

¹³ Ivi, p. 293.

tempo nella coscienza che principalmente in essa si fa avanti l'avventura più sublime della divinità. Forse anche da questo presupposto di carattere teologico-metafisico, ma non per questo meno autenticamente filosofico, deriva l'imperativo categorico che Jonas impone all'uomo del presente: che ci sia ancora un'umanità, che siano mantenute e preservate tutte le condizioni che garantiscono il darsi della libertà umana nel mondo. Nell'affermare la piena interconnessione di essere e dovere attraverso la formulazione del nuovo imperativo categorico per l'umanità, Jonas ammette la precedenza del dover-essere rispetto ad ogni forma di manifestazione dell'esistente. L'essere, infatti, si afferma anzitutto come dovere della propria sussistenza, come la necessità di operare tutti gli sforzi in vista della propria esistenza. Il fondamento di ogni etica risiede, quindi, in quel rapporto ontologico di dovere che ogni essere è chiamato ad instaurare responsabilmente nei confronti di se stesso. Nell'essere stesso è radicato il dovere dell'esistenza e, con esso, tutte le implicazioni morali che ne derivano. È negli uomini, in definitiva, che il dovere dell'essere si fa imperativo morale al quale i singoli devono una risposta¹⁴. Nella libertà umana, infatti, Dio rivela sommamente la possibilità di essere ridestato nel tempo. Attraverso un veloce ripercorrimiento delle posizioni jonasiane e alla luce di alcuni testi decisivi della sua produzione filosofica, cercheremo, nel seguito di questo scritto, di descrivere la dialettica tra componenti teologiche e caratteristiche etiche della filosofia di Hans Jonas comprendendo come la nozione morale della responsabilità porti con sé enormi conseguenze sul piano della teologia, della metafisica e dell'eschatologia, se con questo termine intendiamo gli esiti ultimi e incerti della storia degli uomini. Occorrerà, quindi, presentare l'ipotesi protologica del ritrarsi di Dio all'origine dell'essere per poi capire come da questa rinuncia derivi per il cosmo una responsabilità che non ha carattere esclusivamente immanente ma che riguarda nell'intimo la natura della trascendenza. Così sarà possibile restituire la nozione morale di responsabilità ad una delle sue possibili matrici di spiegazione, in tensione con quell'ordine di presupposti che derivano dall'ontologia del vivente e cui Jonas fa riferimento nella sua etica della responsabilità.

¹⁴ Cfr. H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 54 (Edizione originale: *Philosophical essays: from the Ancient Creed to Technological man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974): «Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e diretto al nuovo tipo di soggetto agente potrebbe suonare così: "Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano comparabili con la continuazione di una vita autenticamente umana"; oppure, in negativo: "Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione non distruggano la possibilità futura di una vita siffatta"; oppure, semplicemente: "Non compromettere le condizioni di una vita illimitata dell'umanità sulla terra"; oppure, più in generale: "Nelle tue scelte attuali, includi la futura integrità dell'Uomo tra gli oggetti della tua volontà"». Cfr. anche H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 54.

2. L'ipotesi teologica del ritrarsi di Dio

Secondo l'ipotesi cosmogonica jonasiana, è Dio che, al momento della creazione, decide di sottrarsi al corso degli eventi esponendosi al rischio della morte. Questa concezione si ispira e, al tempo stesso, radicalizza la dottrina cabalistica dello *tzimtzum*¹⁵. Se infatti, secondo il rabbino e mistico Isaac ben Solomon Luria (1534-1472), nonostante il vuoto che Dio stabilisce in sé durante la creazione, permane nella realtà un residuo della luce primordiale che fa della realtà stessa un'immagine del governo divino e della sua frattura protologica, Jonas afferma l'alienazione assoluta di Dio. Per Hans Jonas, nel momento in cui Egli crea, si contrae totalmente e si concede al corso degli eventi cosmici nella precarietà del loro darsi. Al momento della ritrazione Dio non sa se ritornerà nella storia o se la sua alienazione ha stabilito, al tempo stesso, la sua morte definitiva. Tuttavia, le vicende dell'universo rivelano come il caso cosmico abbia dato spazio alla ricomparsa del divino manifestato nelle forme della vita e, sommamente, nella libertà morale dell'essere umano. Con l'avvento dell'era umana viene data a Dio una possibilità di ritornare a vivere, di farsi nuovamente presente nel miracolo della libertà spirituale. E, in effetti, l'uomo, al momento della decisione morale e della scelta del bene che coincide con il dovere della sua stessa sussistenza, rivela la presenza dell'eterno nel mondo e offre al divino una straordinaria occasione per farsi presente nelle pieghe del tempo. Dio, infatti, rimane sospeso alle vicende umane in quanto si rimette alle stesse azioni dell'uomo. Nella misura in cui l'essere umano si sottrae al dovere dello spirito negando la sua stessa libertà, in quella negazione lo stesso Dio viene coinvolto e si

¹⁵ La nozione di rinuncia è attinta in Jonas dalla tradizione cabalistica e, in particolare, dalla dottrina dello *Tzimtzum* risalente alla scuola mistica di Safed e agli insegnamenti del mistico Luria. Il termine ebraico *tzimtzum* significa "concentrazione" ma anche "ritorno". Inizialmente il vocabolo indicava la concentrazione della Shekhinà, della presenza di Dio, in un luogo, nel Santo dei Santi. Successivamente, il significato della parola devia assumendo un'accezione quasi opposta: *tzimtzum* non è più la concentrazione di Dio ma indica piuttosto il suo ritrarsi fuori da ogni luogo, la sua alienazione dal mondo. Jonas conosceva molto bene i testi della cabala soprattutto a motivo della sua consolidata amicizia con Gershom Scholem con il quale, durante gli anni dell'attivismo sionista, aveva intrattenuto numerose conversazioni sulla storia della simbologia mistica. L'amicizia di Scholem nei confronti di Hans Jonas è testimoniata, inoltre, dalla poesia *Vae victis - oder der Tod in der Professur* presente in G. Scholem, *Il sogno e la violenza. Poesie*, a cura di I. Kajon, Giuntina, Firenze 2013, pp. 78-79. La poesia si conclude con la dedica: "A Hans Jonas, collega gnostico, in occasione della discesa nelle profondità del nulla e dell'ascesa nell'ancor più ignoto per una considerazione amichevolmente offerto da Gerhard Scholem" (ivi, p. 79). Scholem era, ai tempi, il più grande esperto e studioso della tradizione cabalistica e aveva dedicato uno dei suoi principali studi alla storia delle correnti mistiche dell'ebraismo. A questo proposito si veda: G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993; titolo originale: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1982).

smarrisce ancora, esposto al rischio della sua fine. È evidente come una tale ipotesi metafisica ristrutturò la tradizionale concezione del divino presente nella storia del pensiero ebraico e cristiano: il Dio di Jonas, infatti, è un Dio buono che opera attraverso le libere e giuste azioni dell'umanità ma non è un Dio onnipotente in quanto si vede esposto alla possibilità della morte e si affida alla libertà della creatura. Se Dio non si fosse ritratto abdicando al suo potere e rinunciando all'attributo dell'onnipotenza, il cosmo e la libertà umana non sarebbero stati veramente autonomi. Nella ricostruzione storica dell'ipotesi jonasiana va precisato come queste convinzioni maturano nel nostro filosofo alla luce della drammatica esperienza che l'umanità vive nel XX secolo: le guerre mondiali, i campi di sterminio, le bombe atomiche con le loro enormi conseguenze per gli equilibri bioetici del pianeta portano Jonas alla realistica affermazione che la presenza dello spirito nel mondo è affidata totalmente all'uomo: che egli può alimentarla come distruggerla, soccorrerla come condurla alla morte. Non è un caso che il testo più celebre e conosciuto in cui Jonas presenta le sue considerazioni in merito si intitolò proprio *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*; in questo testo, redatto da Jonas nel 1989, viene esposta una sintesi elegante e profonda del pensiero del nostro filosofo. L'evento di Auschwitz, infatti, è l'emblema di come l'umanità possa portarsi all'autodistruzione comportando un annichilimento dello spirito stesso nel mondo. In questo senso, si potrebbe ammettere come Auschwitz rappresenti un momento che appartiene alla storia sacra dell'umanità nella misura in cui è qualcosa che chiama in causa Dio stesso. Di fronte ai forni crematori, ai massacri e all'avvilimento di ogni forma di dignità dell'essere umano la domanda su Dio nasce spontanea: Egli dov'era quando si consumava l'immane tragedia? Come poteva assistere passivamente a quanto avveniva nei campi di sterminio? Auschwitz, secondo Jonas, impone al pensiero di ripensare il concetto di Dio mettendolo in relazione al suo silenzio. Si deve ammettere, questa la proposta jonasiana, che Dio sta in silenzio perché si trova impotente rispetto al male. Di fronte ad esso Dio si trova nella stessa miseria umana e la sua bontà non può nulla. Questo ripensamento della nozione di Dio che diventa necessario alla luce di quanto accaduto durante il secondo conflitto mondiale porta Jonas all'ipotesi cosmogonica, d'ispirazione luriana, del ritrarsi di Dio. Essa si rintraccia in diversi testi della produzione filosofica di Jonas e, in particolar modo, nelle seguenti quattro fonti:

- Le *Memorie*, con riferimento al capitolo dedicato da Jonas alle sue considerazioni su Auschwitz: *“Tutto questo è balbettio”: Auschwitz e l'impotenza di Dio*¹⁶;

¹⁶ H. Jonas, *“Tutto questo è balbettio”: Auschwitz e l'impotenza di Dio* in *Memorie*, cit.,

- Il saggio *Immortalità ed esistenza odierna* che conclude la raccolta jonasiana dedicata alla definizione della biologia filosofica¹⁷;
- *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* in cui egli presenta la sua proposta ipotetica sotto forma di un breve trattato di teologia filosofica¹⁸;
- Il breve scritto su *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*; nella fattispecie nei capitoli dedicati alla rinuncia di Dio e alla testimonianza di Etty Hillesum¹⁹.

Se nelle *Memorie*²⁰ jonasiane si descrivono i passaggi che hanno portato alla formulazione del mito, quest'ultimo si trova esplicitato formalmente in *Immortalità ed esistenza odierna* dove Jonas lo narra con la perizia di un'attenta ricostruzione cosmologica. Lì si afferma che tutta la storia cosmica si adopera incessantemente per ricostruire, nell'ultima forma, la totalità originaria dell'essere divino, eterno ma capace di patire: è negli eventi temporali del mondo che cresce un eterno presente in cui le azioni umane entrano nella divinità in divenire. In questo universo, ammette Jonas, è in gioco il destino proprio di Dio, oggi consegnato nelle mani dell'uomo. Ciò è avvenuto a seguito della primordiale rinuncia di Dio evocata nel mito della creazione. «All'inizio, afferma Jonas, per una scelta inconoscibile, il fondamento divino dell'essere decise di affidarsi al caso, al rischio e all'infinita varietà del divenire. E lo fece del tutto: siccome entrò nell'avventura di spazio e tempo, la divinità non trattenne nulla di sé; non rimase di essa alcuna parte intatta e immune per dirigere, correggere e infine garantire dal di fuori il tortuoso formarsi del suo destino nella creazione. [...] In una tale auto-rinuncia dell'integrità divina per il divenire incondizionato non si può concedere nessun altro sapere preliminare al di là di quello riguardo alle possibilità che l'essere cosmico concede attraverso le proprie condizioni: proprio a queste condizioni Dio affidò la sua causa, spogliandosi a favore del cosmo»²¹. La causa di Dio dipende adesso dal caso cosmico e dalle sue infinite probabilità. Il miracolo della vita nell'universo è la sorpresa con la quale

pp. 276-282.

¹⁷ H. Jonas, *Immortalità ed esistenza odierna*, in *Organismo e libertà*, cit., pp. 285-304.

¹⁸ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1984; ed. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005, ma anche in H. Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, tr. di A. Campo, Mimesis Edizioni, Milano 2011, pp. 195-210.

¹⁹ H. Jonas, *Supposizione cosmogonica alternativa. La rinuncia di Dio alla potenza a favore dell'autonomia cosmica e delle sue chance e Tocca a noi aiutare Dio. La testimonianza di Etty Hillesum* in *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, cit., pp. 87-92, ma anche in H. Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, cit., pp. 211-250.

²⁰ Cfr. H. Jonas, *Memorie*, cit., pp. 278-279.

²¹ H. Jonas, *Immortalità ed esistenza odierna*, in *Organismo e libertà*, cit., p. 298.

il divino si ripresenta attendendo sempre e di nuovo la sua conferma. È la vita che dona una nuova voce all'eternità in quanto arricchisce l'autoesperienza del fondamento divino. Con l'avvento dell'uomo, Dio trema perché si rinnova per Lui l'occasione di rivelare la sua eternità ma, al tempo stesso, il suo destino rimane custodito nella fluttuante incertezza dell'azione umana, carica di una responsabilità soprannaturale. All'agire morale viene attribuito un ruolo trascendente in quanto le vite degli esseri umani diventano i tratti del volto stesso di Dio. Nella finitezza della storia si apre uno squarcio di eterno nella misura in cui le azioni umane portano a compimento il loro compito di rinnovare nella giustizia e nella bontà lo spirito di Dio. Ancora una volta si scorge quella dialettica tra storia ed eterno precedentemente presentata. Adesso, però, se ne scopre lo sfondo anche metafisico dato dall'ipotesi della rinuncia primordiale del divino alla sua potenza. In questo modo si può anche spiegare il silenzio di Dio ad Auschwitz: nelle sofferenze umane è Dio stesso che soffre impotente e sospeso, nella speranza che una nuova nascita della giustizia possa ridare vita alla sua sostanza. Questi ultimi aspetti emergono, in particolare, ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Anche in questo lavoro Jonas ripresenta il suo mito dell'origine, piegandolo questa volta all'esigenza di tentare una spiegazione della tragedia consumata ad Auschwitz²². In quel luogo tremendo e mortificante, il volto di Dio veniva trasfigurato e snaturato, la stessa origine spirituale delle cose veniva tradita nell'opera di una libertà rivolta contro se stessa. È Auschwitz che porta Jonas a concepire l'idea, certamente non conforme alla teologia razionale classica dell'Occidente, che non è Dio a soccorrere l'essere umano ma piuttosto il contrario, cioè che sono gli uomini a doverlo fare per Lui. Per corroborare la sua opinione il nostro filosofo, in un altro importante scritto²³, riporta la testimonianza di Etty Hillesum, una giovane ebrea olandese che nel 1942 decise di presentarsi spontaneamente al lager di Westerbork per condividere il destino del suo popolo. Ella, che sarebbe morta nelle camere a gas di Auschwitz nel 1943, scriveva un diario che costituisce per Jonas una testimonianza significativa per descrivere la sua idea del Dio sofferente. I pensieri di Etty Hillesum, che ispirano la riflessione jonasiana, vengono espressi con queste parole riportate nel saggio del nostro filosofo: «[Vado in] ogni luogo di questa terra nel quale Dio mi manderà, sono pronta in ogni situazione e nella morte a testimoniare [...] che non è colpa di Dio, ma nostra, se le cose sono così come sono, ora». “E se Dio non mi aiuterà più, allora sarò io ad aiutare Dio [...] partirò sempre dal principio di aiutare Dio il più possibile”.

²² H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, cit., pp. 26-27.

²³ H. Jonas, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, cit., pp. 91-92. Qui Jonas cita E. Hillesum, *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum, 1941-1943*, a cura di J.G. Gaarlandt, De Haan, Haarlem 1981.

“Cercherò di aiutarti affinché tu non venga distrutto dentro di me, ma a priori non posso promettere nulla. Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu non puoi aiutare noi ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L’unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l’unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio [...]. Sì, mio Dio, sembra che tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali [...]. Io non chiamo in causa la tua responsabilità, più tardi sarai tu a dichiarare responsabili noi. E quasi a ogni battito del mio cuore, cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all’ultimo la tua casa in noi»²⁴. Ne deriva un’immagine di Dio impotente e sospeso, incolpevole e incapace di modificare le sorti che la libertà umana ha scelto per se stessa. L’immagine tradizionale del Dio onnipotente viene adesso ribaltata nella concezione di un Dio assolutamente inadeguato e affidato al libero arbitrio della sua creatura. La responsabilità umana nei riguardi di Dio diviene radicale: l’uomo non solo è colpevole del male che egli realizza nella sua storia, ma in quel male mette a repentaglio l’avventura dello spirito e, quindi, l’immagine stessa di Dio. Il quadro descritto sembrerebbe prospettare una visione abissale e tragica degli esiti ultimi della storia del mondo: in realtà, il pensiero jonasiano, collocato esattamente a metà strada tra il *principio speranza* di Ernst Bloch e il *principio disperazione* di Günther Anders, è sorretto da una grande speranza nei confronti della razionalità e da una profonda fiducia verso l’essere umano. La stima jonasiana nei confronti dell’uomo è attestata nella parte conclusiva del saggio jonasiano su Auschwitz, dalla presenza dei “trentasei saggi”²⁵ d’Israele, immagine e figura dell’umanità responsabile. Le figure dei saggi, che si richiamano alla tradizione talmudica, destano, in realtà, non poco imbarazzo teorico nell’impianto globale della filosofia jonasiana della storia mostrandone una evidente tensione: la totale abdicazione di Dio a favore delle creature implica una valorizzazione del ruolo della responsabilità individuale con la conseguente marginalizzazione della funzione del divino. Tuttavia, occorre sottolineare che il fondamento metafisico che sta alla base dell’etica di Jonas è quello per cui nell’essere risiede il dovere di esistenza che, oltre a costituire un richiamo morale, è anche l’unico mezzo con cui l’uomo garantisce la sua perpetuazione nel tempo dando una nuova possibilità a Dio nella sua avventura cosmica. Questo dovere morale, questo richiamo al dovere di essere insito nell’essere stesso e incarnato dalla figura dei “trentasei saggi” costituisce per Jonas la vera speranza per l’umanità futura, la vera occasione con cui Dio può ristabilire la sua potenza nel mondo, una certezza per una rinascita dello spirito. A questi trentasei saggi che

²⁴ Ivi, pp. 91-92.

²⁵ Cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 39.

esprimono la fiducia che Jonas attribuisce alla razionalità umana rimangono affidate le sorti dell'universo che, seppur nella speranza di uomini giusti che sappiano responsabilmente rispondere al richiamo etico proveniente da Dio, rimane pur sempre sospeso nell'incertezza dell'indefinitivo.

3. *La responsabilità della libertà nel cosmo*

Abbiamo mostrato come, a partire dall'abdicazione originaria del divino, alla libertà cosmica rimangono affidati gli esiti incerti del tempo, e con essi, il futuro della materia e dello spirito. Ciò sembrerebbe orientare verso l'idea di una cosmologia immanentista nella quale non rimanga traccia alcuna della presenza del divino nella mondanità: in realtà, la posizione jonasiana è ben diversa da quella dell'immanentismo materialista e, tantomeno, da quella del panteismo; il divino e la trascendenza mantengono una loro presenza mondana e accadono nel tempo chiedendo ad esso di esplicitarli e rinnovarli. Ma dove è possibile rintracciare questa "tenuta metafisica" del divino nel mondo se non nella dimensione etica e, in modo particolare, nella teoria della responsabilità? È proprio la nozione morale di responsabilità, nel suo definirsi come richiamo etico del dover essere, che racchiude in sé il compito metafisico di una palingenesi della trascendenza nel tempo. Quando, infatti, ne *Il principio responsabilità*²⁶, Jonas descrive la dialettica tra essere e dover-essere, egli vuole affermare che nell'essere stesso risiede un richiamo al dovere che non può prescindere da esso e senza il quale l'essere non potrebbe darsi. Secondo Jonas, quindi, il dover-essere appartiene intrinsecamente alla natura del vivente e fonda la possibilità della sua medesima sussistenza nel mondo²⁷. Quando il vivente è, infatti, esso esiste perché si fa carico del proprio presente e del proprio futuro imponendosi con l'affermazione di un compito di esistenza. Così come il vivente esiste nello sforzo costante contro la morte e nel perseguimento del compito di continuare ad esistere, allo stesso modo l'essere umano raggiunge la sua piena verità nella risposta concreta e responsabile all'appello del dover-essere che proviene dalla sua stessa natura. Da questa esigenza nascono le immagini jonasiane della responsabilità dei genitori verso i figli, dei politici verso i cittadini, ma soprattutto degli uomini verso loro stessi e verso le future generazioni. Con l'etica jonasiana della responsabilità torna, dunque, alla luce un paradigma metafisico che, da Hume in poi, era stato accantonato nella storia della filosofia: il paradigma, già aristotelico e tomistico, della deriva-

²⁶ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 58-63.

²⁷ Cfr. H. Jonas, *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*, in *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., pp. 81-129.

bilità del fine (τέλος) dall'essere. Da qui la necessità di far emergere in tutta la sua forza l'imperativo ontologico e morale dell'umanità: «non è pertanto il caso, scrive Jonas, di lasciare da parte la questione della nostra responsabilità per l'esistenza di un'umanità futura e di dedicarci semplicemente ai doveri verso coloro che verranno ossia alle cure per il loro esser-così. Giusto è piuttosto il contrario: la prima regola per la rivendicazione dell'essere-così è ricavabile unicamente, dall'imperativo dell'esser-ci mentre tutte le altre cose sono sottoposte a quel criterio che nessun'etica eudaimonistica da sola, e neppure un'etica della compassione, è in grado di fornire. All'insegna di quest'ultima sono possibili molte cose che l'imperativo proibisce e se ne possono respingere alcune che esso impone. La prima regola è che non è ammissibile un esser-così dei futuri discendenti del genere umano che contraddica la ragione per cui si rivendica in generale l'esistenza di un'umanità. Quindi il primo imperativo è che ci sia un'umanità, nella misura in cui si tratta soltanto dell'uomo»²⁸. Jonas impone all'umanità il dovere di continuare a garantire i presupposti della sua esistenza, la necessità di rinnovare le condizioni di una vita futura che possa assicurare all'uomo una continuità storica. L'imperativo jonasiano costruisce la dinamica di una nuova etica fondata sull'esigenza metafisica di corrispondere al dover essere insito nell'esistenza medesima: si tratta di un imperativo profondamente morale per l'uomo in quanto interpella direttamente la libertà dei singoli sollecitandoli a mantenersi fedeli al loro compito. Tuttavia, il dovere morale, pur essendo un'esigenza etica, non è una necessità: può sempre essere tradito e rifiutato²⁹. La negazione della responsabilità porta l'uomo all'annichilimento, all'autodistruzione per il fatto che egli rinnega la sua natura dandola vinta al non-essere che costituisce una minaccia costante. Il dover essere rimane per l'umanità una responsabilità imprescindibile per garantire il suo futuro e senza il quale l'esistenza stessa dell'uomo non sarebbe possibile. Le scelte irresponsabili o l'accidia nelle decisioni concrete conducono gli uomini verso la perdizione e lo smarrimento. Così la storia futura dell'uomo, e con esso dell'essere, non è una storia certa ma costantemente minacciata dall'incombenza della morte e della distruzione. L'essere umano non può sottrarsi alla coscienza di questa minaccia ma, anzi, deve assumerne consapevolezza per esercitare in modo più maturo la sua libertà nella storia. Così la coscienza della minaccia come viatico della piena assunzione di responsabilità prende il nome, nel pensiero di Jonas, di *euristica della paura*³⁰. È quest'ultima che

²⁸ Ivi, p. 54.

²⁹ Cfr. Ivi, p. 59 (§ *La preferenza dell'essere rispetto al nulla e l'individuo*).

³⁰ Si veda la riflessione jonasiana sull'*euristica della paura* in H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., p. 286. Ma anche cfr. H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, Einaudi, Torino 2000, pp. 82-89.

pone l'essere umano nella cruda realtà della sua incertezza e ribadisce come l'esito ultimo della storia sia insicuro. Ma solo l'incertezza può animare il desiderio del compito e suscitare la responsabilità perché gli uomini possano rendersi padroni del loro esistere e autori del loro futuro, fieri soldati di una battaglia tutta umana. Rispondere al compito della responsabilità significa, secondo Jonas, agire per un impegno concreto e fattivo a favore dell'uomo: da qui tutte le indicazioni morali in materia di ecologia, bioetica e demografia che caratterizzano il pensiero maturo del filosofo ebreo. Ciò che risulta doveroso preservare è, dunque, l'idea stessa di umanità nella sua incarnazione storica e nella sua perpetuazione temporale. Questa idea, oltre ad essere un'idea ontologica, è anche un'idea metafisica e potremmo dire "sacra" in quanto in essa risiede quella "tenuta metafisica" che, abbiamo detto, essere la traccia immanente del divino nel mondo.

Veniamo, dunque, a ricavare alcune conclusioni da quanto detto sulla teoria jonasiana del dover-essere e della responsabilità: a nostro parere, infatti, in quel dovere metafisico racchiuso in ogni esistenza e mirabilmente presente nell'imperativo morale dell'essere umano, Jonas potrebbe vedere anche il segno spirituale dell'operatività divina nell'immanenza cosmica. Attraverso il richiamo etico del dovere, infatti, il divino si appella all'uomo sollecitandolo a rinnovare, per mezzo delle sue azioni, la presenza stessa dello spirituale; in questo senso, la morale della responsabilità racchiuderebbe un riferimento teologico non trattato ne *Il principio responsabilità*: esso si ricava, piuttosto, da quei testi, precedentemente citati, in cui Jonas discute dell'avventura spirituale del divino nel mondo esplicitando il carattere non onnipotente di Dio. Dio, tuttavia, continua ad interrogare l'uomo per mezzo della morale sollecitandolo ad agire a favore della libertà e del bene. In questo senso, l'essere umano è portatore di una sacralità che si accompagna alla sua stessa responsabilità: con le sue azioni, l'uomo può, infatti, rinnegare il dovere al quale è chiamato spingendo Dio stesso sull'orlo dell'abisso e della morte oppure, nella piena realizzazione della responsabilità, accogliere l'invito divino a continuare nella storia l'avventura della spiritualità. L'uomo per Jonas è sacro, portatore cioè di una trascendenza che può rinnovarsi con le sue stesse azioni o perdersi per sempre. È, quindi, Dio ad attendere adesso che l'uomo possa restituirLo al mondo attraverso le azioni del bene e mediante l'esercizio della responsabilità. Per usare un'espressione tipicamente jonasiana, «ora tocca all'uomo dare»³¹, a lui spetta il compito di

³¹ Cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 39: «Rinunciando alla sua inviolabilità il fondamento eterno consentì al mondo di essere. Ogni creatura è debitrice dell'esistenza a questo atto di autonegazione e ha ricevuto con essa tutto ciò che può ricevere dall'aldilà. Dopo essersi affidato totalmente al divenire del cosmo Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare».

portare avanti se stesso e, in se stesso, l'occasione che anche Dio possa nuovamente ripresentarsi nel mondo. Quindi vivere nella responsabilità ovvero nella piena adesione al richiamo etico del dover-essere potrebbe essere un modo per rendere presente il divino nella storia³². Cogliamo, così, il nodo non esplicitato da Jonas ma utile ad una matura comprensione del suo pensiero: il fatto cioè che la teoria della responsabilità si regge anche, per quanto in maniera non del tutto evidente, sul presupposto teologico che Dio si è totalmente concesso alla libertà cosmica e che può ritornare in essa solo nella piena realizzazione della libertà. La sacralità della storia umana e la centralità che, nel pensiero jonasiano, assume il valore dell'essere umano sono il segno del fatto che, per Jonas, negli uomini risiede la possibilità stessa che la trascendenza possa nuovamente esprimersi nelle pieghe del tempo; solo nella perpetuazione della propria libertà gli uomini garantiscono a Dio una nuova *chance* poiché la responsabilità dell'uomo nei confronti di se medesimo è, al tempo stesso, responsabilità nei confronti del divino e dello spirito.

4. Conclusioni

Abbiamo inteso mostrare come la teoria jonasiana della responsabilità viva di una tensione tra componenti teologiche ed elementi ontologici che abbiamo cercato sinteticamente di esplicitare. Riteniamo, quindi, che non si possa apprezzare l'etica di Jonas senza tematizzare questa tensione, senza comprendere, cioè, come in essa convivono due nozioni di metafisica insieme a due modi di intendere la responsabilità. Alla responsabilità per l'immanenza descritta ne *Il principio responsabilità* si accompagna una responsabilità nei confronti di Dio e della trascendenza. Si tratta di una trascendenza che, al di là dei caratteri classici dell'ontoteologia tradizionale, si configura come compito morale, come operatività dello spirito che agisce nel mondo mediante le azioni umane. Anche in esse, quindi, il divino può manifestarsi rinnovando per la storia la possibilità di rendersi eterna, di costituirsi come sacra. Occorre, dunque, concludere sostenendo che tutte le declinazioni morali della teoria della responsabilità (ecologia, bioetica, etica della vita) non sono altro che risvolti antropologici di un'etica fondata sia sulla filosofia del vivente, sia, implicitamente, sulla metafisica dello spirito nel mondo, sulla convinzione, cioè, che il divino continua ad agire nel tem-

³² Sul nesso tra azione morale, verità, presenza e tempo cfr. H. Jonas, *Immortalità ed esistenza odierna*, in *Organismo e libertà*, cit., p. 297. Cfr. anche H. Jonas, *Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen*, «Scheidewege», 20 (1990/1991), pp. 1-13 (traduzione italiana di A. Campo in H. Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, cit., pp. 179-193).

po per mezzo della libertà umana. È attraverso questa che, secondo Jonas, si persegue l'imperativo del dovere iscritto nell'essere ma anche si rinnova nella storia la possibilità stessa della rivelazione della trascendenza.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

FILOSOFIA E POLITICA LA LEZIONE DELLA *REPUBBLICA*¹

di Mario Vegetti

I

Che cos'è la *Repubblica*? La prima e più ovvia risposta è che si tratta di una *pièce* di teatro filosofico, probabilmente la più grande *pièce* di teatro filosofico che sia mai stata composta.

Come ogni capolavoro teatrale, la *Repubblica* mette in scena personaggi di grande rilievo: un antagonista, Trasimaco, che parla solo nel I libro ma la cui ombra si estende sull'intero dialogo, come una sfida alla quale si deve tentare di rispondere; due deuteragonisti, Glaucone e Adimanto (i fratelli di Platone) che collaborano, amichevolmente ma criticamente, al successo della ricerca; e un protagonista, Socrate, inizialmente piuttosto incerto e almeno in apparenza confuso, che viene via via mettendo a fuoco l'orizzonte teorico del discorso fino ad assumere con decisione, soprattutto nei libri centrali, le vesti del maestro.

Ma l'ingrediente essenziale del dramma filosofico è naturalmente il suo intreccio, la costruzione unitaria del discorso pur nell'estrema complessità degli elementi teorici che lo costituiscono – un intreccio in cui prendono forma il senso dell'opera, il suo messaggio intellettuale.

Fuori dalla metafora teatrale, possiamo allora dire che la *Repubblica* presenta un movimento dialettico ricco e complesso, il cui senso teorico sta appunto nella composizione di una pluralità di aspetti in un orizzonte unitario di pensiero.

Il fuoco centrale di questo orizzonte è naturalmente la politica, intesa in senso molto lato (come vedremo più avanti): lo indicano il titolo stesso dell'opera, *Politeia*, che vale "costituzione", assetto fondamentale della comunità politica; e il tema principale del dialogo, la giustizia, che è una virtù di relazione, cioè l'insieme di norme che devono regolare le relazioni fra individui all'interno del loro gruppo sociale, cioè in primo luogo la *polis*.

Ma è subito il caso di anticipare che secondo Platone il discorso della politica non può essere separato da quello della filosofia: cioè dalla teoria dell'essere (ontologia), della verità (epistemologia), del soggetto umano (psi-

¹ *Lectio magistralis* tenuta in occasione dell'"Agone parmenideo" di Ascea (Velia), il 5 aprile 2014.

cologia, antropologia).

Lo dice con chiarezza il passo situato nella posizione centrale della *Repubblica*:

A meno che i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora sono detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e non si riuniscano il potere politico e la filosofia, e non si impedisca a coloro la cui natura tende a uno di questi due poli di escludere l'altro, non vi sarà sollievo ai mali della città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano (V 473d).

II

Vedremo più avanti le ragioni teoriche che rendono questo nesso tra filosofia e politica imprescindibile per Platone – e tuttora rilevante per noi.

Ora è invece il caso di discutere, come una sorta di controprova, il trattamento cui Aristotele ha sottoposto la *Repubblica*, e che ne avrebbe per secoli condizionato la fruizione.

Aristotele scompone l'intreccio dialettico costitutivo del dialogo, ne disarticola i nessi unitari come se il corpo del testo fosse disteso sul tavolo anatomico: il dispositivo settorio aristotelico trova la sua regola nella pertinenza disciplinare.

1. Gli aspetti strettamente politici del dialogo sono esposti e criticati nel II libro della *Politica*. Ma qui Aristotele non parla affatto né della psicologia né dell'etica né dell'ontologia platoniche. In questo modo, egli rescinde il nesso tra politica e filosofia, e rende insensata la tesi secondo la quale dovrebbero governare i filosofi o i potenti convertiti alla filosofia. Infatti Aristotele non menziona affatto il *governo* dei filosofi, e in questo modo può paragonare il gruppo dirigente della *Repubblica* a una "guarnigione militare" (*phrouroi*) che non è in grado di legittimare il proprio potere e dunque è invisa agli altri cittadini.

2. L'idea del buono, vertice massimo che unifica l'ontologia e l'etica platoniche, è discussa nel I libro dell'*Etica eudemia* e dell'*Etica nicomachea*. Del tutto separata dal contesto della *Repubblica*, dove fungeva da supremo criterio regolatore della condotta morale e dell'azione politica, essa viene dichiarata "vana" e inutile per la politica, perché non praticabile (*prakton*) e non acquisibile (*kteton*) alla stregua di ciò che viene concretamente considerato un bene (la felicità, l'amicizia, il patrimonio).

3. Allo stesso modo le idee, separate tanto dal Buono quanto dalla politica, vengono considerate nella *Metafisica* come "cinguettii" (*teretismata*) propri di un discorso filosofico distaccato dalla realtà delle sostanze naturali.

4. Infine, la psicologia e l'antropologia di Platone, che nella *Repubblica* costituivano lo sfondo dell'azione politica (comprendere la natura umana

è necessario per governare gli uomini e renderli migliori) sono discusse in parte nel *De anima* e in parte nelle *Etiche*, ma fuori da ogni riferimento alla dimensione politica.

III

La disarticolazione aristotelica dell'intreccio unitario della *Repubblica* pesò a lungo, come si diceva, sulle posteriori letture del grande dialogo – letture che ne avrebbero fatto un repertorio di racconti separati e disconnessi.

È certamente vero però che anche in questo modo i diversi spezzoni teorici in cui veniva smembrata la *Repubblica* mantenevano una straordinaria capacità di stimolare e orientare il pensiero filosofico. Ne darò solo qualche esempio.

Sul versante politico, già in epoca antica il *remake* del dialogo scritto da Cicerone (*De republica*) trasferisce in ambito romano la riflessione sulla migliore forma di costituzione – ma ignora del tutto il versante propriamente filosofico del testo platonico.

All'estremo opposto, il grande commento alla *Repubblica* composto dal neoplatonico Proclo (V secolo d.C.) considera la politica solo come una metafora della struttura dell'anima, e questa a sua volta come uno specchio dell'ordine metafisico del cosmo. La lettura di Proclo è dunque spolticizzante e ipermetafisica.

Una vicenda simile si ripete nel Quattrocento italiano (il Medioevo latino aveva ignorato la *Repubblica* perché non ancora tradotta, a differenza dal *Timeo* e dal *Fedone*).

Nei primi anni del '400, un funzionario della signoria dei Visconti, Uberto Decembrio, traduce in latino la *Repubblica*, con l'aiuto del dotto bizantino Manuele Crisolora (Decembrio non conosceva il greco, Crisolora il latino), e ne fa dono al duca Giangaleazzo. In quest'epoca, l'interesse per la *Repubblica* è tutto politico (Decembrio fatica a capire e a tradurre i libri centrali del dialogo, con le vette teoriche della teoria delle idee, dell'idea del Buono e della dialettica).

La signoria milanese è una forma statuale nuova, di rottura con il feudalesimo medievale, non legittimata dalla tradizione, dall'Impero e dalla Chiesa, ma fondata soprattutto sulla *virtus* del principe, coadiuvata da una *élite* di consiglieri intellettuali: di qui l'interesse per il testo platonico (contro la *Politica* di Aristotele, che era stata metabolizzata dalla scolastica medievale). Ciò che interessava era la proposta platonica di uno stato fondato appunto su di una *élite* dalle straordinarie doti intellettuali e morali. Ma ancora più affascinante doveva risultare l'idea platonica di una comunità politica progettata e realizzata da un'intelligenza demiurgica, in un'epoca, come l'incipiente Rinascimento, in cui lo stato delle signorie veniva pensato come un'"opera d'arte" forgiata dal principe, secondo la definizione di Burckhardt.

Per contro, alla fine del '400, in ambiente fiorentino, e dopo la riscoperta del commento neoplatonico di Proclo, la *Repubblica* tornò ad essere letta – in primo luogo da Marsilio Ficino – come un testo eminentemente spiritualistico e metafisico, sullo fondo di una teologia della luce ispirata dal paragone platonico fra l'idea del Buono e il sole.

I due versanti della *Repubblica* – politico e filosofico – continuarono così per secoli i loro cammini separati. Non è qui il caso di seguirli in modo analitico – ma va almeno menzionata l'incredibile gamma di interpretazioni di cui il versante politico della *Repubblica* è stato oggetto nel Novecento.

Per il suo rifiuto della proprietà privata e la sua forte ispirazione collettivistica, la si è potuta considerare come il testo ispiratore del comunismo bolscevico. Per la sua evocazione di un potere delle *élite*, sottratto al controllo democratico delle maggioranze, la si è invece interpretata come precursione del fascismo e del nazismo. Popper addebitava addirittura al dialogo entrambe queste possibilità allo stesso tempo.

Bisogna osservare che due studiosi che danno della *Repubblica* interpretazioni del tutto contrapposte, come il liberale Karl Popper e il conservatore Leo Strauss, convergono però nel considerare la teoria delle idee come una costruzione “fantastica”, “del tutto incredibile”. Un segno, questo, di come lo smembramento del dialogo, e la sottovalutazione del suo versante filosofico, abbandonino quello politico alle interpretazioni più disparate e arbitrarie – come del resto l'atteggiamento opposto, la negazione del carattere politico della *Repubblica*, la trasforma in un puro testo di metafisica, o al più di morale individuale.

Bisogna dunque tornare, a dispetto di Aristotele, all'unità dialettica del testo, riscoprire le ragioni del grande esperimento filosofico di Platone, e cercare, a questo livello, la lezione che forse ancora oggi la *Repubblica* è in grado di offrirci.

IV

La sfida alla quale Platone rispondeva, e che spiega almeno in parte la complessità teorica necessaria anche in un testo dalla prevalente destinazione politica come la *Repubblica*, era quella mossa dalla sofistica, in particolare dai grandi sofisti come Gorgia e Protagora.

La minaccia sofistica investiva l'ambito del linguaggio, della verità e dei valori, e di qui si riverberava fino al campo della politica e dell'esercizio legittimo del potere.

Vediamone i tratti (così come Platone probabilmente li comprendeva), a partire da Gorgia.

Il grande sofista siciliano sembra essere stato il primo a fondare teoricamente l'autonomia della dimensione retorica, persuasiva, dunque performa-

tiva del linguaggio, rispetto al suo tradizionale (e parmenideo) riferimento alla verità dell'essere. Gorgia avrebbe sostenuto, secondo il resoconto dello scettico Sesto Empirico, queste tre tesi: 1) «nulla esiste» in senso oggettivo e assoluto; 2) «se anche qualcosa esistesse, non sarebbe afferrabile dalla conoscenza umana», cioè resterebbe totalmente estraneo all'esperienza soggettiva; non c'è rapporto fra essere e pensare, altrimenti esisterebbe qualsiasi cosa pensata, come un uomo che vola; 3) «se infine qualcosa esistesse e fosse comprensibile, essa non sarebbe comunicabile ad altri», perché la "cosa" esistente è radicalmente altra rispetto alla "parola" comunicativa (Diels-Kranz B 3).

Dunque il linguaggio della comunicazione umana non fa presa sul mondo oggettivo; esso non possiede *verità* se per questa si intende una fedele descrizione dell'essere in sé, né i discorsi possono venire valutati in termini di vero/falso. Restano allora al discorso l'efficacia, la capacità persuasiva, la potenza produttiva di credenze e condotte, insomma, appunto, la dimensione pragmatica.

Sulle rovine delle pretese veritative del discorso, Gorgia poteva celebrare il trionfo dei suoi effetti retorici. In un esercizio di scuola mirante ad ottenere l'assoluzione postuma di Elena dall'accusa di tradimento per aver seguito Paride a Troia, diceva Gorgia che se Elena fu convinta a parole non la si deve ritenere colpevole, perché

la parola è un grande padrone [...]. Può infatti far cessare la paura, sopprimere il dolore, infondere gioia, suscitare compassione [...]. Che poi la persuasione, quando si aggiunge al discorso, lasci nell'anima l'impronta che vuole, bisogna capirlo considerando in primo luogo i discorsi dei naturalisti dediti alle cose celesti, che sostituiscono un'opinione all'altra eliminando questa e sostenendo quella, in modo che agli occhi dell'opinione vengano a manifestarsi cose incredibili e oscure; in secondo luogo le cogenti argomentazioni giudiziarie, nelle quali un solo discorso, scritto secondo i dettami della tecnica retorica, non detto secondo verità, diverte e convince una grande folla; infine, le dispute dei discorsi filosofici, in cui si mostra anche la rapidità della mente, capace com'è di rendere instabile e mutevole la credenza in ogni opinione (Diels-Kranz B 11).

Ciò che discrimina fra loro i discorsi della scienza, della morale, della giustizia, della politica e della stessa filosofia non è dunque la rispettiva verità ma la loro efficacia retorica che si esercita in contesti agonali, come quelli della politica, dei tribunali, delle dispute scientifiche e filosofiche. La parola persuasiva può indurci a credere, e a fare, qualsiasi cosa essa desideri.

Il secondo grande sofista, Protagora di Abdera, non sembra essere stato teoricamente altrettanto radicale di Gorgia, ma certo capace di un'influenza intellettuale secondo Platone ancora più pericolosa. A parte le interpretazioni platoniche, di lui ci restano soltanto poche righe, fra le quali compare

quella che sembra essere stata la sua tesi principale: «l'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono per il modo in cui sono, di quelle che non sono per il modo in cui non sono» (Diels-Kranz B 1). Il senso di questa enigmatica affermazione può forse venire così interpretato (anche sulla base dell'analisi che Platone ne proponeva nel *Teeteto*): c'è un mondo esterno, ma ogni soggetto è giudice inappellabile delle qualità delle cose che ne fanno parte, secondo come a lui appaiono (dolci o amare, belle o brutte, giuste o ingiuste). *Si tratta, in altre parole, del principio dell'ermeneutica contemporanea secondo il quale non esistono fatti ma solo interpretazioni.*

Da questo principio seguono alcune importanti conseguenze di ordine epistemologico, e soprattutto etico-politico. Per quanto riguarda le prime, ogni affermazione, in quanto descrive una percezione o valutazione soggettiva, è "vera", poiché non si può porre la questione della verità del discorso come sua corrispondenza allo stato delle cose. Sul piano etico-politico, l'"uomo-misura" si trasforma in un'identità collettiva: abbiamo allora un soggetto plurale, il "noi" della città o della sua maggioranza assembleare, come criterio definitivo dei valori pubblici. Perciò, «quello che ogni città decide sia giusto e bello, tale in effetti è anche per essa, finché lo consideri così» (*Teeteto* 167c); e commentava Platone che le dottrine di Protagora «per le cose giuste e ingiuste, morali e immorali, vogliono sostenere che nessuna di esse possiede in realtà una propria essenza oggettiva, ma che diventa vero ciò che è sancito dall'opinione collettiva allorché viene opinato e per tutto il tempo in cui è opinato» (172b). Protagora non si fermava però a questo esito di relativismo estremo della verità e dei valori; anche in lui, la dimensione pragmatica del linguaggio giocava un ruolo centrale. Non è possibile discriminare le opinioni in "vere" o "false", bensì in "utili" e "dannose" per l'individuo e per la comunità, in ordine ai loro interessi individuali e collettivi, ed è a questo miglioramento pragmatico, non veritativo, delle opinioni, che può mirare la convinzione del retore sofista (*Teeteto* 167a-c).

Nichilismo gorgiano e relativismo protagoreo delineavano così, per Platone, una formidabile sfida intellettuale. Sul piano della conoscenza, essi convergevano nel sostenere l'impossibilità di un sapere universalmente e oggettivamente valido, capace di descrivere secondo verità lo stato del mondo al di là delle credenze soggettive. Sul piano etico-politico, essi abbandonavano le norme di giustizia all'arbitrio delle decisioni conflittuali di individui e gruppi, negando l'esistenza di criteri autonomi di riferimento che consentissero di valutare la giustezza di queste decisioni. Nel libro I della *Repubblica*, Platone fa sostenere al sofista Trasimaco una tesi radicalmente relativistica: il "giusto" consiste nella conformità alla legge; ma la legge è imposta da chi ha il potere per farlo, ed essa è perciò sempre strumentale alla conservazione del potere; la giustizia, dunque, consiste nell'utile di chi

detiene la forza, e, viceversa, nell'oppressione dei sudditi (I 338c-339a).

Il lavoro filosofico di Platone consistette in buona parte nel tentativo di rispondere a questa sfida, per ricostituire le condizioni della *verità* del sapere e della *oggettività* dei criteri di giudizio etico-politico.

Per rispondere alla sfida sofistica occorre secondo Platone in primo luogo consolidare il linguaggio, ripristinando il suo riferimento alla realtà, e con questo garantire le condizioni di possibilità del discorso vero, al di là del fluttuare delle opinioni abbandonate agli effetti retorici della persuasione. Ma per questo era necessario niente meno che costruire una nuova concezione della realtà, cioè una nuova ontologia, anti-eraclea (quindi fondata sulla stabilità dell'essere anziché sui flussi del mutamento), e perciò – secondo la decisiva connessione stabilita nel *Teeteto* fra mobilismo eracleo ed epistemologia di Protagora – anti-protagorea ed antirelativistica.

È precisamente su questo terreno problematico che nasce l'ontologia delle idee, destinata ad assumere diverse configurazioni nei contesti dialogici ma costante nell'intenzione di garantire al linguaggio e alla conoscenza un riferimento oggettivo stabile e invariante. Noi formuliamo, intorno a cose e condotte, enunciati descrittivi o valutativi del tipo: "Socrate" è giusto; "restituire i prestiti" è giusto; "obbedire alla legge" è giusto. In tutti questi enunciati, il predicato che viene attribuito ai diversi soggetti risulta costante e invariabile nel suo significato, cioè funge da *standard* universale di descrizione o valutazione dei singoli soggetti cui viene riferito. Si può dire allora che i predicati universali del tipo "giusto", "bello", "grande", o anche (sebbene questo sia un caso particolarmente problematico), "uomo", "cavallo" e così via, costituiscono *nuclei di significato* unitari e invarianti che possono venire riferiti a una pluralità mutevole e instabile di soggetti e di circostanze.

Se tuttavia il loro contenuto potesse variare a seconda delle opinioni soggettive, non si sarebbe ancora superata, secondo Platone, la minaccia del relativismo sofistico. Questi predicati devono dunque venire pensati come descrizioni di un referente primario, che possiede in modo oggettivo, assoluto e invariante la proprietà che essi enunciano. La referenza di "giusto" è un oggetto pensabile (noetico) che Platone chiamava "il giusto in sé", "la giustizia stessa", insomma l'*idea* (o *forma*) di giustizia che ha con le singole cose di cui si può predicare la giustizia lo stesso rapporto che il triangolo teorico dei matematici presenta con i singoli triangoli di volta in volta disegnati sulla carta o realizzati con il legno.

Tutto questo aveva conseguenze decisive anche nell'ambito del governo della vita pubblica e privata. Dall'ontologia delle idee conseguiva che i "valori" (il bene, il giusto, il bello) esistono in modo invariante e indipendente dalla mutevolezza delle opinioni, dall'arbitrio delle maggioranze, dal potere della persuasione retorica. Essi sono l'oggetto di una conoscenza vera - ed

è proprio questa conoscenza a fondare la differenza tra i filosofi e i sofisti “filo-dossi”, cioè legati al mondo dell’opinare (*doxa*).

Questa conoscenza valoriale garantisce la possibilità di pensare, parlare e agire in vista di scopi universalmente validi, di ciò che è davvero bene per l’insieme della comunità politica e della personalità individuale. L’esistenza di un ordine di valori ideali e la possibilità di una loro conoscenza sono dunque per Platone la fonte di legittimazione dell’aspirazione dei filosofi al regno.

Dal momento che filosofi sono coloro i quali sono in grado di afferrare ciò che resta sempre invariato nella sua identità, mentre coloro che ne sono incapaci e si limitano a errare nel molteplice e nel mutevole filosofi non sono, chi dei due dovrà essere guida della città? [...] Questo poi è chiaro, se si debba scegliere un cieco o un uomo dalla vista acuta per farlo guida di qualunque cosa [...]. Ti sembra allora che ci sia una qualche differenza fra i ciechi e quanti in realtà sono privi della conoscenza di ogni cosa che è, e che non hanno nell’anima alcun chiaro modello e non possono, alla maniera dei pittori, rivolgere lo sguardo verso ciò che è più vero, sempre riferendosi ad esso e osservandolo nel modo più rigoroso possibile, in modo da istituire anche quaggiù le norme relative alle cose belle e giuste e buone? (VI 484c-d).

I filosofi sono dunque i garanti del *valore della verità* e della *verità dei valori*.

V

Per concludere, quale lezione ci viene da questo grande sforzo teorico? Perché interroghiamo ancora la *Repubblica* in un’epoca di crisi tanto della filosofia quanto della politica (una crisi che è in un certo senso analoga a quella cui Platone tentava di reagire)?

Credo che la risposta sia offerta proprio da una ricomposizione unitaria del quadro filosofico della *Repubblica*.

In primo luogo: non si può pensare la politica senza un chiaro riferimento a un orizzonte di valori etici – e a loro volta questi valori devono poter venire argomentati e fondati sulla base di solidi criteri di verità, che ne garantiscano la validità universale, se pure certamente non dogmatica bensì controllabile nel confronto dialettico delle opinioni.

In secondo luogo: non si può pensare la politica senza il riferimento a una antropologia, cioè ad una comprensione del soggetto umano in società, che è certo storicamente determinato, ma di cui non si possono ignorare desideri, conflitti, aspirazioni, se se ne vuole progettare una possibilità di miglioramento.

E ancora: non si può pensare la filosofia senza che questa presenti una proiezione etica e dunque almeno in senso lato politica, come strategia te-

rapeutica dei “mali che affliggono in genere umano”, come diceva Platone.

Questo è dunque il quadro d’insieme della lezione che ci viene dalla *Repubblica*. All’interno di questo quadro, essa ci offre uno straordinario esempio – certo non necessariamente condivisibile in tutti i suoi contenuti – di un pensiero della *grande politica*, all’intersezione fra prospettiva utopica e teoria normativa di grande respiro. In una situazione storica in cui il pensiero della politica tende a venire ridotto in modo asfittico all’amministrazione dell’esistente, alla gestione degli affari quotidiani (delegando implicitamente ad attori extrapolitici da un lato le decisioni strategiche cruciali, dall’altro il compito degli orientamenti morali della società) il richiamo platonico alla necessità di restituire alla politica, pensata in grande come “sapere regale”, una capacità di orientamento della vita sociale nella sua complessità economica, militare, etica, non può che risultare estremamente rilevante, anche se non è difficile tacciarlo oggi, come già ai suoi tempi, di “utopismo” anacronistico.

Due aspetti stanno al centro di questo pensiero della grande politica, insieme con quello già menzionato del governo di una *élite* del sapere. Il primo consiste nell’accento posto sulla dimensione della *comunità politica*. La comunità deve essere secondo Platone il soggetto e il destinatario della politica, interponendosi fra i due estremi che nella modernità hanno contribuito a renderla irrilevante: da una parte lo Stato (come insieme di apparati di gestione del potere), dall’altra parte la privatezza individualistica (“borghese” nel linguaggio di Hegel) della proprietà e dell’economia. La comunità politica è il luogo di formazione del “cittadino”, in quanto distinto dal “suddito” dello Stato e appunto dal “borghese” della sfera economico-familiare. La società della *polis*, di cui Platone è insieme teorico e critico, propone dunque una terza via fra Stato e privato, appunto la via della comunità.

Da ultimo – ma per molti si tratta forse dell’aspetto più importante nel lascito intellettuale del Platone politico – va menzionata la strenua insistenza sul nesso necessario fra politica ed etica, potere e virtù: non c’è felicità pubblica senza giustizia nella condotta sociale e individuale. E, bisogna aggiungere, non c’è giustizia senza un sistematico impegno di educazione pubblica da parte della comunità politica, che costruisce la sua unità in un permanente lavoro di autoeducazione. Il nesso fra politica, virtù ed educazione è stato vigorosamente ripreso, nella modernità, dal pensiero dei Giacobini; ma si tratta di un’esigenza che non può mai venir data come superata o irrilevante, e ad essa Platone offre ancora una volta una prospettiva di pensiero radicale.

Tutto questo rinvia, infine, ad una questione teorica che certamente Platone non risolve ma che contribuisce a porre nella sua radicalità. Ogni “grande politica” ha ambizioni di trasformazione demiurgica del mondo morale e sociale, e tende a concepire il suo progetto come un’opera d’arte di

cui il filosofo e il politico sono gli artefici. Questa trasformazione si scontra non solo con i suoi avversari politici ma contro la resistenza antropologica di una “natura umana” che risulta dalla sedimentazione nel tempo di forme di vita e di concezioni del mondo, e oltre ad essa dallo stesso materiale pulsionale che caratterizza l’essere umano storicamente dato (quel nucleo di ambizioni e desideri che Platone caratterizzava come lo strato dello *thymoeides* e dell’*epithymetikon*). Si pone allora la questione del reperimento della forza (tanto esterna quanto interna all’individuo) necessaria a superarla. Si pone, in altri termini, il problema del rapporto fra persuasione, educazione, coercizione che a quanto pare sono parimenti necessarie alla “grande politica”, essendo l’ultima chiamata a supplire, almeno provvisoriamente, agli effetti delle prime due che richiedono tempi lunghi, o addirittura lunghissimi viste le resistenze che devono affrontare: con il rischio, ben noto alla modernità dalla rivoluzione francese fino alle esperienze tragiche del Novecento, che la coercizione diventi l’unico surrogato efficace alle difficoltà dell’educazione sociale.

Se davvero si vuole ripensare la politica in modo radicale, come i tempi sembrano richiedere, Platone (se viene compreso senza intenti apologetici, giustificazionisti o di esecrazione) offre dunque ancora stimoli critici e positivi che hanno interesse per noi.

E offre soprattutto un richiamo di fondo alla necessità di coniugare il pensiero della politica con una consapevolezza filosofica generale, con la riflessione sull’orizzonte della verità e dei valori. L’autonomia del politico, sulla quale in tempi recenti si è molto insistito, sembra invece riproporre il ritorno al relativismo e al nichilismo sofisticati, mentre il distacco della filosofia dalla politica rischia di fare della prima una forma di speculazione troppo lontana dai problemi ineludibili della vita collettiva. Parafrasando un motto kantiano, per Platone la politica senza filosofia è cieca, la filosofia senza proiezione etico-politica è vuota e inutile.

Riflettere sulla lezione platonica non significa naturalmente condividerne contenuti e modi teorici.

Si tratta, ovviamente, di investirla in un quadro di problemi e di interessi che è il nostro, e non poteva essere il suo. Distanziare criticamente Platone è forse il modo migliore per renderlo ancora una volta interessante, e la sua lezione ancora attuale.

LE OLIMPIADI DI FILOSOFIA 2014: ESPERIENZE E RIFLESSIONI

di Grazia Gugliormella

Considerazioni introduttive

Nei giorni 9-10-11 aprile 2014 si è svolta a Roma la gara nazionale delle Olimpiadi di Filosofia, promossa dal MIUR e dalla Società Filosofica Italiana, e giunta alla sua XXII Edizione. È nota la finalità della competizione, esplicitamente dichiarata nel bando che ne definisce tempi e modalità (selezioni di Istituto, Regionale, Nazionale): la *valorizzazione delle eccellenze*. A percorso quasi ultimato – i vincitori del canale internazionale proseguiranno il loro impegno a Vilnius in Lituania dal 15 al 18 maggio 2014 – è il momento della riflessione. Al di là del trionfalistico bilancio della manifestazione, che ha coinvolto circa 2.000 protagonisti del mondo della scuola italiana tra docenti e studenti¹, qual è stato e quale può essere il significato complessivo dell'esperienza da un punto di vista didattico?

Le opportunità

Tentare di rispondere a due interrogativi può contribuire a sottolineare le potenzialità – per alcuni aspetti ampiamente attuate, per altri forse rimaste *in nuce* – dell'avventura olimpionica.

1. La *valorizzazione delle eccellenze*: esaltazione dei migliori o promozione di un'eccellenza diffusa?
2. La *competizione*: fine o mezzo?

Chi vive tutti i giorni a contatto con gli studenti, impegnandosi ostinatamente per contrastare una deriva quasi inesorabile verso la semplificazione

¹ Il dato è stato riportato in occasione della giornata conclusiva della Finale nazionale dal Prof. Paolo D'Angelo, Direttore del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo, Roma Tre.

dei contenuti² e la standardizzazione degli interventi educativi³, può trovare nella partecipazione alle Olimpiadi della Filosofia un'occasione in più per stimolare e/o consolidare negli studenti la fatica del pensare "in proprio", l'originalità ideativa e il rigore argomentativo, sempre più appannati nell'attuale contesto scolastico e non solo. Tale opportunità potrebbe, inoltre, esprimere con pienezza la sua efficacia didattica se si realizzassero determinate condizioni:

1. il coinvolgimento di intere classi e non di un'élite preselezionata;
2. la lettura dei testi filosofici – opportunamente scelti in base alla loro accessibilità e pregnanza – vissuta come attività di laboratorio per osservare, assimilare e sperimentare con gli studenti le diverse modalità argomentative dei filosofi⁴ e non semplice supporto alla lezione frontale;
3. l'apertura euristica dell'impianto storicistico, su cui si incardina il programma disciplinare, nella direzione della riflessione contemporanea;
4. la produzione di testi da parte dei ragazzi per esercitare la scrittura filosofica, nelle varie tipologie, come consuetudine didattica e non semplice occasione valutativa;
5. l'inserimento della "pratica olimpionica" in una prospettiva progettuale più ampia rivolta all'intero Consiglio di Classe, al fine di aprire un varco nei rigidi steccati, che spesso dividono le discipline curriculari, senza con ciò alterare la specificità filosofica della proposta.

A tali condizioni, la partecipazione alle Olimpiadi, da esperienza circoscritta nel tempo e limitata rispetto ai soggetti coinvolti, assumerebbe la valenza di scelta metodologico-didattica innovativa e ad ampio spettro. L'incidenza nella crescita culturale degli studenti sarebbe più profonda e del tutto coerente con gli obiettivi specifici di apprendimento fissati dalla Riforma

² Un esempio. L'evoluzione della manualistica scolastica è caratterizzata dalla semplificazione estrema della parte espositiva che, attraverso tutte le risorse della grafica, presenta un percorso di studio già predefinito, riducendo così al minimo lo sforzo di apprendimento e di organizzazione autonomo dei contenuti da parte dello studente. Tale tendenza è solo parzialmente corretta dalla proliferazione quantitativa, più che qualitativa, delle espansioni digitali e on-line, che corrodono la componente cartacea del testo.

³ Con sempre maggior frequenza il criterio della continuità didattica viene disatteso dai Dirigenti scolastici che, o per ragioni legate all'organizzazione scolastica o in applicazione, più o meno consapevole, di una concezione dell'insegnamento di tipo tayloristico, modificano continuamente i Consigli di Classe, impedendo di fatto il consolidarsi di sinergie collaborative.

⁴ «La forma argomentativa va considerata come via per la ricerca della verità»; dall'intervento *La dissertazione filosofica: il modello francese* del Prof. Sirello, Secrétaire G.- Association Internationale des Professeurs de Philosophie, Bruxelles – in occasione del Seminario di formazione per l'IPO, Roma, 9 aprile 2014.

dei Licei, che tanto insiste sul tema delle competenze.

La stessa natura competitiva dell'impresa, che non poche perplessità e diffidenze suscita in molti docenti, acquisirebbe una funzione pedagogica: il coinvolgimento di intere classi consentirebbe di sostituire ad una gestione verticistica (partecipano gli studenti riconosciuti come i migliori o i più "adatti") dinamiche collaborative⁵ e di stimolo per un'emulazione costruttiva sostenuta da una costante riflessione metacognitiva.

Dal "dover essere" all'"essere"

Ciascuna delle possibilità prospettate come condizioni ottimali si scontra tuttavia con altrettante realtà non proprio favorevoli:

1. i limiti imposti dal tempo-scuola e l'incombenza di scadenze scolastiche sempre più assillanti;
2. il timore di rallentare lo svolgimento del programma cosiddetto ordinario a causa di approfondimenti visti come digressioni dispersive rispetto al suo asse portante;
3. gli ostacoli legati al lavoro burocratico, che grava sulle iniziative progettuali;
4. la difficoltà a lavorare in squadra;
5. la quasi totale assenza di occasioni di confronto tra docenti di filosofia della medesima area geografica;
6. la resistenza, spesso motivata da una diffusa stanchezza, ad intrecciare strade consuete con percorsi percepiti come impervi dal punto di vista della praticabilità e dal risultato positivo considerato non scontato.

La consapevolezza di tali criticità, che insistono sulla scuola in generale, può nondimeno rappresentare il primo passo per un ripensamento della didattica proprio alla luce della vicenda olimpionica.

L'osservatorio marchigiano

Senza voler attribuire al percorso marchigiano alcun valore paradigmatico, l'esperienza, largamente positiva, si è caratterizzata per alcuni aspetti, che possono essere utilmente condivisi.

A. La partecipazione

Il bilancio è in attivo: hanno aderito otto scuole di diverso indirizzo (Li-

⁵ La preparazione alla competizione si configura come un caso esemplare per sperimentare o rafforzare le metodiche proprie dell'apprendimento cooperativo secondo le sue diverse modalità.

ceo Classico, Scientifico, Linguistico, Musicale e delle Scienze Umane) e di tre province (AN, MC, PU) per un totale di 109 studenti.

Il vincolo della partecipazione ad entrambi i canali (nazionale ed internazionale) ha scoraggiato un coinvolgimento più ampio, determinando alcune defezioni. Anche la coincidenza dello svolgimento della Finale nazionale con gli esami di ammissione alle Facoltà universitarie ad accesso limitato ha penalizzato gli studenti del quinto anno.

B. Il percorso nelle scuole e a livello regionale

La preparazione dei ragazzi è stata curata secondo criteri ed itinerari di approfondimento definiti in modo autonomo dai singoli docenti.

Tuttavia la sezione SFI di Ancona, che ha gestito l'aspetto relativo alla comunicazione con le scuole e l'organizzazione della prova regionale, ha cercato di accompagnare il lavoro degli insegnanti con piccole iniziative concrete.

Si è ritenuto utile mettere a disposizione di tutti del materiale riguardante le modalità di stesura del saggio filosofico⁶, non per indicare un modello da riprodurre, ma per stimolare un confronto aperto e costruttivo. Ci si è mossi in questa direzione nel convincimento che la preparazione alle Olimpiadi debba incentivare un proficuo scambio di pratiche didattiche, contribuendo a disegnare, in una prospettiva inclusiva e non sterilmente antagonista tra scuole, reti di collaborazioni tra Dipartimenti di Filosofia di uno stesso territorio e/o regione. In secondo luogo, è stata fornita ai docenti la scheda di valutazione, che sarebbe stata utilizzata in sede di selezione regionale, per rendere trasparenti e condivisi i criteri in base ai quali gli elaborati dei ragazzi sarebbero stati giudicati. Si riporta in nota⁷ la parte della scheda

⁶ Si è trattato di una breve presentazione in Power Point elaborata dal Dipartimento di Filosofia del Liceo "Campana" di Osimo (AN) e destinata agli studenti con indicazioni di carattere teorico-operativo.

PESI	COMPETENZA	INDICATORI	LIVELLO	PUNT.
	Problematizzazione	Mancata adesione alla traccia	1. INSUFF.	
		Parziale adesione alla traccia	2. STRETTA SUFF.	
		Individuazione del problema	3. SUFF.	
		Individuazione del problema ed adesione alla traccia	4. BUONO	
		Comprensione filosofica dell'argomento	5. OTTIMO	
	Argomentazione	Assenza di argomentazione	1. INSUFF.	
		L'elaborato si avvale di spunti argomentativi	2. STRETTA SUFF.	
		L'elaborato ha struttura argomentativa	3. SUFF.	
		Argomentazione pertinente	4. BUONO	
		Argomentazione pertinente e coerente	5. OTTIMO	

che esplicita la corrispondenza tra competenze e rispettivi indicatori e tra il livello di presenza di questi ultimi ed il punteggio attribuito all'elaborato. Per quanto attiene al peso delle varie competenze accertate mediante indicatori, la commissione ha deliberato di attribuire l'equivalenza dei pesi per il canale nazionale, riservando un peso diversificato alla "comunicazione" per il canale internazionale.

Infine, le scuole sono state invitate ad iscriversi al Portale dedicato alla manifestazione www.Philolympia.net attivato a partire dal mese di febbraio 2014.

C. Le prove

Il tema dell'Edizione 2014, *Abitanti del mondo tra identità e differenze*, pur attraversando le diverse stagioni del pensiero filosofico, acquista uno specifico rilievo nello scenario attuale e si è prestato dunque in modo assai efficace alla discussione critico-problematica degli studenti.

Le citazioni proposte per le prove di Istituto hanno spaziato da Marco Aurelio ad Amartya Sen, coprendo un arco temporale molto ampio, ma con uno sguardo particolarmente attento alla contemporaneità e ai suoi grandi interpreti, come H. Arendt, R. Pannikar, E. Morin.

La tematica in oggetto è stata inoltre percorsa secondo diverse piste ermeneutiche e attraverso un'articolata declinazione, dalla prospettiva giuridico-politica di Kant all'etica della differenza di Lévinas.

La selezione regionale si è tenuta il giorno 11 marzo 2014 ad Ancona

Personalizzazione	Assenza di considerazioni personali	1. INSUFF.	
	Considerazioni poco personali	2. STRETTA SUFF.	
	Considerazioni personali	3. SUFF.	
	Considerazioni personali e spunti di originalità	4. BUONO	
	Considerazioni personali e spunti di originalità. Pensiero critico	5. OTTIMO	

Comunicazione	Espressione scorretta	1. INSUFF.	
	Imprecisioni espressive	2. STRETTA SUFF.	
	Espressione chiara e corretta	3. SUFF.	
	Espressione fluida e corretto uso del linguaggio specifico	4. BUONO	
	Fluidità ed originalità espressiva, coerenza stilistica	5. OTTIMO	

Contestualizzazione	Assenza di coordinate storiche	1. INSUFF.	
	Imprecisa riconduzione del problema al suo contesto storico	2. STRETTA SUFF.	
	Corretta riconduzione del problema al suo contesto storico, elementi di attualizzazione	3. SUFF.	
	Circostanziata ricostruzione della cornice storica del problema, pertinenti nessi con l'attualità	4. BUONO	
	Personale riconduzione del problema al contesto storico e agli sviluppi entro la contemporaneità	5. OTTIMO	

presso l'IIS "Savoia-Benincasa". La Presidente della locale sezione SFI, Prof. ssa Bianca Maria Ventura, ha rivolto ai candidati parole di benvenuto e di incoraggiamento, sottolineando l'importanza della prova come momento di crescita personale e culturale, di confronto e di conoscenza ulteriore del proprio sé.

La traccia⁸, sorteggiata tra le tre predisposte dalla Commissione, ha sol-

⁸ M. de Montaigne, *I cannibali*, in Id., *Saggi*, a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970, vol. 1, pp. 268-278.

Testo italiano: «Ho avuto a lungo presso di me un uomo che aveva vissuto dieci o dodici anni in quell'altro mondo che è stato scoperto nel nostro secolo [...]. Questa scoperta di un paese infinito sembra sia di molta importanza. [...] Ora mi sembra [...] che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio [...] se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa. Essi sono selvaggi allo stesso modo che noi chiamiamo selvatici i frutti che la natura ha prodotto da sé nel suo naturale sviluppo: laddove, in verità, sono quelli che col nostro artificio, abbiamo alterati e distorti dall'ordine generale che dovremmo piuttosto chiamare selvatici. [...] Quei popoli dunque mi sembrano barbari in quanto sono stati in scarsa misura modellati dallo spirito umano, e sono ancora molto vicini alla loro semplicità originaria. Li governano sempre le leggi naturali, non ancora troppo imbastardite dalle nostre; ma con tale purezza, che talvolta mi dispiace che non se ne sia avuta nozione prima, quando c'erano uomini che avrebbero saputo giudicarne meglio di noi [...]. È un popolo, direi a Platone, nel quale non esiste nessuna sorta di traffici; nessuna conoscenza delle lettere; nessuna scienza dei numeri; nessun nome di magistrato; né di gerarchia politica; nessuna usanza di servitù, di ricchezza o di povertà [...]. Essi fanno guerra contro i popoli che sono al di là delle montagne [...]. Ognuno riporta come proprio trofeo la testa del nemico che ha ucciso, e l'appende all'ingresso della propria capanna. Per molto tempo trattano bene i loro prigionieri [...] poi quello che ne è il capo riunisce in una grande assemblea i suoi conoscenti; attacca una corda a un braccio del prigioniero e lo tiene per un capo di essa [...] e dà da tenere alla stessa maniera l'altro braccio al suo più caro amico; e tutti e due, alla presenza di tutta l'assemblea, l'ammazzano a colpi di spada. Fatto ciò lo arrostiscono e lo mangiano tutti insieme, e ne mandano dei pezzi ai loro amici assenti. [...] Non mi rammarico che noi rileviamo il barbarico orrore che c'è in tale modo di fare, ma piuttosto del fatto che, pur giudicando le loro colpe, siamo tanto ciechi riguardo alle nostre. Penso che ci sia più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostire a poco a poco [...]. Possiamo dunque ben chiamarli barbari, se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontiamoli con noi stessi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie».

Testo inglese: «I long had a man in my house that lived ten or twelve years in the New World, discovered in these latter days [...]. This discovery of so vast a country seems to be of very great consideration. [...] I find that there is nothing barbarous and savage in this nation [...] excepting, that every one gives the title of barbarism to everything that is not in use in his own contry. As, indeed, we have no other level of truth and reason, than the example and idea of the opinions and customs of the place wherein we live: there is always the perfect religion, there the perfect government, there the most exact and accomplished usage of all things. They are savages at the same rate that we say fruit are wild, which nature produces of herself and by her own ordinary progress; whereas in truth, we ought rather to call those wild, whose natures we have changed by our artifice, and diverted from the common order [...]. These nations then seem to me to be so far barbarous, as having received but very little form and fashion from art and human invention, and consequently to be not much remote from their original simplicity. The laws of nature, however, govern them still, not as yet

lecitato i ragazzi a riflettere criticamente, a partire da un brano di Montaigne e ad esprimere in modo personale e motivato le proprie idee. Questa la consegna: «Il candidato si confronti con la posizione assunta da Montaigne

much vitiated with any mixture of ours: but it is in such purity, that I am sometimes troubled we were not sooner acquainted with these people, and that they were not discovered in those better times, when there were men much more able to judge of them than we are. [...] I should tell Plato, that it is a nation wherein there is no manner of traffic, no knowledge of letters, no science of numbers, no name of magistrate or political superiority; no use of service, riches or poverty [...] They have continual war with the nations that live further within the mainland, beyond their mountains [...] Every one for a trophy brings home the head of an enemy he has killed, which he fixes over the door of his house. After having a long time treated their prisoners very well [...] he to whom the prisoner belongs, invites a great assembly of his friends. They being come, he ties a rope to one of the arms of the prisoner [...] he holds the one end himself and gives to the friend he loves best the other arm to hold after the same manner; which being done, they two, in the presence of all the assembly, despatch him with their swords. After that they roast him, eat him among them, and send some chops to their absent friends. [...] I am not sorry that we should here take notice of the barbarous horror of so cruel an action, but that, seeing so clearly into their faults, we should be so blind to our own. I conceive there is more barbarity in eating a man alive, than when he is dead; in tearing a body limb from limb by racks and torments, that is yet in perfect sense; in roasting it by degrees [...]. We may then call these people barbarous, in respect to the rules of reason; but not in respect to ourselves, who in all sorts of barbarity exceed them».

Testo francese: «J'ay eu long temps avec moy un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde, qui a esté decouvert en nostre siecle [...]. Cette decouverte d'un pais infiny, semble de grande consideration. [...] Or je trouve [...] qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté: sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage. Comme de vray nous n'avons autre mire de la verité, et de la raison, que l'exemple et idée des opinions et usances du pais où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accomply usage de toutes choses. Ils sont sauvages de mesmes, que nous appellons sauvages les fruicts, que nature de soy et de son progres ordinaire a produits: là où à la verité ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice, et destournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plustost sauvages. [...] Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naïfveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abbastardies par les nostres: Mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelque fois desplaisir, dequoy la cognoissance n'en soit venuë plustost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sçeu mieux juger que nous. [...] C'est une nation, diroy-je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espece de trafique; nulle cognoissance de lettres; nulle science de nombres; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique; nul usage de service, de richesse, ou de pauvreté; [...] ils ont leurs guerres contre les nations, qui sont au delà de leurs montagnes, plus avant en la terre ferme [...] Apres avoir long temps bien traité leurs prisonniers, et de toutes les commoditez, dont ils se peuvent adviser, celui qui en est le maistre, fait une grande assemblée de ses cognoissans. Il attache une corde à l'un des bras du prisonnier, par le bout de laquelle il le tient [...] et donne au plus cher de ses amis, l'autre bras à tenir de mesme; et eux deux en presence de toute l'assemblée l'assomment à coups d'espée. Cela fait ils le rostissent, et en mangent en commun, et en envoient des loppins à ceux de leurs amis, qui sont absens. [...] Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy jugeans à point de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu'à le manger mort, à deschirer par tourmens et par gehennes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu [...]. Nous les pouvons donc bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie».

nei confronti dell'uso dogmatico della ragione che in ogni tempo ha reso l'uomo incapace di comprendere il diverso ed esprima, argomentandole, le proprie idee al proposito».

La serenità e la serietà, che hanno qualificato l'impegno dei candidati, hanno offerto l'autentica chiave interpretativa della situazione, con una sorprendente coincidenza tra il punto di vista dei docenti e degli studenti. Infatti, è emerso con chiarezza che l'esperienza ha contribuito a creare uno spazio di riflessione, all'interno del quale i ragazzi si sono confrontati soprattutto con se stessi e con la complessità del ragionare autonomo in una sfida, che, in fondo, sentivano di aver in qualche modo già vinto.

D. La valutazione.

La valutazione degli elaborati ha fornito dati, che contribuiscono a delineare un quadro interessante, ancorché parziale⁹.

1. Buona la preparazione dei ragazzi in merito ai contenuti storico-filosofici e alla competenza nell'uso del lessico disciplinare anche in lingua straniera.
2. Da potenziare la solidità ed il rigore delle procedure argomentative, che definiscono lo specifico del saggio filosofico. Persiste un'impostazione del testo scritto, che rimanda al modello del tema classico, più descrittivo che problematizzante, pensato in termini di commento ed analisi di posizioni altrui, piuttosto che luogo privilegiato di ideazione originale disciplinata dalla necessità di rendere ragione delle proprie affermazioni.
3. Si è rilevato anche, come elemento ricorrente, uno stile, che sempre più caratterizza l'esposizione degli studenti e ben noto agli insegnanti chiamati al difficile compito della valutazione formativa. Si tratta di un procedere che si potrebbe definire "intermittente": il pensiero si svolge per sequenze concettuali accostate le une alle altre, costruite attraverso segmenti isolati e in sé compiuti, più che organizzarsi secondo modelli logico-consequenziali di tipo dimostrativo. Rispetto a tale tendenza (siamo forse di fronte al maturare di una struttura

⁹ Note sugli esiti della competizione regionale inviate alle scuole partecipanti: «AREA DI QUALITÀ: *Problematizzazione*: i candidati hanno correttamente individuato il problema proposto e ne hanno dimostrato una comprensione filosofica; *Argomentazione*: i testi presentati sono il larga maggioranza tonalità argomentativa; in alcuni casi si è apprezzata in particolare la coerenza e pertinenza dell'argomentazione; *Personalizzazione*: i candidati si sono "messi in gioco" avanzando considerazioni personali e/o utilizzando in modo originale le proprie conoscenze; *Comunicazione*: l'espressione, sia in lingua italiana, sia in seconda lingua europea, è risultata chiara e corretta, in taluni casi fluida ed originale; AREA DI MIGLIORAMENTO: La riconduzione delle considerazioni di buon senso comune al rigore filosofico. AREA DI POTENZIAMENTO: *utilizzo critico* e la *personalizzazione* delle conoscenze; *rigore argomentativo*».

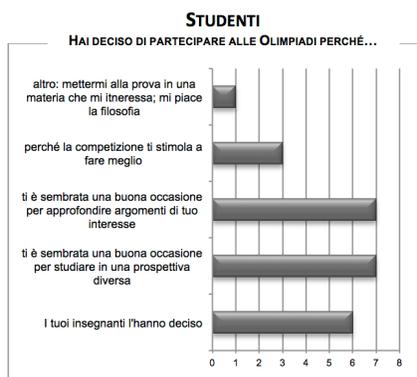
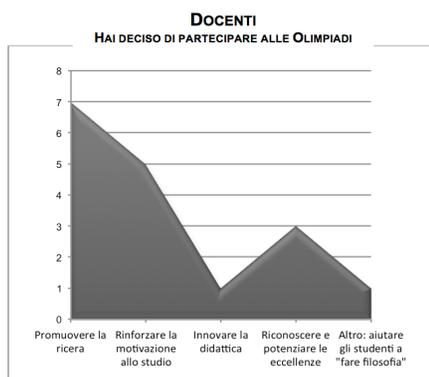
cognitiva fortemente sollecitata dalla rapidità di accesso alle informazioni, ma resa passiva dalla loro facile reperibilità?), la consuetudine con il saggio filosofico e la frequentazione con la parola diretta dei filosofi, che ne rappresenta l'irrinunciabile propedeutica, possono agire da potente antidoto.

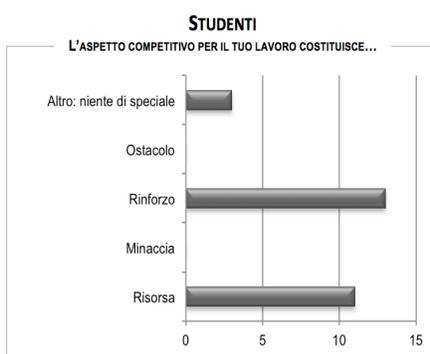
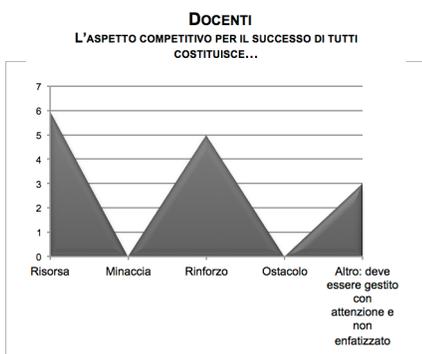
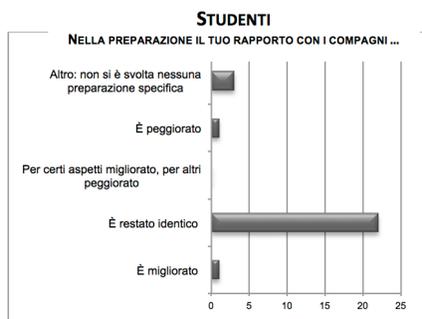
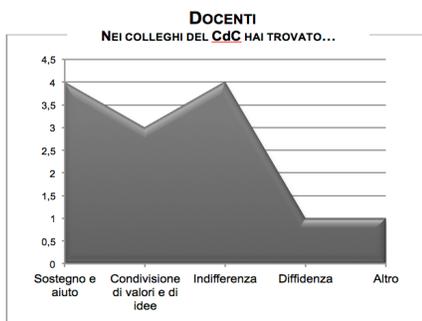
Pensieri a confronto: la parola delle scuole

Sulle Olimpiadi e sulla loro importanza molto si è detto negli ultimi anni. Al fine di conoscere il punto di vista di docenti e studenti che nelle Marche hanno partecipato all'edizione 2014, si è predisposto un questionario a risposta multipla. Per entrambe le categorie di interlocutori (docenti e studenti), le aree di indagine, sostanzialmente equivalenti nei contenuti, sono tre:

1. *La percezione personale delle Olimpiadi e le motivazioni alla partecipazione;*
2. *Il percorso;*
3. *La selezione e la valutazione.*

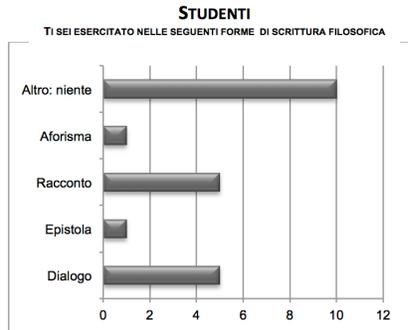
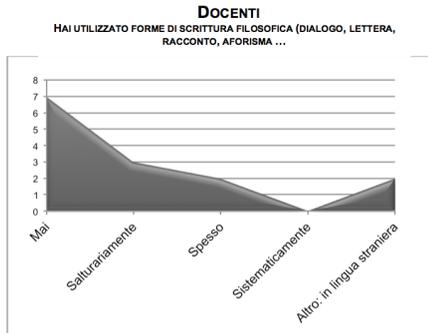
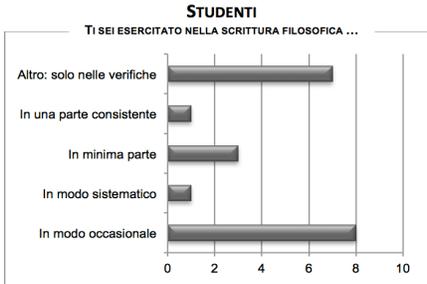
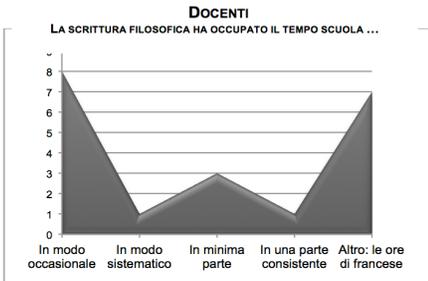
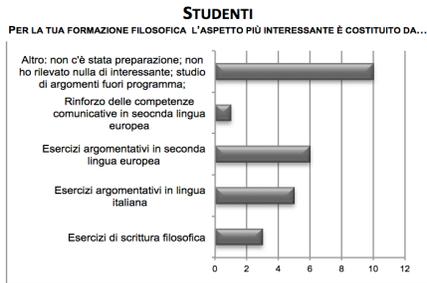
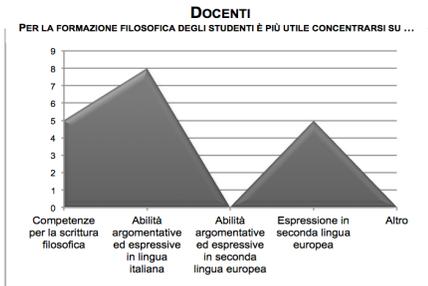
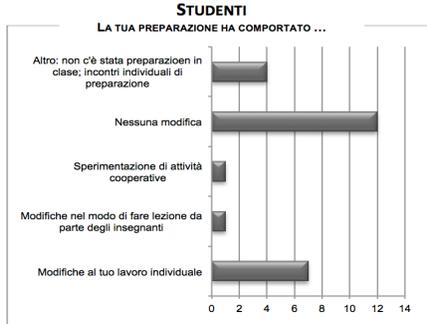
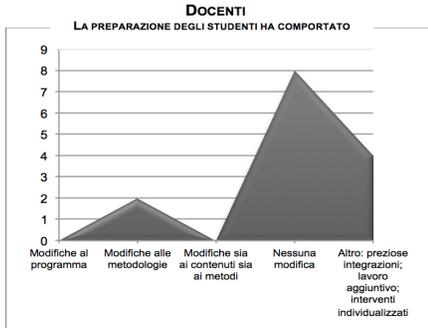
1. PERCEZIONE PERSONALE DELLE OLIMPIADI E MOTIVAZIONI ALLA PARTECIPAZIONE





All'interno della prima area di indagine si rileva una sostanziale consonanza tra le risposte dei docenti e quelle degli studenti, soprattutto per quanto attiene la percezione delle Olimpiadi come un'occasione per sostenere il lavoro degli studenti attraverso l'approfondimento di temi a loro graditi. Colpisce la bassa percentuale, da parte degli insegnanti, della percezione del legame tra Olimpiadi e innovazione della didattica, come d'altra parte colpisce la ricorrenza delle risposte degli studenti che segnalano l'assenza di cambiamenti introdotti nella vita d'aula dal progetto Olimpiadi. Seppur con qualche cautela da parte degli insegnanti, l'aspetto competitivo che caratterizza la gara viene percepito da entrambe le categorie di interlocutori come rinforzo e risorsa più che minaccia ed ostacolo.

2. IL PERCORSO



Dalla comparazione delle risposte fornite dai docenti e dagli studenti emerge in modo ricorrente che il lavoro preparatorio alle Olimpiadi non ha introdotto alcuna modifica all'interno della didattica ordinaria. Tale ricorrenza può essere interpretata in modo positivo immaginando la presenza nelle scuole di una didattica avanzata, oppure in senso negativo, immaginando che la preparazione abbia riguardato solo alcuni studenti, i più motivati ed in grado di sostenere un carico di lavoro aggiuntivo. In questo caso sarebbe stato soddisfatto uno degli obiettivi delle Olimpiadi, quello di far emergere e riconoscere le eccellenze, ma non l'altro, il più importante, quello di promuoverle.

Da quanto emerge, infatti, solo in rari casi il lavoro preparatorio alla competizione ha coinvolto l'intera classe: si è trattato perlopiù di lavoro individuale guidato dal docente e mirato alla gara e se anche "preziose integrazioni" e collaborazioni interdisciplinari si sono realizzate, l'idea complessiva che si ricava è che la partecipazione alle Olimpiadi abbia di poco modificato e/o innovato la didattica ordinaria. Sorprendenti sono le dichiarazioni di alcuni studenti che affermano non sia stata svolta alcuna preparazione specifica alle Olimpiadi. Laddove essa si è realizzata gli ambiti di intervento maggiormente segnalati dai docenti sono: le competenze per la scrittura filosofia e, in misura anche maggiore, le competenze argomentative. Emerge anche una discreta attenzione alle competenze comunicative in seconda lingua europea.

Un aspetto particolarmente interessante della ricerca riguarda il ruolo assunto dalla scrittura nella formazione filosofica degli studenti.

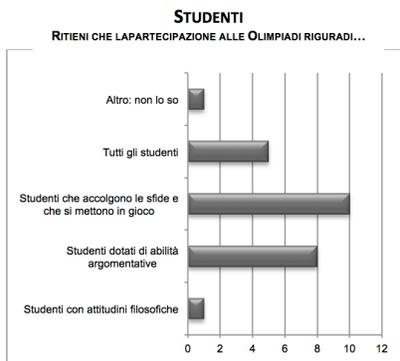
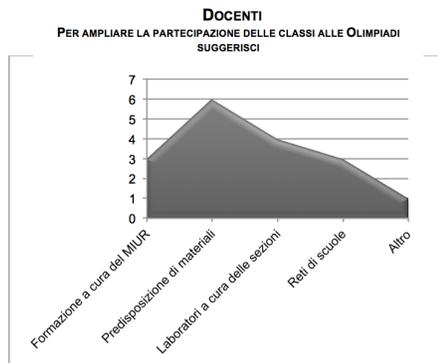
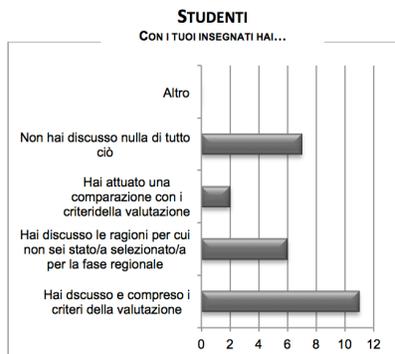
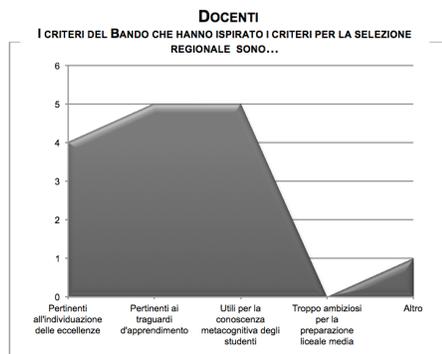
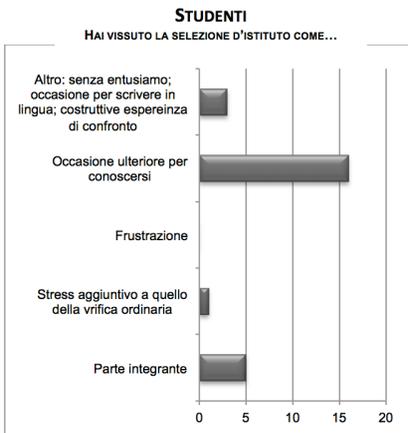
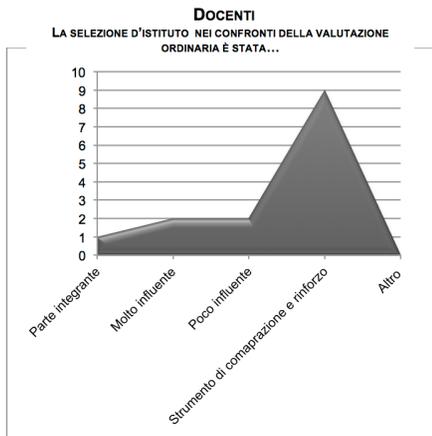
A questo livello sembra trovare conferma la tendenza diffusa nella scuola ad utilizzare la scrittura quasi in fase di verifica concentrando soprattutto l'attenzione sul saggio. La scrittura filosofica, da quanto emerge dal questionario, occupa, dunque, un posto ancora marginale nel tempo scuola e rappresenta un'attività perlopiù occasionale nell'insegnamento-apprendimento della filosofia.

Tra le risposte degli studenti, ce n'è qualcuna confortante relativamente all'esercizio di alcune forme di scrittura quali il dialogo ed il racconto; meno frequentate l'apoforisma e l'epistola.

La ricorrenza con cui gli studenti dichiarano che la scrittura filosofica non occupa alcun posto né svolge alcun ruolo nell'esperienza filosofica condotta a scuola sta ad indicare che in questo ambito ancora molto c'è da fare.

Poiché la consuetudine con il testo è, al contrario, piuttosto diffusa nell'insegnamento-apprendimento della letteratura, proprio dal lavoro condiviso con la lingua e letteratura italiana e straniera potrebbero derivare stimoli innovativi e sostegni alla didattica della filosofia.

3. SELEZIONE E VALUTAZIONE



Rispetto alla selezione e alla valutazione, dalle risposte dei docenti e degli studenti emerge un dato particolarmente significativo: la competizione, la selezione e le valutazioni sono vissute dagli studenti, in larga misura, come occasione per conoscersi e per diventare più consapevoli dei propri processi cognitivi. Poiché, inoltre, i criteri di valutazione, nella maggior parte dei casi, sono stati discussi con i docenti e, dunque, compresi dagli studenti, l'eterovalutazione sembra confluire efficacemente in una forma di autovalutazione. In ordine alle prospettive future, emerge, soprattutto per voce dei docenti, un consistente impegno per le locali sezioni SFI individuate come erogatori di formazione.

Conclusioni

Sulla base dei dati raccolti e dell'esperienza nel suo insieme, si possono indicare alcuni punti programmatici con conseguenti proposte operative:

1. Le Olimpiadi della Filosofia come fattore di innovazione operante con continuità e non solo in vista della gara. A tal fine gioverebbero:
 - l'organizzazione di attività di sensibilizzazione, formazione e supporto da parte delle istituzioni coinvolte, pensate non come interventi direttivi e funzionali a risultati di prestigio, ma come momento di autentica crescita culturale e professionale, non “vetrine”, ma agenti di cambiamento;
 - la creazione di reti tra scuole del medesimo territorio, che consentano di rafforzare il ruolo attivo dei Dipartimenti di filosofia.
2. Le Olimpiadi come momento del percorso formativo degli studenti, al cui interno la gara è strumentale e l'eventuale successo un “effetto collaterale” e non un fine in sé. Sarebbero dunque auspicabili:
 - la promozione, nel corso della fase preparatoria, di occasioni di confronto tra ragazzi di scuole diverse;
 - l'attivazione di un efficace circuito di ritorno, non tanto in termini di fruibilità del “prodotto” finale¹, ma come trasmissione di un'esperienza, di cui i ragazzi stessi sono i protagonisti. In questo modo si darebbe loro realmente voce e volto, stabilendo anche un raccordo tra il piano cognitivo delle conoscenze e competenze e quello emozionale.

Sarebbe ingenuo e poco realistico pensare che tali prospettive possano essere agevolmente percorse: molte sono le resistenze, molte le difficoltà pratiche e teoriche. Ma forse è proprio questa la vera sfida per il nostro lavoro di docenti, che deve mantenere come suo ideale regolativo la formazione umana, culturale e civile degli adulti di domani.

¹ Gli elaborati premiati saranno disponibili nel Portale www.Philolympia.net.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Un Platone dialettico

Nella mattinata dell'1 aprile 2014, presso l'Aula Magna del complesso edilizio delle Verginelle di Catania, sede del Dipartimento di Scienze della Formazione, sono stati presentati i due volumi di Maurizio Migliori, professore ordinario di Storia della filosofia antica presso l'Università di Macerata, su *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, recentemente pubblicati presso la collana Filosofia - Testi dell'editore Morcelliana di Brescia. Poiché l'evento, cui era presente l'autore, è stato organizzato sotto il patrocinio della SFI e del Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università di Catania, gli interventi sono stati introdotti dal Presidente nazionale della SFI, Francesco Coniglione, professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università di Catania, e R. Loredana Cardullo, professore associato di Storia della filosofia antica presso lo stesso ateneo, ha portato i saluti del direttore del Dipartimento, prof. Dario Palermo, assente per motivi didattici. Francesco Coniglione ha lodato in particolare Maurizio Migliori per avere scritto un'opera che, anche per la sua mole (supera le 1.500 pagine), ha richiesto un lungo lavoro di ricerca – impresa coraggiosa in un'epoca come la nostra in cui vige la cultura del *publish or perish*.

La prima relazione è stata quella di Maria Barbanti, professore ordinario di Storia della filosofia antica presso l'Università di Catania, che ha presentato al folto pubblico presente la figura di studioso di Maurizio Migliori concentrandosi in particolare sul suo pluridecennale lavoro di ricerca su Platone, coronato dai due volumi in oggetto. Maria Barbanti ha mostrato come la posizione di Migliori all'interno del dibattito sul pensiero di Platone, che negli ultimi decenni si è concentrato soprattutto sulla questione delle dottrine non scritte, è assolutamente originale perché differisce dalle tre posizioni ormai tradizionali degli «esoteristi», degli «antiesoteristi» e dei «parzialmente esoteristi»: nel caso di Migliori si deve parlare piuttosto di un «esoterismo moderato». Maria Barbanti ha poi presentato brevemente il contenuto dei diversi capitoli in cui si articola l'opera di Migliori, mettendo in evidenza come tutti i diversi argomenti siano trattati alla luce della dialettica uno-molti.

R. Loredana Cardullo ha poi approfondito i contenuti del primo volume dell'opera, avvenute come oggetto *Dialettica, metafisica e cosmologia*. In questo volume l'autore presenta le linee fondamentali della propria interpretazione del pensiero platonico e le applica alle dottrine ontologiche che possiamo ricavare dai dialoghi. R. Loredana Cardullo ha messo in evidenza tutte le direttrici dell'interpretazione fornita da Migliori, concentrandosi in particolare sull'idea che i dialoghi platonici vadano letti non come esposizioni di dottrine quanto piuttosto come inviti a «fare filosofia»: Platone proporrebbe dei «giochi», come li definisce Migliori, cioè delle allusioni che spingono il lettore a interrogarsi sulle questioni trattate e sul motivo per cui i personaggi del dialogo dicono quelle specifiche cose in quel dato modo. Ciascuna opera propone «giochi» diversi, ma secondo Migliori tutte rimandano alla stessa concezione di fondo – in particolare in ambito metafisico al primato di un Bene che, come R. Loredana Cardullo ha delineato con grande chiarezza, è non un «uno-uno» ma un «uno-molteplice». Al cuore della riflessione platonica vi è quindi una tensione irrisolvibile: è questo, come R. Loredana Cardullo ha sottolineato, facendo riferimento anche ai capitoli conclusivi del secondo volume, il motivo per cui la filosofia di Platone è la più audace forma di dialettica della storia del pensiero.

Proprio il secondo volume, *Dall'anima alla prassi etica e politica*, è stato oggetto di due

relazioni più brevi, tenute da chi scrive, assegnista di ricerca in Storia della filosofia antica presso l'Università di Catania, e da Daniele Iozzia, ricercatore in Storia della filosofia antica presso il medesimo ateneo. Da parte mia, mi sono soffermata sulla parte riguardante la psicologia, e in particolare i problemi dell'unità dell'anima e del suo rapporto con il corpo. Ho mostrato come applicando a questi argomenti i modelli interpretativi precedentemente citati – in particolare quelli relativi al rapporto con la tradizione precedente, ai «giochi» linguistici e concettuali, alla polivocità e al rapporto intero-parti – Migliori sbrogia la matassa delle affermazioni platoniche sull'anima, mostrando che essa è, come l'uomo stesso, un'unità composta da più parti in relazione gerarchica tra loro; i diversi modelli psicologici proposti da Platone non fanno altro che mettere l'accento ora sull'uno ora sull'altro aspetto di questa unità complessa. Daniele Iozzia ha parlato della sezione dedicata ad etica e politica, mostrando proprio il legame indissolubile che secondo Migliori esiste tra questi due ambiti nella riflessione platonica, non solo perché la politica si configura per il filosofo ateniese come cura dell'anima, ma anche perché l'idea che soggiace alla riflessione "pratica" di Platone è che si debba portare ordine, per quanto possibile, nel disordine del mondo. Oltre ad approfondire questi concetti, Daniele Iozzia ha comunque citato vari aspetti particolarmente interessanti dell'interpretazione di Migliori, ad esempio riguardo al concetto spesso ignorato di santità e alla necessità di trattare l'arte in primo luogo in chiave psicologica.

Dopo le quattro relazioni la parola è passata allo stesso Maurizio Migliori, che ha tenuto una appassionata e appassionante lezione in cui ha spiegato perché la propria posizione all'interno della letteratura su Platone può essere definita un «estremismo moderato». Si tratta di estremismo perché egli prende posizione contro alcuni assunti accettati implicitamente da tutti gli studiosi di Platone, e in particolare contro l'idea che il filosofo si contraddica all'interno dello stesso dialogo, o che la testimonianza di Aristotele sugli insegnamenti orali del maestro non sia veritiera. Queste tesi, che all'interno del dibattito attuale si configurano come radicali, sono però esposte in modo «moderato», cioè riportando metodicamente tutte le prove a supporto. Migliori ha specificato di aver tratto queste prove esclusivamente dai dialoghi, senza fare menzione se non in un capitolo agli *agrapha dogmata*: per questo la chiave di volta della sua interpretazione è l'analisi della scrittura platonica, vista come insieme di artifici per coinvolgere il lettore e spingerlo a mettere in discussione il testo stesso. La lezione fondamentale che dobbiamo trarre dalla filosofia platonica è secondo Migliori proprio questa: non considerare mai niente come «semplice».

L'evento ha ottenuto un grande successo, come testimoniano gli interventi e le domande di professori, dottorandi e studenti, che nonostante la già notevole durata dell'incontro hanno voluto chiedere all'autore delucidazioni e pareri. Migliori ha preso spunto da queste domande per approfondire altri aspetti della sua interpretazione del pensiero platonico, quali il rapporto tra i due livelli (intelligibile e sensibile) del mondo, la definizione di opinione, la continuità dei dialoghi scritti in momenti diversi, e la questione dell'utopia.

Chiara Militello

* * *

The Philosophical Relevance of the Minor Socratic Schools

Il convegno, curato da Ugo Zilioli e tenutosi a Soprabolzano (26-28 settembre 2013, anche se la conclusione dell'evento si è in realtà tenuta il pomeriggio del 27), è stato caratterizzato dalla presentazione di sette relazioni, unite da un tema comune: sottolineare il peso filosofico delle scuole socratiche minori e la loro influenza notevole, ma anche sottovalutata, su

altri pensatori/movimenti dell'antichità.

La sessione del 26 si è aperta con l'intervento di Christopher Rowe (Durham University), dal titolo *The First Generation Socratics and the Socratic Schools*. Dopo un profilo introduttivo, in cui il relatore ha sostenuto l'idea che è legittimo parlare di "scuola" se i suoi aderenti condividono un *corpus* dottrinario giustificato filosoficamente e – come già aveva dimostrato Hadot – un modo di vivere, egli si è concentrato sui Cirenaici, cercando di suffragare due tesi. Anzitutto, Rowe ha sostenuto che si può parlare di "scuola" cirenaica sin da Aristippo il Vecchio. Infatti, questo personaggio giustificava la ricerca del piacere nella sola adesione all'«oggi» e il conseguente rifiuto della possibilità di trarre godimento dalle speranze verso il futuro o dal ricordo del passato attraverso l'idea, poi difesa in maniera più sistematica dai discepoli, che l'unica fonte della nostra conoscenza risiede nella sensazione. In apparenza, l'ipotesi sembrerebbe contraddetta dalle testimonianze dossografiche, che ci presentano Aristippo il Vecchio come un edonista intelligente, ma non al punto da fondare filosoficamente il suo *bios*, e i suoi discepoli come gli autori di una teoria scientifica, del tutto disinteressata alla vita pratica. Rowe ha superato il problema rimarcando che ciò è il frutto della tendenza dei dossografi a semplificare le dottrine di cui parlano, per ridurle a una mera collazione di opinioni. In seconda istanza, il relatore ha argomentato la tesi che la filosofia dei Cirenaici fu «in conversazione» con le dottrine dei "raffinati" del *Teeteto* di Platone (155d5-156b7), intendendo dire che è impossibile negare che tra le due non sussistesse un legame genetico, che non si può tuttavia determinare con precisione. Delle due, l'una: o Platone riferì (attraverso grandi distorsioni) la concezione epistemologica di Aristippo il Vecchio, oppure questi riprese da Platone le premesse per la fondazione di una nuova gnoseologia, dopo averle depurate dal sostrato metafisico costituito dalla teoria dell'eterno flusso, da lui ritenuta del tutto inaccettabile.

A seguire si è avuta la relazione di Kurt Lampe (University of Bristol), *Rethinking Aeschines with the Final Foucault*. Come è espresso chiaramente dal titolo, il relatore si era proposto di presentare Eschine come un pensatore meritevole di essere riscoperto alla luce dei tre concetti individuati dalle ricerche foucaultiane degli anni '80: veridicità, soggettività, governabilità. A titolo di esempio esplicativo del metodo che Lampe ha seguito per raggiungere lo scopo, cito l'interpretazione che egli ha offerto del possibile contenuto del dialogo *Milziade*. Secondo il relatore, qui Eschine avrebbe condotto una critica delle pratiche di veridicità, soggettività e governabilità che portavano gli Spartani a dare grande importanza all'esercizio del "silenzio", al fine di sostituirle con quelle promosse da Socrate, che invece poneva come ideale guida lo scambio vivace e sincero di opinioni che caratterizzano la sua attività dialogica.

La mattina del 27 la relazione di apertura è stata *Lo Zopiro di Fedone (e le "confidenze" di Socrate)* di Livio Rossetti (Università degli Studi di Perugia). Egli si è focalizzato sulle testimonianze di Fedone e di Eschine per ricostruire la «soggettività» del Socrate storico, che a suo avviso emerge in maniera assai più ridotta nei dialoghi di Platone, i quali mostrano un Socrate "oggettivamente" in azione. Ne è risultato il ritratto di un filosofo che si diffonde in confidenze private verso i suoi discepoli, attraverso le quali rivela loro le sue fortissime inclinazioni sessuali, che riesce a nascondere grazie a un'invidiabile capacità di autocontrollo (cfr. lo *Zopiro* fedoniano), oppure confessa le sconvolgenti emozioni che provava nella sua relazione con Alcibiade (vedi la chiusa dell'*Alcibiade* eschineo). Alla luce di questi resoconti, Rossetti ha avanzato una proposta di ripensamento dei termini con cui si suole discutere la "questione socratica", vale a dire la questione se sia o no possibile ricomporre attraverso le fonti antiche un'immagine genuina del Socrate storico. Il relatore ha ipotizzato che essa risulta irrisolvibile se si va in cerca di un insieme organico di dottrine, che a suo avviso non poteva aver mai professato (la tendenza alla sistemazione teorica si impone, infatti, da Aristotele in avanti), mentre appare solubile se si tenta piuttosto di individuare un preciso

comportamento etico o stile di vita, poiché i testimoni presentano qui convergenze molteplici e inequivocabili.

Aldo Brancacci (Università di Roma Tor Vergata) ha quindi presentato l'intervento *Il profilo socratico dell'etica di Antistene*. Come recita l'eloquente titolo, il relatore ha indagato il peso che il magistero di Socrate ebbe sull'etica antistenica. Una lettura dei frammenti e delle testimonianze gli ha permesso di ravvisare che esso fu molto importante nell'elaborazione di cinque dogmi: 1) il primato assoluto dell'etica, che deve trovare «ciò che di bene e di male avviene nelle case», così come distinguere ciò che è “proprio” e in potere dell'uomo da ciò che gli è “estraneo”; 2) la necessità del “ricercare” (*exetazein*) attraverso il metodo logico-dialettico dell'«esame dei nomi» una definizione scientifica dei concetti morali, che rendono i convincimenti etici saldi, incrollabili e immuni dal relativismo gnoseologico; 3) la conseguente equazione di virtù e scienza, a cui si subordina la famosa dottrina ascetica del *ponos*; 4) il vivere conformemente a principi morali scientificamente irrefutabili; 5) il dovere di attuare la conoscenza/la virtù nella vita, al fine di testimoniare il «valere» della verità e di garantire il raggiungimento della felicità. Mettendo in evidenza questi punti, Brancacci ha raggiunto pure l'obiettivo collaterale di mostrare la curvatura propria dell'etica di Antistene rispetto ad altri esiti del Socratismo. In particolare, egli ha sottolineato la diversità rispetto a Platone, che nel suo periodo “socratico” (nel periodo, cioè, in cui non aderiva ancora alla filosofia dei grandi dialoghi dialettici) concepiva la domanda definitoria condotta tramite *exetazein* non come un momento finale, ma come il punto di avvio di ogni ricerca. L'indagine filosofica finiva, così, per rinnovarsi indefinitamente e per cadere spesso in conclusioni aporetiche.

Tiziano Dorandi (Centre Jean Pépin/UPR 76) e la sua relazione *Epicureanism and Socratism. The Socratics in the Herculaneum Papyri* hanno compiuto una piccola svolta nel convegno. Con loro, infatti, si è passati temporaneamente dall'interpretazione filosofica a un rendiconto filologico delle testimonianze dei papiri di Ercolano sulla ricezione storica delle dottrine dei Socratici minori nell'Epicureismo. La relazione ha presentato una preziosa esposizione dei contributi papiracei sui Megarici, sui Cirenaici e sui Cinici. Intorno ai primi, i papiri riportano una critica di Ermarco all'ambiguo apprezzamento di Alessino per i sofisti e gli attacchi che ricevettero da Epicuro e Metrodoro per aver travalicato, coi loro paradossi eristici, il significato delle parole del linguaggio ordinario, la cui corretta disambiguazione consente di formare un lessico filosofico preciso e chiaro, in grado di garantire una comprensione serena della realtà. Riguardo ai Cirenaici, i testi papiracei raccontano, invece, l'interesse di Epicuro verso l'opera *Su Socrate* di Aristippo, un impiego di un aneddoto sempre concernente Aristippo contro la teoria retorica dello stoico Diogene di Babilonia, una citazione da Teodoro l'Ateo nella *Retorica* filodemea, un probabile riferimento polemico alla morale di Egesia nello scritto *Sulle scelte e sulle fughe* di Filodemo. Infine, i papiri tramandano un secondo impiego anti-stoico di una dottrina socratica, ovvero la teoria dell'*omonoia* di Antistene, nonché alcune critiche di Metrodoro, Colote, Polistrato e Filodemo mosse contro l'economia cinica, la concezione dell'amicizia di Menedemo, l'ideale di adeguamento alla vita animale di matrice antistenica e la politica di Diogene. L'attacco filodemeo è stato evidenziato da Dorandi come particolarmente importante, perché costituisce oggi l'unica testimonianza estesa sulla *Politeia* diogeniana.

Un altro cambiamento di prospettiva è avvenuto, poi, con l'intervento *Plato's Representation of the "Socratics"* di Voula Tsouna (University of California). Il titolo riporta *Socratics* tra virgolette perché la relatrice si è proposta di ricostruire la rappresentazione platonica di tutti quegli interlocutori dei dialoghi che possono essere chiamati “Socratici” solo in un senso molto largo, ovvero coloro che mostrano una consuetudine con i metodi di Socrate e che presentano delle idee simili alle sue nelle discussioni. Socratici appaiono, ad esempio,

Glaucone e Adimanto, Lachete e Nicia, Liside e il giovane del *Protagora*, ma soprattutto Crizia e Alcibiade. In quanto l'uno difende con eleganza e chiarezza dialettica una concezione intellettualistica della virtù della temperanza molto simile a quella socratica, mentre l'altro dimostra di avere la stessa natura di Socrate, potentemente attratta dalla bellezza fisico-morale e influenzata nel profondo dai discorsi filosofici. La scoperta interessante di questa relazione è il fatto che Platone non rappresenta mai Socrate nell'atto di discutere tesi socratiche con i Socratici storici, ma sempre attraverso altri personaggi. La qual cosa è stata spiegata da Tsouna attraverso due ipotesi. Da un lato, mediante la supposizione che Platone non rappresentava i Socratici storici per evitare di discutere nelle sue opere le concezioni che essi stessi professavano e che non potevano non essere conosciute, almeno a grandi linee, dai suoi contemporanei. Ciò gli garantiva di presentare le dottrine socratiche nel modo in cui gli tornava più utile per portare avanti coerentemente il progetto filosofico-letterario di ogni dialogo. Dall'altro, Tsouna ha ipotizzato che Platone voleva mostrare Socrate come un uomo che cercava di mettere in dubbio ogni facile certezza e di portare chiunque desiderasse dialogare con lui a un miglioramento di sé. Così facendo, egli lo distanziava dall'immagine di maestro di dottrine dogmatiche, che i Socratici storici delineavano per considerare Socrate quale loro precursore.

Il convegno si è chiuso con la relazione *Pyrrho and the Socratic Schools* di Richard Bett (Johns Hopkins University), interessata a comprendere se esistettero alcune convergenze teoriche tra Pirrone, Socrate e i suoi discepoli. All'inizio, essa si è pronunciata in un verdetto negativo. I versi di Timone di Fliunte attestano, infatti, un disinteresse di Pirrone per il tipo di dispute gnoseologiche, etiche e psicologiche a cui si dedicavano Socrate e i Socratici. Successivamente, però, Bett ha fornito una risposta positiva, evidenziando delle forti vicinanze tra Pirrone e i Cinici, in quanto essi mostravano il medesimo disprezzo per le speculazioni teoretiche e per le convenzioni morali, oltre che il pensiero che la felicità risiedesse nell'indifferenza verso gli eventi e nel contenimento dei bisogni. Con molta minore convinzione, il relatore ha proposto, infine, qualche potenziale vicinanza di Pirrone verso Stilpone megarico (che, non a caso, mostrava l'adesione a un'etica cinicheggiante) e la metafisica dei Cirenaici, che approdava a conclusioni simili alla dottrina pirroniana dell'indeterminatezza ontologica del reale.

Enrico Piergiacomì

* * *

Giovanni Gentile nel settantesimo anniversario della morte

Il 15 aprile 2014, in occasione della ricorrenza del settantesimo anniversario della morte di Giovanni Gentile, si è tenuto a Castelvetro un convegno di studi, organizzato dal Centro Internazionale di Cultura Filosofica "Giovanni Gentile", e realizzato con il contributo scientifico della Società Filosofica Italiana (SFI), del Centro Internazionale per la Ricerca Filosofica (CRF), dell'Università di Palermo e dell'Università di Catania, cui hanno partecipato alcuni autorevoli studiosi del pensiero e dell'attività politica e culturale del padre dell'attualismo.

L'evento, patrocinato dalla Civica Amministrazione di Castelvetro (città natale del Filosofo) e dall'Assemblea Regionale Siciliana, rientra in un preciso programma di rivalutazione e studio del pensiero di Gentile, che tiene conto anche del suo legame con il territorio siciliano e, in particolare, trapanese: un legame che avrà sempre una notevole importanza nel suo modo di intendere la cultura siciliana in una più ampia e articolata proiezione nazionale.

La manifestazione – suddivisa in due sessioni – è stata aperta dal Sindaco di Castelvetrano, l'avv. Felice Errante Jr., con un intervento di saluto in cui è stata sottolineata – e confermata – la disponibilità della Civica Amministrazione da lui presieduta a promuovere iniziative e incontri non solo sulla figura di Gentile, ma sulla cultura filosofica e letteraria siciliana tutta, patrocinando altre iniziative di questo taglio scientifico. Nel secondo intervento istituzionale, il sen. Giuseppe Bongiorno, membro fondatore del Centro “Giovanni Gentile”, ha messo in evidenza la forza civile di Gentile e la centralità del suo ruolo di educatore e grande organizzatore culturale, caratteristiche, queste, peculiari anche per valutare storicamente la sua eredità nell'economia del dibattito politico italiano del secondo Novecento.

A introdurre i lavori è stato, invece, il Vicepresidente del Centro “Giovanni Gentile”, Francesco Saverio Calcara, che, oltre a presentare il programma scientifico del convegno, ha delineato una panoramica sulle attività del Centro, dall'anno della fondazione (1986) ad oggi, soffermandosi anche sulle personalità dei due precedenti presidenti, Nunzio Incardona (1928-2003) e Alessandro Musco (1950-2014).

L'intervento di Giuseppe Nicolaci, successore di Nunzio Incardona alla cattedra di Filosofia teoretica presso l'Università di Palermo, fin dal titolo, *Gentile oggi*, ha mostrato, attraverso un'attenta disamina delle principali strutture teoriche dell'Attualismo gentiliano, come la riflessione di Gentile abbia potuto avere la straordinaria incidenza (diretta e indiretta) nello sviluppo degli studi filosofici italiani che possiamo riscontrare, ad esempio, negli scritti di Augusto Del Noce, Emanuele Severino, Antimo Negri e Salvatore Natoli.

Salvatore Costanza, storico e saggista, con la sua relazione, *Sicilia “sequestrata” o Isola del sole? Politica e cultura in Gentile*, ha analizzato gli aspetti precipui della formazione giovanile di Gentile, dimostrando come questi abbiano influito sulla sua drammatica valutazione della cultura siciliana, declinata, nel periodo postunitario, nel materialismo e nel positivismo; questo – ha affermato Costanza, riprendendo le parole di Gentile – ha fatto sì che nella dissoluzione, dopo il 1860, della cultura regionale, non ci fosse più, isolata e contrapposta al generale spirito italiano, un'anima siciliana.

La sessione pomeridiana, moderata da Leonardo Samonà, ordinario di Filosofia teoretica a Palermo, si è aperta con l'intervento di Andrea Le Moli, ricercatore di Storia della filosofia presso l'Università di Palermo, sul tema *Gentile e la sfida della finitezza*. Nella relazione è stata esaminata la questione della «finitezza» nella filosofia di Gentile, connettendola alla possibilità di fornire, nell'epoca dell'antimetafisica, istanze e soluzioni filosofiche utili a portare avanti un'analisi (anche storica) della contemporaneità, senza rinunciare alla metafisica.

Con il suo contributo, *Il vero si cela nel dettaglio: episodi palermitani della vita intellettuale e politico-esistenziale di Giovanni Gentile dall'ascesa alla caduta (1907-1944)*, Nicola De Domenico (già professore di Filosofia morale a Palermo) ha esaminato le dinamiche su cui si sono dipanati i rapporti tra Gentile e i principali esponenti della cultura filosofica (Giuseppe Amato Poerio, Vito Fazio Allmayer, Ferdinando Albergiani, Arturo Massolo, ecc.) e politica in Sicilia, dal periodo in cui ottiene la docenza di Storia della filosofia all'Università Palermo fino alla sua morte.

Matteo Di Figlia, ricercatore di Storia contemporanea presso l'Università di Palermo, nel suo intervento, dal titolo *Dalla guerra alla guerra civile. L'omicidio Gentile nello snodo 1943-44*, ha affrontato la complessa vicenda del rapporto di Giovanni Gentile con il regime fascista, presentando un'articolata panoramica sulla situazione politica italiana a ridosso dell'omicidio Gentile. Di Figlia si è soffermato, inoltre, sullo svolgimento dei funerali del Filosofo, che, come testimoniava già Gioacchino Volpe, si segnalano più per le presenze che per le assenze degli studiosi e, in generale, dei docenti universitari che Gentile aveva in

buona parte cooptato nei suoi progetti culturali e favorito, in quei drammatici anni, con il suo sostegno personale e istituzionale.

Rosario Atria, italianista dell'Università di Palermo, collegandosi all'intervento storico di Salvatore Costanza, ha relazionato sul tema *Gentile e la cultura letteraria nella Sicilia pre e postunitaria*, prendendo in esame le riflessioni sulla cultura letteraria siciliana proposte da Gentile sulla rivista «La Critica», poi confluite nel volume *Il tramonto della cultura siciliana*, pubblicato a Bologna da Zanichelli nel 1919. Un'analisi condotta su autori e opere che incarnano lo spirito più autenticamente siciliano può mostrare come l'immagine dell'Isola «sequestrata» e chiusa agli influssi esterni si sia tradotta, con riferimento alla prima modernità letteraria, nella mancata ricezione del romanticismo, oltre che nell'affermazione di un sentire fortemente antispiritualistico e anticlericale. Tale «carattere speciale» e propriamente «materialistico» si è conservato pressoché immutato anche nella seconda metà del secolo XIX.

La sessione pomeridiana – che ha incluso anche una testimonianza di Giuseppe L. Bonanno, del Centro “Giovanni Gentile”, sulle tensioni politiche e culturali che hanno visto coinvolti i movimenti studenteschi palermitani tra gli anni Sessanta e Settanta, in riferimento all'analisi storica degli influssi del pensiero gentiliano in ambito universitario – è terminata con la riflessione conclusiva di Francesco Coniglione, ordinario di Storia della filosofia nell'Università di Catania e presidente nazionale della Società Filosofica Italiana. Coniglione ha problematizzato alcuni nodi tematici toccati dalle relazioni tenute nel corso del convegno, evidenziando la necessità di approfondire, per favorire una più compiuta lettura del pensiero di Gentile, anche il tema dei rapporti con il cattolicesimo e quello della relazione teoretica tra filosofia e scienza, su cui l'indagine storiografica non si è ancora pronunciata in maniera esaustiva.

Il convegno, che si collega idealmente a un precedente appuntamento – tenutosi, sempre a cura del Centro “Giovanni Gentile”, a Castelvetrano, il 31 ottobre 2013 –, che ha visto coinvolti alcuni studiosi in una discussione pubblica sull'antologia gentiliana *Pensare l'Italia* (Le Lettere, Firenze 2013), insieme al curatore dell'opera, Marcello Veneziani, prevede anche la pubblicazione degli *Atti* in un volume che andrà in stampa entro la fine del 2014.

Vincenzo Maria Corseri

* * *

*Iris Murdoch and Virtue Ethics:
Philosophy and the Novel*

Quaranta studiosi provenienti dalle parti più lontane del pianeta – California, Pennsylvania, Georgia, Texas, Wisconsin, Svezia, Irlanda, Finlandia, Regno Unito, Grecia, Spagna, Portogallo, Francia, Turchia, Russia, Cina – e i massimi esperti della romanziere e filosofa Iris Murdoch si sono incontrati e hanno partecipato con interessanti relazioni, dal 20 al 22 Febbraio 2014, presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi Roma Tre alla prima Conferenza Internazionale in Italia sull'opera di questa studiosa, organizzata dall'Università Roma Tre con la Iris Murdoch Society, il Gender Interuniversity Observatory, e patrocinata dalla Irish Embassy, dalla British Academy of Rome, dalla American Academy e dalla Kingston University.

Tanti sono i fili che sono stati sapientemente intrecciati durante il convegno fino a formare due preziose tele, l'una intessuta di nodi teoretici, l'altra dei sentieri e dei personaggi che Iris Murdoch dipinge nei suoi romanzi. Se la domanda sottesa riguardava la possibile

relazione fra le due tele nel pensiero murdochiano, si è risposto cogliendo una significativa corrispondenza tra gli scritti filosofici e quelli letterari, perché essi fanno parte di uno stesso percorso, ma insieme sono indipendenti, data l'esistenza di un'asimmetria tra ciò che si può immaginare e rappresentare con l'arte del linguaggio e quello che si può argomentare con la logica, asimmetria che Murdoch ha trasformato in una vera risorsa del pensiero filosofico.

I lavori si sono aperti il pomeriggio del 21 Febbraio, con una introduzione di Francesca Brezzi, a cui è seguita una magistrale *plenary lecture* inaugurale: *Il compito infinito e l'impulso al completamento*, tenuta da Luisa Muraro. La filosofa italiana ha osservato come, nel pensiero murdochiano, il romanzo deve ritrarre il mondo reale ma questo non sempre è comprensibile, la realtà non è una realtà data, ma attraverso l'immaginazione che è in lotta con la fantasia, il soggetto può entrare in rapporto con essa. Per Murdoch l'opera d'arte è lotta per la libertà: il romanziere, infatti, dà vita ai suoi personaggi rispettando la loro libertà. Cosa accade – si chiede Muraro – alla protagonista di *Una Cosa Speciale*, Yvonne, quando dopo aver trascorso la serata con Sam torna a casa turbata, e resta in piedi al buio nell'oscurità, per 15 minuti? Molti commentatori hanno tentato di completare il racconto dando un significato a questi 15 minuti di silenzio. L'impulso al completamento è una caratteristica umana, tuttavia non è necessario; Iris Murdoch chiede all'arte di non avere troppa paura dell'incompletezza: l'arte è chiamata a dare forma alla realtà, salvaguardando ciò che ha di contingente e Murdoch attribuisce la libertà alla sua protagonista. Si sono poi succedute due importanti *plenary lectures*: Maria Antonaccio (Presidential Professor della Bucknell University), riconosciuta come la più importante studiosa della Murdoch a livello internazionale, ha illustrato la *Iris Murdoch's Protean Philosophy* e Anne Rowe (Direttore dell'Iris Murdoch Archive Project), volgendo lo sguardo alle numerose lettere inedite della Filosofa, con la relazione *How should one live?*, ha sottolineato che esse fanno comprendere come i suoi romanzi siano il frutto della sua personale esperienza, e come quell'esperienza sia stata filtrata e trasformata dall'immaginazione e ricostruita come arte.

La mattina del 21 febbraio, con la *plenary lecture* intitolata *Iris Murdoch and the Ambiguity of freedom*, Sabina Lovibond (Emeritus Fellow della Oxford University), dopo aver analizzato la critica della Murdoch nei confronti dell'esistenzialismo e dello strutturalismo, ha osservato che entrambi in realtà forniscono un importante supporto per uno degli aspetti più sorprendenti che ritroviamo nel suo pensiero: l'idea dei «degrees of freedom». Se il nemico è il 'grasso implacabile ego', il soggetto, in modo graduale, deve mettere da parte il proprio io: la conquista della libertà coincide con il progresso morale.

Margarita Mauri Alvarez (Direttore del Centro Studi Iris Murdoch dell'Università di Barcellona) con *Loving Gaze and accurate knowledge*, interrogandosi sulla questione se la virtù sia la causa della trasformazione della visione della realtà, o viceversa sia la realtà che permette al soggetto l'esercizio della virtù, scioglie il dilemma sottolineando che la virtù presente fin dall'inizio nello sguardo amorevole è ciò che consente al soggetto di acquisire una visione realistica della realtà. Inoltre se da un lato, affrontando l'intreccio di elementi filosofici e letterari nell'opera murdochiana, Cheryl Bove (Metropolitan State University of Denver) ha focalizzato la sua attenzione sul realismo presente nel romanzo *The Black Prince*, e Carla De Petris (Università Roma Tre) ha fornito degli originali spunti di riflessione sulla questione irlandese, dall'altro, Gary Browning (Oxford Brookes University) ha colto profondi punti di collegamento tra il pensiero murdochiano e quello di Heidegger e Platone, mentre Alison Scott-Bauman (University of Derby) ha operato un confronto tra la lettura dell'esistenzialismo sartriano da parte di Paul Ricoeur e della pensatrice.

Il concetto di virtù che Iris Murdoch recupera nella Oxford di metà Novecento dando un'importante contributo all'etica contemporanea, come hanno sottolineato Ester Monteleone (Università Roma Tre) e Giacomo Samek Lodovici (Università Cattolica di Milano),

rappresenta il filo rosso che ha attraversato le cinque sessioni parallele intitolate: *Virtue Ethics and the Novels; Murdoch's Reading of Timaeus; Freedom, Mysticism and the Ethical Reading; Murdoch's Conception of Moral Philosophy; Murdoch's Eudaimonism*.

Infine, di fronte alla preziosa tessitura completata, la mattina del 22 Febbraio, dagli itinerari teoretici intrecciati in quattro sessioni parallele - *Under the Net, Jackson Dilemma and the Representation of the Non-Human; The Virtues; Thick Concepts and Thomas Aquinas; Murdoch, Foot and Heidegger* - Francesca Brezzi e Ester Monteleone hanno concluso il convegno sottolineando che esso ha aperto una finestra che sprona sempre più ad approfondire le tematiche presenti nell'opera di una pensatrice che, come osserva la Muraro, in polemica con l'empirismo della filosofia analitica, cerca la strada partendo dalla certezza che la bontà sia veramente importante

Ester Monteleone

RECENSIONI

D. Campanale, *Nietzsche. La metafisica nichilistica come sapere dell'essere in quanto valore*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 322.

Posto che l'esperienza dell'essere non si dà come esperienza neutrale a nessun livello, perché l'essere non è neutrale a nessun livello, in quanto l'esperienza originaria dell'uomo, quella dalla quale ha preso l'abbrivo e della quale è dispiegamento la storia della cultura e della civiltà umana, è l'esperienza dell'essere come valore, è, cioè, l'esperienza dell'essere aperto nel suo spazio di valore e di senso, che è propriamente il contesto «meta-fisico» nel quale il valore viene esperito e pensato come l'*analogo* dell'essere, l'*analogo* costitutivo dello spazio metafisico, Campanale, in un recente lavoro, che non è tanto una indagine storiografica riguardante la ricostruzione filosofica del pensiero di Nietzsche, e della metafisica nichilistica, quanto, piuttosto, una ricerca sul fondamento del discorso metafisico, rintraccia sorprendenti e inattese consonanze tra la sua proposta teoretica della metafisica come sapere dell'essere in quanto valore e la filosofia di Nietzsche. Attraverso una puntuale «lettura» dei numerosi scritti di Nietzsche, e del *Nietzsche* di Heidegger, il quale ritiene che «mediante l'interpretazione kantiana dell'essere, l'entità dell'ente è pensata esplicitamente, per la prima volta, nel senso di 'condizione della possibilità' e in tal modo è sgomberata la via affinché si sviluppi nella metafisica di Nietzsche il pensare per valori», Campanale «scopre» che l'assioma «essere in quanto valore», dovrebbe poter ben costituire la 'forma' del pensiero di Nietzsche nel suo insieme, cercata da Heidegger, e dovrebbe poter consentire la comprensione della dignità teoretica del pensiero dell'eterno ritorno, in quanto 'pensiero fondamentale della filosofia di Nietzsche'» (p. 15).

Ricordato che la sua interpretazione della metafisica come onto-assiologia, come sapere dell'essere in quanto valore, già *in nuce* in una comunicazione al XII convegno di Gallarate del 1956, e abbozzata in una relazione discussa nel 1965 a Padova presso l'Antoniano, fu

precisata qualche mese dopo nella prolusione barese al corso di Filosofia, e definitivamente elaborata nel 1968, nelle pagine di *Fondamento e problemi della metafisica*, I, *Essere e verità*, il cui impianto dottrinale non sempre recepito adeguatamente nei suoi risvolti storici e nei suoi possibili riverberi speculativi da alcuni settori della *intelligencija* filosofica italiana, saldamente arroccata in inutili e fuorvianti nostalgie accademiche e in maldestri tentativi di difesa del primato di quella sorta di «aristotelismo», che tradisce l'autentica *ratio* di quella che, a torto, chiamiamo «metafisica» di Aristotele, in quanto altro è l'ontologia, altro la metafisica, Campanale, sottolinea, ancora una volta, sulla scorta di alcune riflessioni di Nietzsche, secondo cui il valore non è «ciò per cui l'uomo valuta, ma, al contrario, il valore è ciò che l'uomo pone valutando, ciò che l'uomo pone come valore, che decide che è valore» (p. 240), la tesi secondo cui «la questione della relazione del valore con l'essere, non è una questione assiologica, è la questione stessa dell'essere nella sua essenzialità» (p. 15).

Dimostrato che il motivo più valido per indagare l'essere è quello della sua dignità, e che la storia della metafisica è la storia della metafisica come onto-assiologia, giacché la messa in questione del valore deve pareggiare la messa in questione del quale esso è co-originario, in quanto se l'essere conferisce stabilità al divenire, il valore conferisce stabilità alle forme di esso, Campanale, giudicata fuorviante l'affermazione heideggeriana secondo cui «Nietzsche fonda in una le due determinazioni dell'essere... l'ente come divenire e l'ente come stabilità», e incomprensibili i motivi per i quali «Heidegger si limita, almeno in prima battuta, ad accennare al valore, col quale nome Nietzsche avrebbe chiamato la determinazione costitutiva dell'essere, ossia la volontà di potenza» (pp. 13-14), ritiene che il «centro di gravità» della filosofia di Nietzsche «non è il valore in quanto tale, ma l'uomo che, in ciò che è essenziale, è l'essere valutante» (p. 239). Nel riconoscere nell'essenzializzazione dell'essere nella volontà di potenza, l'estrema possibilità teoretica di restituire all'essere

la sua originaria costituzione naturalistica, essendo la co-appartenenza dell'essere e del divenire «tale che, se si trascura il divenire, si toglie una delle matrici principali dell' 'essere come generalizzazione' di tutto ciò in cui il 'divenire' accade» (p. 281), Campanale osserva che «se l'essere diviene, il divenire è pure essere, essendo dell'essere, intrascendibile sempre e comunque, talché, se il divenire trascendesse l'essere, trascenderebbe e negherebbe se stesso, riducendosi a un accadere che è un accadere nel nulla, con la caduta di ciò di cui esso è l'accadere» (p. 279).

Di contro a chi ancora pensa al valore «che scorre e scorre al di sopra dell'essere, e in alternativa ad esso» (p. 244), e a chi insegue, erroneamente, l'astratto ontologismo dell'essere assiologicamente neutro, o l'astratto assiologismo del valore ontologicamente sradicato, Campanale sottolinea, nella sua lettura di Nietzsche, che la relazione tra l'essere e il valore, da un lato, costituisce il fondamento originario di ogni genere e forma di relazione, che è possibile solo come differenza nella identità, dall'altro, conferisce un senso metafisico all'essere e alla questione dell'essere, perché il valore è ciò in cui l'essere ha il suo statuto metafisico. Nel sapere dell'essere come valore colto nel vissuto esistenziale, al di qua delle categorizzazioni astratte della morale del «tu devi» e del dover essere in sé per la cosa in sé, si scandisce la tensione originaria di cui è strutturato l'essere stesso dell'uomo, essendo il valore lo spazio che «provoca la rottura della dura crosta ontica, in cui lo ha rinchiuso l'identità di esso con se stesso, e ne libera l'essenza, mostrando sé come potenza che vuole se stessa, col suo proprio potenziamento, in quanto 'vita', in quanto 'nuova determinazione del concetto 'vita', come volontà di potenza» (p.249).

Piero Beraldi

* * *

S. Guarente, *L'anima del sogno o il sogno dell'anima. Freud vs Jung*, GuardaStelle Edizioni, Marsciano 2013, pp. 64.

Sta nella dichiarata qualifica di “saggio di teatro delle idee”, il peculiare carattere dell'azione, o piuttosto della “lettura” scenica, che

contrappone Freud e Jung, in cui l'impianto “saggistico” si coniuga con la “drammatizzazione”, in una sceneggiatura dalle finalità didattico-divulgative. Prima come semplice copione, poi come testo compiuto (finora rappresentato a Todi, Marsciano e Perugia), *L'anima del sogno o il sogno dell'anima* nasce infatti in ambito scolastico, per una iniziativa del Liceo tuderte “Jacopone da Todi”, di cui l'autore, Sergio Guarente, al suo esordio letterario, è Dirigente Scolastico e già Docente di filosofia e storia.

L'opera è stata rappresentata il 18 maggio 2013 a Todi (Aula magna del Liceo “Jacopone da Todi”, in occasione della “Notte Bianca” del Liceo), con repliche a Marsciano (29 agosto 2013) e a Perugia (10 novembre 2013, a Palazzo della Penna, nell'ambito di *UmbriaLibri*). Interpreti: Alessandro Panini Finotti (Freud), Giacomo Troianiello / Edoardo Rossi (Jung), Filippo Bossi (Narratore).

Essenziali sono gli elementi scenografici, riprodotti in parte nella copertina di Leonardo Zaffera, in stile primo novecentesco: un appendiabiti con due cappelli e due poltrone, simmetricamente disposti. In più però sulle scena ci sono un'altra poltrona e tre leggi, perché ai due protagonisti che si fronteggiano in un serrato e persino drammatico confronto, densamente dottrinario, si aggiunge il personaggio del Narratore, cui è affidato il compito di raccordare e commentare i monologhi “in parallelo” e i concitati scambi dialogici dei due psicoanalisti, sul modello e con i toni elevati del coro nelle tragedie greche. Ad immettere poi nel clima dello scontro di personalità, le indicazioni per l'allestimento prevedono un'introduzione musicale di qualche minuto, «preferibilmente musica dodecafonica tratta dalle opere di Arnold Schönberg in grado di esprimere la 'dissonanza', lo 'strappo dell'anima' che contraddistinguereà le relazioni tra Freud e Jung (oppure, altrettanto efficace potrebbe essere un brano musicale tratto dalle sinfonie di Gustav Mahler)». Maestoso, all'inizio, il Narratore, citando Plutarco, preannuncia il conflitto dall'inevitabile esito cui si assisterà: «[...] E proprio le imprevedibili *alchimie* del destino possono talvolta intrecciare e aggrovigliare i fili di *due* vite parallele, fino a renderle inestricabilmente connesse; ma quando appunto i fili che legano queste vite

non riescono più a dipanarsi e a sciogliersi con leggerezza e pazienza, perché il *groviglio* delle azioni e dei sentimenti è ormai paragonabile ad una *selva* oscura e senza uscita, solo un *colpo di forbici* netto e doloroso può restituire tali vite al loro autonomo cammino [...]. Quell'inestricabile «groviglio delle azioni e dei sentimenti», cioè l'intreccio tra il dissidio professionale e le sofferte implicazioni umane e affettive, è anche il centro focale dell'intera *pièce*, ben evidenziato dopo che i protagonisti si presentano, raccontando le proprie biografie. Ne emergono così le antitetiche personalità del fondatore della psicoanalisi, improntata ad un materialismo di matrice illuministico-positivista e di colui che era stato designato dallo stesso maestro a diventarne il discepolo prediletto, indirizzata invece a cogliere l'eterno nel transeunte, la presenza del divino nel flusso inarrestabile della vita e nel mistero della natura. Sintetizzando quindi la parabola dei loro rapporti dal 1907 al 1913, dice ancora il Narratore con una incursione nelle rispettive "anime" e sulla scorta del motto *Amicus Plato sed magis amica veritas*: «La ricerca della verità ha prima intrecciato e poi diviso i destini di Sigmund Freud e Carl Gustav Jung. Il fondatore della psicoanalisi e il suo allievo più originale e brillante hanno conosciuto l'unione dell'anima e la reciproca dipendenza, il senso inebriante del sodalizio spirituale e la comunanza del genio. Ma l'amore indefettibile di verità e la volontà di essere se stessi sino in fondo hanno prima lacerato e poi *strappato* il connubio delle loro anime». La linea di demarcazione tra le due teorie è indicata allora proprio dalla contrapposizione tra *l'anima del sogno* o il *sogno dell'anima*, che riassume nel titolo il senso della freudiana "psicologia del profondo" e della junghiana "psicologia analitica". Se infatti Freud ha interpretato l'attività onirica come mascherata espressione individuale della *libido*, ovvero delle pulsioni a carattere sessuale, Jung invece vi ha ricercato «la proiezione finalistica del nostro spirito» verso una dimensione trascendente e una totalità originaria, rivelate attraverso gli *archetipi* intersoggettivi. Ma il doloroso distacco del discepolo dal maestro è intimamente vissuto come «liberazione dal complesso del padre», autoritario e dogmaticamente convinto della infallibilità della propria teoria che, si sottolinea da parte di

Jung (con un'eco popperiana), «non può certo conciliarsi con le caratteristiche autentiche dell'attività scientifica», fondata sulla *critica*, sul *dubbio*, e sulla *scepsi*. Si consuma così un sodalizio iniziato sotto i migliori auspici e attestato dalle reciproche lettere di stima e affetto, paterno da parte di Freud che scrive a Jung, più giovane di vent'anni: «Da come l'ho conosciuta non potrei sperare che un altro sia più adatto di lei a continuare e a portare a termine la mia opera» (7 aprile 1907), mentre Jung, a sua volta, ricambia con sentimento filiale: «Mi permetta di godere della sua amicizia non da pari a pari, ma come se fossimo padre e figlio» (20 febbraio 1908). Siglano invece la fine del rapporto altre due lettere (pure riportate nel testo) dai toni perentori in cui Freud scrive: «Propongo di interrompere completamente i nostri rapporti. Io non ci perdo nulla perché ormai da tempo il mio unico legame emozionale con lei non è che un filo sottile, l'effetto prolungato di passate disillusioni» (3 gennaio 1913), e Jung risponde: «Accolgo il suo desiderio di rinunciare ai nostri rapporti personali, visto che non impongo mai la mia amicizia a nessuno. Del resto lei saprà meglio di chiunque altro ciò che questo momento significa per lei: 'Il resto è silenzio'» (6 gennaio 1913). Entrambe le lettere recano la data di gennaio 1913, esattamente cento anni fa e proprio alla vigilia del primo conflitto mondiale, quando a Vienna (cioè sullo sfondo della vicenda rappresentata), ricordava di recente Paolo Mieli («Il Corriere della sera» del 14/10/2013), «davano eccezionale prova di sé», Arthur Schitzler, Egon Schiele, Gustav Klimt, Adolf Laos, Karl Kraus, Otto Wagner, Hugo von Hofmannsthal, Ludwig Wittgenstein, Georg Trakl, Arnold Schönberg, Oskar Kokoschka, tra i quali si stabilisce una rete di relazioni che ingloba tante altre personalità della cultura europea. Anche se l'autore sembra inclinare verso la posizione di Jung, soprattutto quando imputa al maestro che la sua teoria «è rimasta *invischiata* nell'ambiente *claustrafobico* delle mura domestiche, della "miseria" morale e della "sporcizia sotto il tappeto" dei salotti borghesi, ignorando la *vastità* senza confini dell'anima e del mondo», da ultimo tuttavia sarà decretato un risultato di sostanziale parità alla storica controversia. Farà dire infatti al Narratore (che ne è il portavoce), nel con-

clusivo intervento, questa volta preceduto dalla citazione oraziana *Pulvis et umbra sumus*: «[...] E i segni lasciati da Freud e Jung non si scalfiranno facilmente, ma anzi riveleranno che l'Essere da essi è stato *gratificato* [...]. E quando le ombre si manifesteranno dopo la nostra morte, o forse il suo sogno senza fine, due grandi ombre si staglieranno, né tristi, né liete, ma confuse di luminosa e profondissima sapienza [...]». Oltre a quelle evocate - è stato annunciato - presto verranno portate in scena anche le "grandi ombre" di Spinoza e di Hannah Arendt nella relazione con Martin Heidegger, a formare con la precedente opera una trilogia (di cui sono stati già anticipati i titoli: *Vertigo spinoziana. La vita con gli occhi di Baruch Spinoza e Mysterium amoris. Gli occhi di Hannah Arendt e la luce di Martin Heidegger*), unita dal comune sguardo prospettico di una filosofia umanizzata.

Gianluca Prosperi

* * *

V. Costa, *Heidegger*, Editrice La Scuola, Brescia 2013, pp. 181.

Sintetizzare il pensiero di Heidegger in un numero di pagine relativamente ristretto è compito non facile e va dato atto all'autore di aver svolto questo compito in modo ineccepibile. Vincenzo Costa aveva due possibilità per realizzare l'obiettivo: soffermarsi sulle opere più significative atte a delineare l'itinerario del pensiero heideggeriano oppure attraversare tutta la produzione del filosofo tedesco. L'aver adottato la seconda soluzione, certamente la più problematica, rende merito all'impegno profuso da Costa per presentare un libro agile, chiaro e accessibile alla lettura e nel contempo completo e puntuale nella documentazione argomentativa. Il numero di opere di Heidegger di cui viene dato conto è molto alto, ben 21, dalla pubblicazione nel 1914 di *La dottrina del giudizio nello psicologismo* (la sua tesi di laurea redatta sotto la direzione di Heinrich Rickert) fino a *In cammino verso il linguaggio* del 1959. Questa disposizione ci permette di cogliere efficacemente le premesse della problematica di *Essere e tempo* del 1927 e poi il senso degli sviluppi della cosiddetta *Kehre* nel corso degli anni '30. Nel decennio antecedente ad *Essere e*

tempo viene indagato e si mostra il laboratorio di idee che propizieranno quell'opera. I temi principali sono: la contestazione della logica da un lato e della psicologia dall'altro, le critiche al neokantismo, il resoconto dei caratteri del fenomeno religioso, la delineaazione del concetto del tempo. In questa prima serie di libri Heidegger prende le misure delle filosofie della sua epoca, dal neokantismo alla fenomenologia, che rimane il suo principale punto di riferimento, pur ripreso in forma critica. Già ne *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1916) si trova un concetto di grande rilievo che orienterà la sua ricerca futura, ovvero l'idea che il significato può emergere solo all'interno di una totalità e che questa totalità si configura come apertura storico-epocale all'interno della quale i significati valgono e i soggetti possono comprenderli, notazione che implica una distanza critica dai neokantiani quali Windelband, Rickert e Natorp. Un concetto importante che attraversa le sue prime opere è quello di vita, precisato nel senso che lo spirito vivente si riconosce come spirito storico, per cui la vita si organizza in vista di una significatività che, muovendo da una concreta esperienza del mondo, porta al darsi dell'essere stesso. A partire da questi presupposti, Costa mette a fuoco il progressivo allontanarsi di Heidegger dal maestro Husserl, come si evidenzia nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* (1929), laddove osserva che «Heidegger, diversamente da Husserl, approfondisce la struttura del movimento di trascendenza caratteristico dell'intenzionalità, radicandolo più profondamente nel movimento dell'apparire, che viene inteso non come l'apparire di oggetti percettivi in seguito dotati di strutture di senso, per esempio di funzione pratica, bensì come l'apparire di significati, di oggetti di cui comprendiamo il senso all'interno di una totalità che Heidegger chiama "mondo", e questo perché il luogo in cui si manifestano gli enti non è un'astratta coscienza, ma l'Esserci» (p. 52). A questo punto sono già elaborate le coordinate teoriche preparatorie che troveranno una compiuta sistemazione in *Essere e tempo*. Vengono messi in evidenza una costellazione concettuale che organizza la architettura di pensiero caratterizzante questa opera strategica nel percorso di Heidegger. I passaggi fondamentali sono: la critica della

storia della metafisica, l'Esserci, il significato degli oggetti assunti come funzioni, la verità come apertura, l'angoscia per la morte, la coscienza e la nozione di soggetto, la responsabilità e la colpa. Un punto fondamentale riguarda la nozione del *Dasein* (Esserci), che Costa espone in questi termini come preludio alla nozione di differenza ontologica: «La nozione di esserci, che viene a contrapporsi a quella di coscienza e di soggetto, intende indicare che l'esserci è il luogo in cui l'essere stesso si manifesta, poiché la costituzione fondamentale dell'Esserci è rappresentata dall'essere nel mondo (*in-der-Welt-sein*). In questo modo, Heidegger vuole sottolineare che l'uomo è un "prodotto", un effetto dell'apertura dell'essere, e non un soggetto già strutturato» (p. 57). La finitudine dell'uomo si definisce per antitesi alla infinitezza della provenienza, nella prospettiva del proprio aver-da essere configurantesi a partire dal proprio aver-già e dal proprio esser-già incluso nella temporalità della apertura. L'apertura implica una peculiare nozione di storicità, che Costa opportunamente sottolinea a proposito della responsabilità e della colpa per cui un'azione può essere sorta a partire da una certa comprensione emotivamente situata in cui eravamo gettati in un certo momento della vita ma, annota Costa, «non possiamo dire di non essere stati noi a compierla, anche se potremmo dire che ora non siamo più quell'Esserci» (p. 73). Connesso a ciò è la stretta correlazione tra Esserci e mondo in base alla notazione che «se il mondo è l'orizzonte di senso in cui l'Esserci si muove, allora l'Esserci è già sempre nel mondo» (p. 60). Opportunamente Costa segnala in diversi punti le puntualizzazioni di Heidegger connesse alla epocalità dell'esserci e, quindi, al rapporto Esserci/mondo. Sulla familiarità di appartenenza allo stesso mondo si fonda il *Mit-sein*, l'esserci con gli altri, ed è questa condivisione che permette il comprendersi reciproco degli uomini nella vita quotidiana. Lo stesso principio sottostà agli esempi "a contrario" che Heidegger dissemina nelle sue opere: che cosa ci tiene lontano e ci rende problematica la comprensione di un oggetto di antichità esposto in un museo se non il fatto che esso appartiene ad un altro mondo che l'ha prodotto in un certo orizzonte di senso che non ci appartiene. Identica osservazione vale per il

problema della difficoltà della traduzione di un testo scritto in un'altra lingua ed appartenente ad un mondo differente rispetto a quello del traduttore, problema evidenziato nel ben noto gioco linguistico, fin troppo abusato, della traduzione associata al tradimento. Le prime opere successive a *Essere e tempo* hanno come obiettivo, come attestano i loro stessi titoli, la problematica della metafisica e rappresentano la definitiva resa dei conti di Heidegger con essa: *Che cos'è metafisica* (1929); *Concetti fondamentali della metafisica* (1929-1930); *Introduzione alla metafisica* (1935). Si profila l'avvio della *Kehre*. Heidegger riprende la domanda classica della metafisica: *Perché vi è l'essere e non il nulla?*, alla quale risponde ricorrendo ad una analisi etimologica del verbo essere, mettendo in evidenza lo scadimento dalla radice verbale di *essere*, che implica vita e dinamismo inerente al flusso del produrre, alla forma nominale, *l'essere*, referente di qualcosa statico nella veste di sostantivo. Analogamente alla riconduzione della voce "è", terza persona del presente, all'infinito "essere" l'accadere dell'evento va ricondotto all'apertura epocale che lo fenomenizza. Su queste argomentazioni si fonda il ripudio inappellabile della metafisica come oblio dell'essere. Gli scritti pubblicati dopo la fine della seconda guerra mondiale sono aperti dalla *Lettera dell'umanismo*, che, in risposta a *L'esistenzialismo è un umanismo* di Sartre, da un lato ribadisce il senso dell'e-sistere dell'uomo accade a partire dalla verità dell'essere in una determinata epoca storica, dall'altro mette a fuoco la definizione del linguaggio come richiamo privilegiato della «casa dell'essere» piuttosto che semplice strumento di comunicazione tra gli uomini. Prende consistenza quella lunga stagione teorica che assume il linguaggio poetico a paradigma della ontologia heideggeriana che va da *Perché i poeti* (1946) fino a *In cammino verso il linguaggio* (1959) con lunghe dissertazioni a commento della poesia di Hölderlin, di Rilke e di Trakl a partire dalla domanda provocatoria innescata dal verso di Hölderlin «[...] e perché i poeti nel tempo della povertà?», da interpretare come notte del mondo, mancanza di Dio, estraneazione del divino dall'umano. Commenta Costa che «i poeti hanno quindi la funzione di preparare il possibile ritorno degli dei, perché questi possono

giungere a manifestarsi solo nello splendore del sacro [...] Data questa funzione della poesia, di custodia o rinvenimento, della traccia del Sacro, Heidegger indica la necessità di un dialogo tra poetare e pensare» (p. 109). Coronamento del percorso è la conclusione cui si perviene con *In cammino verso il linguaggio* per cui «la cura del linguaggio viene a coincidere con la cura dell'essere» (p. 130). Interessante è una notazione di Heidegger in *Identità e differenza* (1957). In questo libro Heidegger, dopo aver dichiarato la tecnica che caratterizza il nostro tempo come il compimento della metafisica, ci raccomanda di fare «un passo indietro» nel soggiorno sulla terra, notazione che Costa sintetizza con queste parole: «Pertanto, per abitare la terra l'uomo deve imparare a custodire la sua essenza, proteggere il suo ambiente, che è, innanzitutto, un ambiente linguistico, dove l'essere si fenomenizza» (p. 121). Ne viene la petizione per una forma di ambientalismo del tutto particolare, l'ambientalismo linguistico, da associare a quello paesaggistico di tutela del patrimonio naturale che trova maggior eco e sostegno nel mondo contemporaneo.

Chiude il libro la rassegna della ricezione del pensiero heideggeriano, distinta in tre paragrafi: a) le correnti critiche che prendono spunto da Heidegger; b) le critiche ad Heidegger; c) Problemi di esegesi dei testi heideggeriani. Questa parte finale è sicuramente utile e ben organizzata, anche se gli autori presi in considerazione sono in un numero molto alto, al punto che le loro posizioni sono riferite in termini assai sintetici, così da rendere talora poco realizzabile una comparazione critica tra i differenti punti di vista.

Infine una osservazione a margine, ma non del tutto secondaria, sulla cura e l'appropriatezza dell'apparato con cui Vincenzo Costa ha messo in atto la pubblicazione del suo lavoro. Riguarda l'esergo del libro contrassegnato dai bellissimi versi della poetessa Mariangela Gualtieri a proposito della vita, tratti dalla raccolta *Bestia di gioia*, che evocano, sia pure indirettamente, con forte intensità lirica la disposizione culturale e filosofica entro cui Heidegger ha modellato il suo pensiero.

Franco Sarcinelli

* * *

L. Lotito, *La possibilità intransitiva. Per un'etica e un'ontologia della sospensione*, Aracne, Roma 2013, pp. 396.

Impervia, tortuosa è la via che conduce il pensare al suo apice, al suo più alto vertice, a ciò che, in verità, nemmeno è pensabile dal pensare stesso, perché da esso ne è sempre inevitabilmente presupposto, al puro e semplicissimo *possibile*, a ciò che solamente *può* essere, senza, tuttavia, ancora essere. E Leonardo Lotito questa via la percorre, «si mette a caccia» (*Soph.* 218c) di ciò che massimamente sfugge all'umana ragione, di ciò che più di ogni altra cosa è, come dice Aristotele, *engys ti tou me ontos*, «vicino al non essere» (*Metaph.* E, 1026b 21), ne segue le «tracce» (*Soph.* 226), attraversando tutte le forme, i volti, le maschere dietro cui il *possibile*, 'straniero' inquietante e, nello stesso tempo, però anche affascinante, si nasconde. E quella che sin dalle prime pagine di questo poderoso volume sembra essere una vera e propria 'caccia' al *possibile*, man mano diventa un acceso agone, una 'titanomachia' tra il 'cogitare', il pensare, da una parte, e il *possibile*, dall'altra parte, che rilutta ad essere 'cogitato', ad essere cioè ingabbiato nelle maglie del logo, ad essere incatenato ai lacci del principio di non-contraddizione, inconcusso ed irrevocabile fondamento di ogni pensare e di ogni dire. E, infatti, proprio questo si rivela essere il cuore pulsante della ricerca di Lotito: pensare il possibile. Eppure, il pensare sempre distingue, differenzia appunto non-contraddittoriamente, esclude che allo stesso possa essere predicato qualcosa ed il suo opposto, è sempre cioè pensare qualcosa di preciso, determinato, *tode ti*. Il possibile, invece, sfugge alla logica del 'cogitare', alla logica della non-contraddizione, sfugge, in definitiva, alle leggi stesse del pensare – il possibile, infatti, nient'altro è che ciò che può essere e *anche* non-essere, il 'luogo' in cui abita la possibilità che una stessa cosa sia e *anche* non-sia. Il possibile è la contraddizione vivente, è quella 'sospensione' – così efficacemente lo chiama Lotito – in cui dimora la possibilità che lo stesso sia e *anche*, nello stesso tempo, non-sia. E se questo è il possibile, se è cioè il dischiudersi della contraddizione, allora mai potrà essere dal pensiero pensato, mai potrà essere dal 'co-

gitare' 'cogitato', mai potrà, insomma, essere dominato dalla non-contraddizione, dall'*elenchos*. Da qui il titanico tentativo di J. Lequier di costruire una logica del possibile, in sé illogico, di dedurre *sola ratione* l'inafferrabile libertà, luogo in cui il possibile viene alla luce, risulta essere – nei rilievi di Lotito, che ne è sottile interprete – 'paradossale'. Se, allora, pensare il possibile è in sé, inevitabilmente, impossibile, se dunque di esso nessun pensare può darsi – perché il pensare segue leggi che il possibile eccede –, quantomeno potrà esistere, di esso cioè potrà predicarsi l'esistenza.

Il primo sentiero percorso da Lotito lo porta ad una sfida indecidibile – pensare il possibile. Ma il possibile abita un tempo che non è quello del pensare, vive di leggi che il pensare non possiede. Un nuovo sentiero si dirama da questo, intersecandolo: sebbene il possibile non sia dal pensiero pensabile, se cioè di esso mai nessuna 'cogitatio' potrà darsi, quantomeno esiste, è reale, semplicemente c'è. E qui sembra che Lotito si imbatta in un paradosso ancora più abissale, precipitoso del precedente e che, però, straordinariamente dirada, attraversando i luoghi aurei di due dei suoi più luminosi maestri di pensiero, Pareyson e Schelling. Se titanico risulta essere il confronto tra il pensare e il possibile, tra ciò che logicizza non-contraddittoriamente e ciò che dalla non-contraddizione aborre, allora di certo ancora più titanica sarà la sfida tra il possibile, che è «*das seyn und nicht seyn Könnende*» (SW XII, 153), da una parte, e l'irremovibile, irrevocabile, intransitabile reale, dall'altra parte. Ora, già in Aristotele (*Metaph.* 1046a) la *dynamis*, il poter-essere – appunto, la «potenza di essere» – è sempre poter-essere di ciò di cui l'*energeia*, l'atto è, propriamente, realtà, pieno e definitivo compimento: il poter-essere, in definitiva, è sempre ciò che ha ancora da transitare in atto e che, proprio per questo, ancora non è *actu*; il poter-essere, cioè, è sempre l'*antecedens* dell'essere, del reale, effettivamente e in atto esistente. Così, però, e Lotito insiste chiarissimamente su questo 'rischio', la *dynamis*, il poter-essere, il possibile, in sostanza, è ridotto ad 'anticipazione' dell'*energeia*, dell'esistente, dell'atto d'essere, e nient'affatto è concepito in se stesso, quale veramente e propriamente in sé è, quale, appunto, *prote dynamis* (*Metaph.*, 1046a 16). Il possibile, immaginato come ciò

di cui l'*energeia*, l'atto, l'esistente reale è compimento, finale compiutezza rischia d'essere intrappolato, arginato nella 'logica dell'essere', rischia di essere ridotto, ridimensionato a mera 'prefigurazione' dell'esistente *actu* ed essere così anche 'necessitato' a passare all'atto. Ma un simile poter-essere, una simile *dynamis*, che in verità è l'essere che ancora ha da essere, non è ciò di cui Lotito «va a caccia», sulle cui «tracce» si è messo e che cerca. Il possibile, il purissimo e semplicissimo possibile, la *prote dynamis*, che sfugge sia alla logica non-contraddittoria del pensare sia alla logica della necessità del reale, dell'atto, nient'affatto è *prius* dell'atto, necessario e provvisorio 'precedente' dell'essere, della realtà, ma è in sé *actu*, in sé anche *esiste*, semplicemente c'è. Il puro possibile, che né il 'cogitare' né la realtà possono 'imbrigliare', non è *antecedens* dell'atto, dell'esistenza, ma è piuttosto esso stesso *actu*, esistente: il puro possibile, infatti, quella *prote dynamis*, «magico» incantamento che pervade l'essere tutto, è così infinitamente ed onnipotentemente possibile da anche essere di sé impossibile, da cioè da sé *ek-sistere*, da essere, da essere *actu*; il purissimo, illimitato, incondizionato 'poter-essere' è talmente *potente* da essere anche *esistente*, da essere anche 'essere'. La «potenza d'essere» non è, dunque, fittizia anticipazione dell'essere, maschera, *phantasma* della realtà, ma è essa stessa realtà, purissima e cieca esistenza; è, cioè, l'abisso stesso dell'essere che esso stesso è e che nell'essere stesso da sempre si custodisce.

Davvero impervia, vertiginosa è, allora, quella via che conduce al possibile, all'abissale, intransitabile e, proprio per questo, in sé sempre transitiva «potenza d'essere», a quell'*Abgrund*, a quel 'fondamento', da nient'altro fondabile se non da sé, che è la pura, infinita *possibilità*. Il linguaggio e i concetti dell'ontologia non sono in grado di dirla, di rintracciarne le sfumature, di *logon didonai*, di «renderne ragione» (*Resp.* 510c, 7). Il tradizionale 'discorso sull'essere' non sa afferrare il possibile, che, in verità, è al di là ed al di sopra dell'essere. E se il percorso che ad esso porta, e che Lotito sapientemente e progressivamente attraversa, è accidentato, bruscamente interrotto dalle sfide che il possibile di volta in volta impone, cui, anzi, il possibile costringe, allora ancora più problematico, e tuttavia nello stesso tempo

estremamente seducente, risulta lo sforzo di progettare un'etica del possibile, un sapere morale, cioè, che sia fondato sull'infinita, abissale libertà del possibile che nell'uomo, solo *alter Deus* (SW XIII, 304), da sempre abita. E su questo sforzo, con cui questo luminoso volume si apre, anche si chiude.

Vito Limone

* * *

P. Sloterdijk, *Stress e libertà*, Raffaello Cortina Editore, Milano 20102, pp. 92.

Chi oggi intenda accostarsi all'opera di Peter Sloterdijk si troverà di fronte all'imbarazzo della scelta stante l'abbondanza di opere disponibili in italiano. Sono ormai lontani i tempi in cui il filosofo di Karlsruhe veniva tradotto e restava in catalogo per diversi anni di seguito unicamente con la *Critica della ragione cinica* mentre in altri paesi già apparivano varie edizioni dei suoi libri. Oggi Sloterdijk, autore assai prolifico, viene presentato ai lettori italiani al ritmo di due libri l'anno. Alla produzione odierna di monografie, perlopiù ormai prontamente tradotte, si affiancano i *repêchages* di sue vecchie opere e in generale quella ricerca da parte delle case editrici delle briciole divulgative che affligge i pensatori di improvvisa notorietà (si pensi in Italia, fino a pochi anni fa, alla Arendt o alla Zambrano) e li costringe a volte, sotto la veste di titoli impegnativi che però celano discorsi d'occasione e interviste, conferenze e interventi radiofonici, ad esporsi a non rimarchevoli figure.

Però, nei limiti in cui ciò sia possibile, Sloterdijk finora è incorso di rado in questo processo di inflazione. Nei brevi scritti che fiancheggiano le sue predilette e imponenti costruzioni teoretico-storiche vi è comunque sempre un colpo d'ala, una lettura del mondo sorprendente e sfrontata, un ribaltamento nei confronti della tradizione filosofica, che fa sì che il libretto giustifichi se stesso. Ovviamente l'impresa riesce più facilmente se il lettore è in grado di contestualizzare lo scritto breve nella architettura generale (ferrea, per questi tempi antisistematici) del pensiero di Sloterdijk e se è in grado di cogliere i riferimenti che, con aria *blasé*, egli sparge nei fogli delle sue opere.

Nel caso dello scritto che è qui oggetto di

recensione, *Stress e libertà*, originariamente una conferenza nell'ambito delle "Lezioni berlinesi sulla libertà" della Fondazione Naumann pubblicato presso l'editore Suhrkamp nel 2011 e poi in Italia da Cortina nel 2012, i rimandi al suo sistema filosofico sono limitati. Ciononostante chi abbia seguito un po' il suo percorso non durerà fatica a vedere questo testo come un vero e proprio *spin off* dei suoi ponderosi ultimi tomi. Paolo Peticari, che da qualche anno è presente in molti edizioni italiane di Sloterdijk con glosse e prefazioni (e in questo caso traduce anche il testo, mentre solitamente, per opere più ponderose, la penna è quella del bravo Stefano Franchini) firma anche una lunga, in rapporto all'economia generale del libretto, postfazione simpatica. Proprio la movenza mimetica però finisce con lo sfavorire il lettore che si trova il testo sfuggente della conferenza affiancato da uno scritto scarsamente esplicativo-contestualizzante e che sembra proporsi in alcuni momenti quasi come apocrifo sloterdijkiano.

In un passaggio meno mimetico però Peticari inserisce il testo della conferenza nel ben più ampio ambito della "sferologia", (il sistema basato sulla forma sfera con cui Sloterdijk descrive non solo la globalizzazione ma più in generale prova a fornire le chiavi storico-descrittive della realtà) e citando all'interno di essa le sperimentazioni "verticalistiche" del ponderoso volume dal titolo *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. In verità un terreno un po' troppo ampio dove è difficile immaginare che anche il lettore filosoficamente colto se non esperto di Sloterdijk possa orientarsi.

Volendo invece provare a stringere il testo in precise coordinate, penso si possa mettere da parte la sferologia e concentrarsi su *Devi cambiare la tua vita* (l'edizione tedesca è del 2009) vedendolo come il campo entro cui in questi ultimi anni Sloterdijk si sta esibendo. L'ambiziosa proposta dell'antropotecnica come lettura generale della cultura umana, nelle intenzioni dell'autore, è in grado di comprendere in sé categorie che siamo abituati a leggere come separate: l'esercizio come ripetizione protocollata che identifica e costruisce l'umano, la designazione delle polarità del singolo campo antropotecnico come scopi della azione umana e molte altre questioni. Così scrive Sloterdijk

dijk riflettendo posteriormente su quel libro: «ho tentato di restituire al concetto di esercizio l'estrema importanza che gli si sarebbe dovuta attribuire da tanto tempo per via della sua rilevanza nell'*ethos* delle civiltà avanzate, ma che finora gli è stata ruscata a causa delle sistematiche lacune presenti nel vocabolario filosofico moderno» (*Stato di morte apparente*, Cortina 2011, p. 33). Un lavoro, questo, in cui Sloterdijk disegna uno scenario entro cui possono trovare posto, trascese in un disegno ben più ampio, questioni presenti nel dibattito negli ultimi decenni: penso ad Hadot e al suo stile di vita filosofico, al governo di sé di Foucault o alle teorie sull'*habitus* di Bourdieu.

Se ipotizziamo l'antropotecnica come ambito generale di riferimento possiamo immaginare il testo successivo di Sloterdijk, *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio* (ed. or. 2010, nel 2011 in Italia) come supplemento o ancora meglio come un insieme meno ampio contenuto nell'insieme costituito da *Devi cambiare la tua vita. Stato di morte apparente*, in questo universo dell'esercizio che costituisce ogni realtà umana, si occupa di un tema ben più specifico: della costruzione del filosofo in quanto "animale antropotecnico", o per meglio dire, di alcuni tratti specifici del filosofo rispetto all'uomo praticante-esercitante. In quest'ottica Sloterdijk si concentra sulla teoresi come esercizio, in ogni caso, di ritiro dal mondo (attività che apparenterebbe tanto scienziati che filosofi): «Al posto di un Io che prende posizione dovrà subentrare un Io contemplante» e ancora, «pensando viene creato un autismo artificiale che isola il pensatore» (*Ivi*, pp. 50 e 63), un Io insomma che gioca con il mondo solo a patto di non mettersi in conto. Il pensatore ritirato si immola ad un solo esercizio: quello di chiarificazione e contestualizzazione delle parole e lo fa solitamente in quel ritiro comunitario che sarebbe l'accademia e che fu precedentemente la scuola e il monastero.

Questa lunga introduzione che abbiamo premesso alla più specifica analisi del libro *Stress e libertà* trova un senso già nelle prime pagine permettendoci di attribuire un senso diverso a quel rovesciamento della filosofia come frutto dello stupore che, non contestualizzata, potrebbe apparire come una *boutade* (del resto non estranea al carattere di questo

pensatore). Sloterdijk annota infatti come «il sapere organizzato e la filosofia divenuta istituzione abbiano assunto la forma di una campagna militare contro la meraviglia» (*Stress e libertà*, p. 8). La tesi apparirà diversamente a chi tenga presente la secessione di se stesso in quanto Io che il filosofo porta avanti tradizionalmente e come ad essa mal si attagli una partecipata emozione come quella della meraviglia. Da questo spunto Sloterdijk procede in due direzioni che però permangono connesse: da una parte l'improbabilità proclamata della sussistenza, in un'epoca apparentemente così individualistica, dei macrocorpi politici; dall'altra una specifica forma di ritiro dell'Io dal mondo di cui parleremo a breve. Torna dunque un tema assai presente in Sloterdijk, quello del rapporto tra individuo e realtà politica e tra questa e l'attività intellettuale che già con grande originalità veniva dipinto nella figura di Diogene di Sinope in *Critica della ragion cinica*.

Sloterdijk dopo aver annotato lo stress da mera autoconservazione che il mondo subisce e la necessità di credere come senza dubbio esistente il macrocorpo "società" per poter proseguire, riprende la sua lettura di ispirazione "biologistica" descrivendo ogni unità stabile tra individui come identificata da "campi di stress", cioè come la coscienza di essere accomunati dagli stessi agenti stressanti: «una nazione è un plebiscito quotidiano che viene emanato non attraverso la costituzione, quanto piuttosto in base alla priorità delle preoccupazioni» (*ivi*, p. 14). Ovviamente in quest'ottica il controllo dell'agenda delle preoccupazioni somiglierà da presso al potere. Questa società nata dallo stress e vivente in esso rende assai difficile una libertà che non sia solo la possibilità di autoderminare l'azione della propria unità "stressogena". A fronte di questa lettura, se si vuole piuttosto opprimente, della realtà sociale, Sloterdijk inserisce la figura di Rousseau e di una sua esperienza emblematica di ritiro non filosofico dal mondo, di "meditazione non oggettiva" narrata nelle *Fantasticherie*. Difficile definire con precisione questa tipologia di ritiro dato che essa sarebbe il contrario della precisione ma i termini usati nella loro "giusta" vaghezza sono piuttosto chiarificatori: *rêverie*, deriva interiore, fantasticherie, successione fluida, "spen-

sieratezza”, puro sentimento dell’esistenza. Questo “stato”, che a mio parere costituirebbe una sorta di limite esterno alla fagocitazione antropotecnica del reale messa in campo da Sloterdijk, si porrebbe come unico esempio di libertà fuori dai vincoli stress-comunitari. Libertà come inutilità.

Superfluo dire come questa libertà, unica in grado, sembrerebbe, di sfuggire al mostro a mille teste della società, fosse solo perché elimina ogni forma di tematizzazione dello stress, venga vista come elemento di contagio da isolare. Quelli che Sloterdijk chiama i vigili sostenitori del realismo «si dichiarano favorevoli a non attribuire alcun significato ai momenti di estraniamento dei singoli e a bandire lo spettro della libertà della buona società» e ritengono evidente che «una liberazione di massa della soggettività in tal senso può condurre a una catastrofe del sociale» (ivi, pp. 43-44). Nella “cinica” descrizione di questo scontro il lettore filosofo troverà affascinante l’accenno, seppure un po’ troppo breve, ad una storia della filosofia tedesca ottocentesca come astuta risocializzazione del soggetto attraverso delle filosofie che ne usino la secessione dell’Io asportandone però la gratuita spensieratezza. La pausa, appena cominciata, è già finita.

Daide Miccione

* * *

P. Beraldi, *Amartya Sen. L'enigma della giustizia tra costruzione del futuro e libertà tradita*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2013, pp. 166.

In un momento storico in cui l’individuo si ritrova con aspettative gravide di incertezze, non avendo più l’opportunità di realizzare e accrescere le proprie libertà, e in cui la politica, nella sua autonomia di giudizio e di indirizzo, non è in grado di prospettare un futuro non solo di rinunce ma anche di vantaggi, la ricerca di Beraldi si propone di dimostrare che l’opera di Sen, lungi dall’avallare la dittatura statocratica, che mostra particolare attenzione per le istituzioni svincolate dalla monocraticità del potere pubblico, costituisce un severo richiamo all’esigenza di quel controllo istituzionale assicurato dalla presenza, nell’organismo rappresentativo, di una maggioranza e di un’opposizione eletta su basi competitive.

Criticato Bentham, il quale riconduce il comportamento umano a una predisposizione di base egoistica che spinge l’individuo a perseguire sempre il piacere e a respingere sempre il dolore, essendo moralmente rilevanti le conseguenze delle azioni in termini di piacere, felicità o utilità collettiva, Sen rielabora le prospettive teoretiche di Williams e di Harsanyi. Se il primo, considerato l’utilitarismo un sistema di moralità personale, piuttosto che un sistema di decisione sociale o politica, ritiene che la felicità non possa essere intesa come scopo e conseguenza delle azioni, giacché «lo scopo dell’utilitarismo di massimizzare la felicità non implica che ciò che si fa sia solo la ricerca della felicità» (p. 27), il secondo definisce l’utilitarismo delle regole come «l’unica dottrina in grado di legittimare le componenti deontologiche della moralità» (p. 25). In linea con Rawls, che impernia la sua teoria della giustizia su due principi, da un lato, quello che richiede l’eguaglianza nell’assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali, dall’altro, quello che sostiene che le ineguaglianze economiche e sociali sono giuste soltanto se producono benefici compensativi per i membri meno avvantaggiati della società, Sen afferma che «l’eguaglianza della libertà di perseguire i nostri fini non può essere generata dall’eguaglianza nella distribuzione dei beni primari» (p. 58).

Distinto il funzionamento, conseguimento che rappresenta parti dello stato di una persona, dalla capacità, che è l’abilità di conseguire, e precisato che mentre i funzionamenti sono, in un certo senso, collegati alle condizioni di vita, dal momento che essi ne scandiscono i diversi aspetti, le capacità costituiscono le reali opportunità della vita effettivamente scelta dall’individuo, Sen, giudicato illusorio il confronto tra i mezzi di libertà, che si incentrano sulla detenzione dei beni primari, e il possesso di risorse come base di una giusta eguaglianza, intesa come eguaglianza di risorse, dimostra che, «posta una differenza tra il valore della libertà personale e l’eguaglianza della libertà, [...] la libertà personale deve essere garantita a tutti e da tutti condivisa» (p. 73). Ricapitolati gli equilibri, da un lato, tra lo sviluppo economico e le diseguaglianze sociali, e tra i fenomeni di deprivazione e le libertà positive, dall’altro, tra i diritti civili e i bisogni

fondamentali, l'intento implicito della lettura di Beraldi è di evidenziare che il grado effettivo di disuguaglianza delle opportunità non può essere «dedotto dall'ordine di grandezza della disuguaglianza dei redditi, in quanto quel che possiamo o non possiamo fare, quel che possiamo o non possiamo acquisire, non è limitato dal nostro reddito, ma dalla varietà di caratteristiche fisiche e sociali che influenzano le nostre vite e ci rendono quello che siamo» (p. 91). Giudicata erronea la riduzione della disuguaglianza al solo aspetto normativo, e distinto il reddito come unità di misura delle disuguaglianze dal reddito come veicolo di una riduzione delle disuguaglianze stesse, l'alternativa non è tra un individualismo resistente a ogni interventismo politico negli affari economici e uno statalismo marcatamente lesivo per la produzione e la ricchezza, ma tra chi auspica progetti totalitari di trasformazione massimalisticamente perseguiti a qualsiasi costo e chi punta a sostituire la spesa pubblica, non correlata alla creazione della ricchezza, con politiche di investimento che, senza determinare distorsioni autoritarie, rendano più forte il mercato e meno debole la moneta.

Le conclusioni a cui giunge il lavoro di Beraldi, per il quale i suggerimenti di Sen, «contrario allo Stato etico, ma non indifferente all'esigenza di conferire un carattere di eticità alle scelte collettive» (p.158), costituiscono un pressante invito a liberare la rappresentanza democratica da ogni incrostazione ideologica, ammoniscono a non rincorrere l'astrazione teorica di una società che, finanziando colpevolmente le proprie illusioni, rinuncia a misurarsi con i programmi dello Stato sociale e con quelli della democrazia economica, giacché, spostata la giustizia dal paradigma puramente distributivo di risorse date al paradigma retributivo del riconoscimento dei meriti, la condizione necessaria per incidere sulle strutture corporative, che frenano la capacità di competere sui mercati interni e internazionali, va individuata non già nel potere collusivo degli intellettuali organici alla burocrazia, ma nella sicurezza sociale raggiunta attraverso una corretta cooperazione tra lo Stato e l'individuo, che dovrà essere messo in grado di partecipare responsabilmente a un progetto di cui possa percepire i benefici. Beraldi ricorda che non porsi il problema del riequilibrio di un'e-

conomia di mercato, che avanza ignorando le regole, equivale a consegnare i gangli della società a un potere incontrollato, che fatica a rinunciare alle sue prerogative di esclusività, e a tradire, nel deserto di idee che caratterizza l'inizio del terzo millennio, le garanzie costituzionali dello Stato di diritto, le ragioni di una democrazia deliberativa, che, spesso appiattita in un capitalismo senza regole, si traduce in un intreccio perverso tra affarismo e politica, in cui, venuti meno i controlli intermedi e i normali strumenti di vigilanza, l'amministrazione pubblica stravolge i diritti di ciascuno, e, irresponsabilmente, privilegia il capitalismo finanziario rispetto a quello industriale.

Linda De Feo

* * *

C. Di Martino-C. Esposito-G. Formica-G. Maddalena-L. Žak, *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea. Cinque lezioni*, a cura di M. Ferrari e G.P. Terravecchia, Itaca, Castel Bolognese 2014, pp. 160.

Il volume nasce da un'occasione concreta. Chi insegna filosofia lo sa: insegnare filosofia è fare filosofia. Non si può trasmettere un contenuto filosofico se non interpellando se stessi e l'altro, se non chiedendo a se stessi e all'altro di raccogliere l'appello del domandare. Non si può insegnare filosofia come se si trattasse di un inerte contenuto, indifferente al soggetto.

La domanda su che cosa significhi insegnare filosofia ha spinto alcuni docenti di Scuola Secondaria a ritrovarsi per ricercare insieme. È nata così la "Bottega di Filosofia", una serie di incontri fra insegnanti di scuola secondaria e universitari, da cui è scaturito questo volume. In esso sono raccolte cinque delle relazioni tenute nel corso del 2012-2013.

Il primo contributo, *La questione aperta del nihilismo da Nietzsche a Heidegger (e oltre)*, di Costantino Esposito, docente di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro", indaga sull'essenza della domanda, a partire da Heidegger. La domanda filosofica è, come aveva capito Platone, un atto "erotico", un'attrattiva che è già in qualche modo risposta a un dato. «La risposta anticipa sempre la domanda: il dato, la risposta intesa come dato [...] è qualcosa che già c'è e che

anticipa “eroticamente” la domanda del “perché?”» (p. 14). La seconda questione è che il domandare implica un io. È segno della nostra finitezza, e nel domandare emerge che la realtà nella sua essenza è uno spazio di incontro. Esposito conduce la sua riflessione alle radici del pensiero di Nietzsche e di Heidegger, cercando di risalire oltre le loro risposte, fino alla loro domanda. Così egli cerca di interpretare il nihilismo da un lato e il “nuovo realismo” dall’altro, a partire dalla loro comprensione dell’essere.

Il secondo contributo, *L’istanza della fenomenologia*, di Carmine Di Martino, docente presso l’Università degli Studi di Milano, ripercorre i concetti che stanno alla base della ricerca di Edmund Husserl (la critica allo psicologismo, il ritorno ai vissuti, l’intenzionalità, la riduzione fenomenologica) per mostrare, grazie ad un fitto rimando ai testi husserliani, come la fenomenologia costituisca un metodo fecondo di indagine dell’esperienza e della realtà, che non conduce al soggettivismo, ma che, grazie alla scoperta della sfera dell’apparire, della manifestatività, costituisce uno strumento efficace di indagine al tempo stesso sulla realtà e sul gesto filosofico della ricerca.

Nella terza tappa, *Introduzione al pragmatismo americano*, Giovanni Maddalena, docente di Filosofia Teoretica presso l’Università del Molise, dà un quadro del pensiero di Peirce e del pragmatismo classico, analizzando criticamente il concetto di esperienza e ponendo in luce gli aspetti di attualità di questa corrente.

Gianni Formica, Docente di Storia della Filosofia contemporanea e di Logica presso la Pontificia Università Urbaniana, indaga su *Sulla crisi dell’epistème nella scienza*, riferendosi alla matematica ed alle scienze fisiche del Novecento, così come vengono ripensate nei loro fondamenti da Schlick, Carnap, Popper.

Infine, Lubomir Žak, docente di Introduzione alla teologia e Storia della teologia nella Pontificia Università Lateranense, nel suo saggio *“Ho contemplato il mondo come un insieme”*. *Introduzione al pensiero complesso di Pavel A. Florenskij* dà una sintesi efficace del pensiero del grande Florenskij, pensatore di origini armeno-russe morto in un campo di internamento staliniano nel 1937, uomo di straordinaria poliedricità, i cui interessi hanno spaziato dalla filosofia alle scienze del-

la natura, dall’estetica alla matematica. Egli costituisce perciò un punto di partenza interessante per un ripensamento del rapporto fra conoscenza scientifica e conoscenza filosofica del mondo. L’autore chiarisce a partire dai testi florenskijani i concetti cardine del suo pensiero: lo spazio-tempo, il “cuore”, il rapporto macrocosmo-microcosmo, il ritmo ontologico-relazionale del reale. Ne emerge una visione in cui la conoscenza non può essere intesa se non all’interno di un più ampio sistema di relazioni che l’uomo intesse col tutto, nel suo essere parte di un unico e vivente organismo di dimensioni empiriche e metafisiche insieme.

Il volume, scritto mantenendo il tono vivace dei colloqui pur nella rigorosa argomentazione, mette a fuoco alcune delle correnti più feconde della filosofia del ’900, con frequenti rimandi alle questioni e agli autori più recenti, e può quindi costituire una valida introduzione al pensiero del XX secolo, o un utile sussidio nell’insegnamento della filosofia dell’ultimo anno di scuola.

Maria Teresa Tosetto

NEL SITO

Comunicazione Filosofica, n. 32, aprile 2014

Interamente scaricabile dal sito SFI: http://www.sfi.it/210/rivista_telematica.html

Mario De Pasquale, <i>Editoriale</i>	
A seguito dell' <i>Appello per la filosofia</i> : contributi al dibattito	Francesco Coniglione, <i>Una nuova alleanza tra filosofia e scienza per un rinnovamento della cultura e dell'educazione</i> Mario De Pasquale, <i>La filosofia per la dignità della vita umana</i> Bianca Maria Ventura, <i>Pensieri, ricordi e qualche prospettiva</i> Marco Maurizi e Ermanno Castanò, <i>Un appello in difesa della filosofia</i> Luca Illetterati, <i>Essere giusti con la filosofia</i> Alberto Gaiani, <i>Difese della filosofia</i> Walter Bernardi, <i>Liceo quadriennale, Riforma della scuola e insegnamento della filosofia. Qualche riflessione da un diretto "navigante"</i>
SFI Sezione di Ancona: <i>Filosofia nella città</i>	Giulio Moraca, <i>Democrazia e partecipazione: i modelli di democrazia</i> Giulio Moraca, <i>Escatologia e Storia</i>
Percorsi e attività per la scuola secondaria	Nicolò Valenzano, <i>L'uso del telefonino in classe: un pretesto filosofico</i> Roberto Sala, <i>Progetto: "I classici della filosofia. Una lettura a più voci"</i>
Saggi	Marta Baldini, <i>La comunità di ricerca di Lipman e il "metodo a-metodico"</i> Giovanna Lo Cicero, <i>L'Ethica sive Scito te ipsum</i> di Pietro Abelardo Rosario Mirone, <i>Leibniz e la fisica moderna</i>
Recensione	Mario De Pasquale, <i>Confilosofare in città. Un gioco serio tra arte e silenzio</i> (Anna Bianchi)

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.

S.F.I.
Società Filosofica Italiana
Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR
"Villa Mirafiori" - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax:++39.06.8604360; e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.
Francesca Gambetti (Segretario-Tesoriere)
Paola Cataldi, Francesca Gambetti
Recapito Presidente: Francesco Coniglione
Dipartimento di Scienze della Formazione, Università di Catania
Via Biblioteca, 4 - 95124 Catania (CT)
Tel.: 339.6392983
e-mail: f.coniglione@unict.it

Recapito Segretario:
c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma
Tel.: 06.8604360 e-mail: gambettif@gmail.com

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. Francesca Gambetti)

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.