

# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 221 – maggio/agosto 2017



Carocci editore

*Direttore / Editor* – Emidio Spinelli

*Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano

*Comitato Scientifico / Editorial Board* – Domingo Fernández Agis, Guido Alliney, Andrea Bellantone, Thomas Benatouil, Enrico Berti, Rossella Bonito Oliva, Laura Boella, Mirella Capozzi, Beatrice Centi, Sébastien Charles, Pascal Engel, Maurice Finocchiaro, Elio Franzini, Maria Carla Galavotti, Silvia Gastaldi, Paul Hoyningen-Huene, Matthias Kaufmann, John C. Laursen, Peter Machamer, Giancarlo Magnano San Lio, Margarita Mauri, Thomas Nickles, Pietro Perconti, Elena Pulcini, Giuseppina Strummiello, Marian Wesoly, Jan Woleński, Gereon Wolters.

*Redazione / Managing Editorial Assistants* – Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio, Salvatore Vasta, Francesco Verde.

Per l'invio dei contributi (il testo, corredato di un *abstract* in inglese – non più di 500 caratteri, spazi inclusi – e di 5 *keywords*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un file a parte va spedita una *cover sheet*, con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, e-mail; vanno seguite le norme redazionali disponibili on-line al seguente link: [http://www.carocci.it/carocci\\_Indicazioni\\_redazionali\\_ottobre2013.pdf](http://www.carocci.it/carocci_Indicazioni_redazionali_ottobre2013.pdf)):

– *Direzione / Editor* – Emidio Spinelli, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, e-mail: emidio.spinelli@uniroma1.it

– *Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi di Messina, Polo Didattico “Annunziata”, Contrada Annunziata, 98168 Messina, e-mail: ggiordano@unime.it

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La Direzione editoriale 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.

*Editore*: Carocci editore spa  
Corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma  
[www.carocci.it](http://www.carocci.it)

*Abbonamento 2017*: Italia € 40,00; Estero € 40,00 (più spese di spedizione).  
Fascicolo singolo: € 17,50.

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore [www.carocci.it](http://www.carocci.it), con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005;

– tramite assegno bancario (anche inter-nazionale) non trasferibile;

– con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN X, ABI 03400, CAB 03201 IBAN IT920103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Rivista di proprietà della Società Filosofica Italiana  
*Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana*  
Emidio Spinelli (*Presidente*), Clementina Cantillo e Carlo Tatasciore (*Vicepresidenti*), Rosa Loredana Cardullo, Francesco Coniglione, Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Carla Guetti, Stefano Maso, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Maurizio Villani – *Segretario-Tesoriere*: Francesca Gambetti.

Autorizzazione del tribunale di Milano, n. 395, 8 settembre 1984  
*Direttore Responsabile* / Francesca Brezzi  
Quadrimestrale

ISSN: 1129-5643  
ISBN: 978-88-430-8795-2

*Realizzazione editoriale*: Studio Editoriale Cafagna, Barletta  
Finito di stampare nel giugno 2017 presso Grafiche VD, Città di Castello

# Indice

## Studi e interventi

- Verso una nuova *Metafisica* di Aristotele  
di *Mario Vegetti* 7
- Donne epicuree: cortigiane, filosofe o entrambe?  
di *Tiziana Di Fabio* 19
- The Limits of Scepticism and Tolerance  
by *Giuseppe Veltri* 37
- Coscienza della libertà e dimensione pubblica  
tra Kant e Hegel  
di *Cinzia Ferrini* 57

## Didattica della filosofia

- Il contributo della filosofia ai percorsi  
di Alternanza Scuola-Lavoro: alcune esperienze  
di *Clementina Cantillo* 81
- Pratiche partecipative nella didattica della filosofia  
di *Maurizio Villani* 89

## Spazio recensioni

- M. Ruggeri (a cura di), *Posidonio. Frammenti etnografici*  
rec. di *Emmanuele Vimercati* 103

INDICE

D. Orsi, <i>Michael Oakeshott's Political Philosophy of International Relations. Civil Association and International Relations</i> rec. di Paola Mastrantonio	106
R. Bodei, <i>Limite</i> rec. di Riccardo Roni	109

# Studi e interventi



# Verso una nuova *Metafisica* di Aristotele

di Mario Vegetti\*

## *Abstract*

The commented translation of Aristotle's *Metaphysics* edited by Enrico Berti presents significant innovations with respect to the traditional image of this work, both from a philosophical point of view (interpreting it not as a theology but as a development of the research on the first causes of being begun with the *Physics*), and from a textual perspective (where the priority is given to the *alpha* manuscripts family). Berti closely follows the Greek text, without proposing paraphrastic versions and by also respecting the technical form of many Aristotelian neologisms.

*Keywords:* Aristotle, metaphysics, theology, physics, *Alpha* manuscripts.

Nella cultura filosofica di un Paese, la comparsa di una nuova traduzione della *Metafisica* di Aristotele costituisce sempre un evento di rilievo (a meno che si tratti di un'iniziativa di mero commercio editoriale). Questo è tanto più vero nel nostro caso, perché si tratta di una traduzione "critica" (vedremo in quali sensi) condotta da Enrico Berti, che vi ha riversato tutta la competenza propria di uno dei maggiori studiosi internazionali di Aristotele (Berti, 2017). La traduzione è corredata da un'introduzione e da note che fanno seguito ai singoli libri. La collana laterziana in cui compare il lavoro di Berti non prevede un vasto commento: l'*Introduzione* occupa le pp. 5-33 (a fronte, per esempio, delle 170 pagine che precedono la traduzione di Viano, 1974), e le note sono davvero ridotte all'essenziale (da confrontare con le 704 pagine del terzo volume di commento che

\* Università degli Studi di Pavia; mario.vegetti@icloud.com.

accompagna la versione maggiore della traduzione di Reale, 1993). Questa brevità toglie poco all'efficacia esegetica del lavoro di Berti. *L'Introduzione* delinea con chiarezza i capisaldi della sua lettura del testo aristotelico; Berti si può permettere di essere assertivo, poiché le sue tesi sono fondate sul lavoro analitico condotto durante quasi mezzo secolo in una vasta serie di ricerche storico-filosofiche intorno ai temi della *Metafisica* (e comprovate dal confronto con una cospicua bibliografia).

Quanto alle note, esse svolgono una doppia funzione. Da un lato, quella di chiarire i punti problematici del testo; dall'altro, quella – decisamente molto importante – di delineare per così dire sottotraccia i presupposti per una nuova edizione critica dell'opera (il testo stampato è quello classico di Ross, ma Berti indica nelle note le varianti che preferisce e alle quali si attiene nella traduzione: la lettura delle note è perciò *sempre* indispensabile, perché il testo tradotto spesso non corrisponde a quello a fronte). La brevità non impedisce al corredo di annotazioni di assolvere efficacemente questo doppio compito, anzi per certi aspetti agevola la chiarezza delle proposte esegetiche (segnalerò più avanti una possibile eccezione).

## 1. L'Introduzione

Cominciamo dunque dall'*Introduzione*, e precisamente dal suo § 4, che reca il titolo *Che cos'è la Metafisica di Aristotele?*. Ma prima di rispondere positivamente a questa domanda, Berti premette una serie di precisazioni negative, su ciò che la *Metafisica non è*. In primo luogo, esso non è certamente un trattato che Aristotele abbia composto nella forma e con il titolo che noi leggiamo. Ai temi di quella che egli chiamava “filosofia prima” dedicò tuttavia una serie di corsi, che a quanto pare furono per la prima volta riordinati in un unico trattato, in dieci libri, a opera del peripatetico Eudemo di Rodi (III secolo a.C.). Ma la *Metafisica* quale noi la leggiamo si dovrebbe all'edizione allestita a Roma da Andronico di Rodi (I secolo a.C.): dato a lungo per sicuro, il ruolo di Andronico è stato recentemente messo in discussione, e Berti lo menziona con qualche cautela.

Il profilo teorico, il senso filosofico, insomma il ruolo della *Metafisica* nella tradizione del pensiero occidentale avrebbero però trovato la loro definizione nel commento del grande aristotelico Alessandro di Afrodisia, redatto intorno al 200 d.C.: nell'interpretazione di Alessandro la “filosofia prima” risultava configurata come una scienza generale dell'essere (ontologia), che riconduceva l'ente in quanto ente alla sostanza, e poi alla sostanza immobile (divina), in un doppio movimento *pros hen* (relazione all'uno) e *aph'henos* (dipendenza dall'uno); in questo modo, l'ontologia



si trasformava in una teologia razionale con al vertice il motore immobile assimilato al Dio delle religioni monoteistiche.

Gli ulteriori *caveat* di Berti sono rivolti proprio contro questi esiti dell'esegesi alessandrista. In primo luogo: la *Metafisica non* è una teologia razionale (pp. XIX-XXI). È vero che Aristotele definisce la filosofia prima come “teologica”, accanto alle altre due filosofie (o scienze) teoretiche, quella matematica e quella fisica (E 1.1026a18-9). Ma ciò si deve al fatto che essa ricerca le cause (del moto) degli astri, che sono enti divini e quindi anch'esse divine. Non solo però di queste, e qui il traduttore attento viene in aiuto all'interprete.

Aristotele scrive infatti (E 1.1026a13-6) che la fisica verte su oggetti separati (oppure “inseparabili” nella lezione adottata da Berti, di cui si dirà più avanti) ma non immobili, alcune parti delle matematiche su oggetti immobili ma non separati, mentre la filosofia prima *καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα*. Nessun traduttore rende conto del primo *kai*, e dunque il passo viene letto come se quello degli oggetti separati e immobili fosse l'ambito esclusivo della filosofia prima. Berti mette invece giustamente in luce come il passo significhi «anche su oggetti separati e immobili», dunque *non solo* su di essi. Essa verterà perciò su ogni tipo di causa, da quelle motrici (i motori immobili) a quelle materiali (gli elementi primi della natura), a quelle formali e finali. Quanto al libro Λ, generalmente considerato come *la* teologia di Aristotele, Berti (che si avvale in questo senso anche del recente commento di Silvia Fazzo)<sup>1</sup>, osserva innanzitutto che i primi cinque capitoli sono destinati ai principi/cause delle sostanze fisiche; e anche nel seguito il divino fa la sua comparsa come *uno* dei principi (il primo motore immobile) del «cielo e della natura» (Λ 7.1072b13-4). Il lettore che ancora opponesse qualche resistenza a questa radicale de-teologizzazione di Λ troverà finalmente una parziale soddisfazione alla nota 79, p. 543, *ad* 7.1072b31 («questo [*scil.* motore immobile, atto dell'intelletto] è il dio»). Berti riconosce qui la divinità del primo motore immobile, che però considera “un dio”, non “Dio”, perché “il dio” indica una specie, quella dei viventi immortali e felici, non la divinità dei monoteismi.

Dunque la *Metafisica non* è una teologia (forse con la parziale eccezione di qualche linea del cap. 7 di Λ). Ma essa *non è* neppure un'ontologia (pp. XXII-XXIV); almeno non nel senso scolastico di una scienza dell'essere, concetto generalissimo e astratto, della quale farebbero parte teologia, psicologia e cosmologia. Tradurre *ὄν ἢ ὅν* come “ente in quanto ente” invece che con il tradizionale “essere in quanto essere” giova ad evitare l'interpretazione scolastica (personalmente avrei preferito rendere “l'ente in quanto è”, che sottolinea ancor meglio il fatto che in questo suo ver-

<sup>1</sup> Fazzo (2014), che fa seguito all'edizione critica in Fazzo (2012).

sante la filosofia prima si occupa degli enti unificandoli dal punto di vista del solo predicato comune, a monte della loro partizione in generi). Berti sottolinea giustamente che l'ente non è un genere né il più astratto di tutti i concetti. Del resto, la nozione di ente in quanto ente svolge secondo l'autore una funzione prevalentemente epistemologica, quella di giustificare l'unità della filosofia prima come scienza delle cause prime (principi), che, proprio in quanto prime, devono essere le cause dell'ente in quanto ente. Dopo questa soluzione, discussa nel libro  $\Gamma$ , e brevemente ripresa in E 1, il riferimento all'ente in quanto ente scompare dalla *Metafisica*, venendo interamente sostituito dalla più corposa analisi della sostanza (*ousia*), il riferimento principale nell'ambito degli enti. Aggiungo dal canto mio che se c'è nella *Metafisica* un'ontologia, in senso non scolastico, essa va piuttosto ravvisata nei libri sulla sostanza – che a loro volta possono venire considerati come un'infrastruttura teorica del dominio della fisica.

Che cosa resta dunque, positivamente, alla *Metafisica* (pp. xxv-xxxiii)? Il libro A, una sorta di introduzione generale all'opera, identifica la *sophia* – che assumerà in seguito il nome di filosofia prima – come la ricerca delle cause prime della realtà, che ha visto impegnate tutte le epoche della riflessione filosofica. Ora, tale ricerca ha avuto compimento con Aristotele, e precisamente con l'identificazione delle quattro modalità della causazione da lui teorizzata nella *Fisica*: l'indagine genealogica di *Metafisica* A si pone dunque, scrive Berti, come continuazione della *Fisica*, e anzi di tutte le opere di filosofia della natura dove è operante la teoria delle cause. Riconfigurata nel libro E come scienza delle cause prime dell'ente in quanto ente, la filosofia prima vi viene concepita come «al tempo stesso prima, perché tratta delle cause prime, le quali precedono ogni altra realtà, e universale, in quanto tali cause sono cause dell'ente in quanto ente, cioè dell'intera realtà» (p. xxvii). Ho citato queste righe perché nella loro stringatezza Berti recide il nodo gordiano di una discussione secolare sul difficile rapporto fra primato della filosofia e sua universalità.

Nell'interpretazione teologica, infatti, il primato della filosofia consisteva nel suo esser scienza delle realtà prime e divine, i motori immobili; ma questo metteva in discussione la sua universalità, perché Aristotele non ne fa mai le cause prime della realtà nel suo insieme; d'altro canto, la stessa universalità della filosofia prima ne metteva in dubbio la natura di scienza, perché ogni scienza verte su un genere particolare della realtà. Per uscire da questa stretta, è essenziale per Berti insistere sul fatto che «la *Metafisica* di Aristotele è una scienza delle cause prime» (p. xxxi), e ribadire che in questo senso la filosofia prima è una continuazione della fisica. Questa spiega il mondo sensibile scoprendo le cause prime materiali (gli elementi), quelle formali (l'anima dei viventi), infine anche la prima

causa motrice, il motore del cielo (*Fisica* VII-VIII). Esso è però immobile e immateriale, e per questo la fisica deve cedere il passo alla filosofia prima, che si occupa anche di questo tipo di realtà.

Non credo di destare grande sorpresa esprimendo un consenso di fondo con le tesi di Berti sulla de-teologizzazione della *Metafisica*, e sullo stretto rapporto che la connette alla *Fisica*: un consenso che è anche il frutto di un lungo e intenso confronto che sono venuto intrattenendo con il lavoro aristotelico di Berti<sup>2</sup>. Proprio per continuare su questa traccia, vorrei qui segnalare una proposta di integrazione al suo discorso. Forse per esigenze di stringatezza e di perspicuità, mi pare che la sua immagine complessiva della *Metafisica* risulti un po' troppo lineare e priva di chiaroscuri. In effetti, i trattati che compongono la *Metafisica* non vertono esclusivamente su questioni propriamente meta-fisiche, come la teoria della sostanza e di atto e potenza; alcuni di essi recano a mio avviso elementi importanti di una riflessione meta-filosofica di Aristotele. Il caposcuola erede di Platone non poteva sottrarsi alla domanda: che cosa resta della filosofia dopo la crisi della dialettica platonica e l'impetuoso sviluppo delle scienze naturali? E inoltre: questo "resto" è sufficiente a giustificare il primato della forma di vita filosofica, al quale nessun "platonico" poteva rinunciare? Credo si possano individuare alcuni saggi aristotelici rivolti in questa direzione: l'indagine sull'ente in quanto ente, o "metafisica generale", la cosmologia, la teologia propriamente detta (la cosmologia potrebbe benissimo fare a meno di  $\Lambda$  7 e 9 con la sua «inteltezione di inteltezione»); questi elementi di filosofia prima, per il loro prestigio teorico, autorizzano certamente una risposta positiva alla seconda domanda. Aristotele non sembra essere tuttavia andato oltre queste ricerche parziali, soprattutto non nel tentativo di una loro unificazione sistematica. Come nota Berti, la ricerca sull'ente in quanto ente si esaurisce nel libro E. Ed è ben noto quanti problemi, probabilmente insuperabili, comportano i tentativi esegetici di operare una saldatura (derivativa o riduttiva) fra teoria della sostanza, motori immobili, primo motore e sua riconfigurazione come divinità vivente e pensante.

Quello che vorrei osservare, insomma, è che i libri della *Metafisica*, diversi per temi trattati e per date di composizione, ancorché tutto sommato ben raccordati – come Berti sostiene – lasciano tuttavia ancora trasparire prospettive di indagine e preoccupazioni teoriche a volte divergenti, i cui risultati non sembrano pianamente raccordabili all'interno di un tracciato univoco e sistematico, salvo che nell'intenzione di continuare a garantire

<sup>2</sup> Un confronto iniziato quasi mezzo secolo fa. Nella sua nota *La Metafisica di Aristotele non è una metafisica?*, Berti (1971) discuteva criticamente il mio saggio *Tre tesi sull'unità della Metafisica aristotelica* (Vegetti, 1970).

il primato della filosofia rispetto agli altri saperi teorici, come Aristotele esplicitamente dichiara in E 1.

## 2. Il testo

I due maggiori editori novecenteschi della *Metafisica*, David Ross e Werner Jaeger, hanno attinto liberamente alle due famiglie di manoscritti caratterizzate come *alpha* e *beta*, lasciando all'intuito esegetico dell'editore la scelta della lezione migliore. Recentemente però – ad opera fra gli altri di M. Frede, G. Patzig, O. Primavesi, S. Fazzo – si è affermata una diffusa preferenza per la famiglia *alpha*, considerata più attendibile dell'altra perché non influenzata dal commento di Alessandro di Afrodisia (p. VII). In parecchi casi, dunque, Berti, pur riproducendo il testo di Ross, traduce le lezioni della famiglia *alpha*, oppure segue la tradizione manoscritta contro le varianti editoriali, dandone in ogni caso avviso e giustificazione nelle note che accompagnano la traduzione.

Credo di fare cosa utile segnalando qui alcuni esempi delle innovazioni interpretative potenzialmente implicite nelle varianti testuali incorporate da Berti nella sua traduzione.

Il primo esempio è addotto da Berti stesso (p. VIII). In *Metafisica*  $\alpha$  1.993b19-23, Aristotele oppone la filosofia teoretica a quella pratica, asserendo che il fine della prima è la verità, quello della seconda l'azione. E aggiunge: «i <filosofi> pratici, infatti, anche quando esaminano come stanno le cose, non conoscono teoricamente la causa di per sé stessa (*aition kath'hauto*), ma in relazione a qualcosa e nel momento presente»; questo il testo di *alpha* e la relativa traduzione. Il testo di *beta*, seguito da Ross, reca *aidion* in luogo di *aition*, facendo così dell'eterno, e non della causa, l'oggetto della filosofia teoretica.

Aggiungo altre due coppie di esempi. La prima interesserà gli studiosi che si occupano dei rapporti fra Aristotele, Platone e l'Accademia. In *Metafisica* A 6.987b21-2 si legge: ἔξ ἐκείνων (*scil.* grande/piccolo) γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς. Ross seclude *ta eidê*, sicché Aristotele parlerebbe della generazione dei numeri secondo Platone. Jaeger e Primavesi invece secludono *tous arithmous*, e in tal caso la generazione sarebbe quella delle forme. Berti conserva invece la lezione manoscritta, traducendo: «[Platone] pensò che le forme, derivando da quelli per partecipazione dell'Uno, fossero i numeri» (la nota 116 precisa che si tratta naturalmente dei numeri ideali, ma credo che questa lezione resterà controversa).

Più lineare la variante di *Metafisica* A 6.988a2, dove la famiglia *alpha* consente un'importante integrazione: <Nũv> (*alpha*) οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν...

È ben noto il valore di *nûn* nella distinzione fra Platone e gli accademici contemporanei di Aristotele, sicché la precisazione appare preziosa.

La seconda coppia di esempi riguarda invece la concezione aristotelica della sostanza (*ousia*).

Trattando dell'ingenerabilità della forma, in *Metafisica* Z 8.1033b9-11 Aristotele scrive che ciò che produce *χαλκῆν σφαίραν εἶναι ποιεῖ· ποιεῖ γὰρ ἐκ χαλκοῦ καὶ σφαίρας· εἰς τοδὶ γὰρ <τοδὶ> τὸ εἶδος ποιεῖ, καὶ ἔστι τοῦτο σφαῖρα χαλκῆ* (Berti: «fa essere infatti questa forma qui in questa cosa qui, e il risultato è la sfera bronzea»). L'inserzione del secondo *toδi*, presente nella famiglia *alpha*, e assente in Ross, può far pensare (secondo il commento di Berti) a una concezione delle forme individuali in Aristotele, questione come è noto oggetto di una vasta discussione a partire dal commento di Frede e Patzig al libro Z. Nello stesso senso sembra andare una seconda variante. In *Metafisica* Z 13.1038b9-10, in luogo del testo di Ross (*πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστου*), Berti legge con *alpha*: *πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἢ ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστου*, traducendo: «la sostanza prima di ciascuna cosa è propria di ciascuna». Non sfuggiranno le conseguenze teoriche di questa affermazione, magari non tale da risolvere la questione delle forme individuali ma certo di notevole rilievo.

L'ultimo esempio riguarda una scelta testuale compiuta da Berti questa volta in accordo con tutti i manoscritti e contro gli editori moderni. Leggiamo in *Metafisica* E 1.1026a13-16: «la fisica verte su oggetti separati (*chôrista*) ma non immobili, alcune parti delle matematiche su oggetti immobili ma non separati, mentre la filosofia prima *anche* su oggetti separati e immobili». *Chôrista* è emendamento Schwegler, accolto dagli editori per buone ragioni. In *Metafisica* Z 2.1029a29 *to chôriston*, insieme con *to tode ti hyparchein*, è riconosciuto come carattere primario della *ousia*, e significa evidentemente “dotato di esistenza autonoma”. Si ottiene così la seguente situazione, del tutto rassicurante nel quadro aristotelico: esistono due tipi di sostanze, le une mobili (delle quali si occupa la fisica), le altre immobili, cioè “divine” (oggetto della filosofia prima). Berti sostituisce la correzione di Schwegler con la lezione *achôrista* dei manoscritti. Il termine andrà allora inteso come “non separabilità” dalla materia, e di conseguenza dovremo interpretare: ci sono due tipi di entità che non sono separabili dalla materia; le une sono immobili (cioè gli enti matematici), le altre mobili (quelle fisiche). Spariscono in questo modo sia il riferimento alla sostanza in generale sia l'identificazione dell'oggetto proprio della filosofia prima (poco più sotto riconosciuto *anche* in oggetti separati dalla materia e immobili). In questo caso, come avevo accennato all'inizio, la nota 9 non chiarisce le implicazioni teoriche della correzione apportata al testo Ross. Per fortuna, disponiamo di

un prezioso ausilio, il commento dello stesso Berti al libro E (cfr. Berti, 2015, pp. 104-9), dove il problema è ampiamente discusso e chiarito, anche se ritengo legittima la scelta di chi preferisce restare fedele alla lezione Schwegler.

### 3. La traduzione

Berti indica la novità della sua traduzione nello sforzo (che risulta quasi ascetico) di fedeltà al testo: osservanza del criterio medievale *verbum de verbo* (tradurre una singola parola con una singola parola, possibilmente immutata); rispetto tendenziale dell'ordine delle parole come compaiono nel testo; resa letterale dei neologismi tecnici aristotelici (di questo dirò in seguito). Per migliorare la leggibilità della traduzione, sono state inserite, tra parentesi uncinata, parole o espressioni assenti nel testo (p. x). Anche così, non ci si può nascondere che la traduzione resta di lettura ostica, e suscita l'impressione «di trovarsi di fronte a un testo difficile, complicato, spesso incomprensibile. Ebbene – aggiunge Berti – questo è esattamente la *Metafisica* di Aristotele, uno dei testi filosofici più difficili che l'antichità ci abbia trasmesso, che richiede al lettore sforzo, fatica, pazienza e intelligenza». La conclusione è di una severità magistrale: «gli studenti si troveranno sicuramente in difficoltà nell'usare questa traduzione, ma questo non può che esser loro di giovamento, rendendoli consapevoli che si tratta di un testo che fa “tremar le vene e i polsi”. Gli studiosi invece troveranno pane per i loro denti e potranno verificare la bontà o la scarsa qualità della traduzione confrontandola col testo» (p. XIII). Questo controllo potrà evidentemente venire solo da una consuetudine di lavoro che è oggi prematura.

Mi limiterò dunque a qualche piccola campionatura, ponendo a confronto, in passi significativi, l'acribia della traduzione di Berti con quelle più autorevoli oggi in circolazione, e lasciando al lettore ogni eventuale valutazione. Solo un'osservazione: come si vedrà, il lavoro di Berti per i suoi intenti si situa agli antipodi delle quasi-parafraresi didatticamente orientate che vengono talvolta offerte ad esempio dalla traduzione di Reale.

#### 1. *Metafisica* E 1.1026a27-32.

Berti:

Se dunque non c'è una qualche sostanza diversa oltre a quelle composte per natura, la fisica sarà scienza prima; se invece c'è una qualche sostanza immobile, questa sarà anteriore e la filosofia <che se ne occupa> sarà prima, e anche universale in questo senso, cioè nel senso che è prima; e a questa spetterà conoscere teoreticamente (*theôrêsai*), a proposito dell'ente in quanto ente (*peri tou ontos êi on*), sia che cos'è (*ti esti*), sia le proprietà che gli appartengono in quanto ente.

Reale:

Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore <alle altre scienze> e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengano.

Viano:

Se non ci fosse una qualche altra sostanza, oltre a quelle che sono costituite naturalmente, la fisica sarebbe la scienza prima; ma, se c'è una qualche sostanza immobile, la scienza che la considera precede la fisica, costituisce la filosofia prima, è universale proprio perché è prima, e sarebbe suo compito speculare intorno all'essere in quanto è, alla sua essenza e alle proprietà che appartengono a esso in quanto è.

2. *Metafisica Z* 1.1028b2-4.

Berti:

Pertanto ciò che, sia in passato sia oggi, è ogni volta (*aei*) ricercato e ogni volta fatto oggetto di aporia (*apouroumenon*), cioè che cos'è l'ente (*ti to on*), questo <ricercato> è: qual è la sostanza (*ousia*)?

Reale:

Ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: che cosa è l'essere? equivale a questo: che cos'è la sostanza?

Viano:

Ciò che si è sempre cercato, e su cui ci si è sempre travagliati, in passato e anche ora: che cos'è l'essenza? è poi questo: che cos'è la sostanza?

3. *Metafisica Λ* 7.1072a34-b4.

Berti (la cui traduzione dipende qui dal testo di *alpha* seguito contro gli editori):

Ma sia il bello sia ciò che è preferibile a causa di se stesso sono nella stessa serie, e il primo è sempre ottimo o analogo <all'ottimo>. Che l'"in vista di cui" sia tra gli immobili, lo mostra la divisione; infatti l'"in vista di cui" è <tale> per qualcuno, dei quali l'uno è <tra gli immobili>, mentre l'altro non lo è [testo *alpha*: om. *kai tinos*]. Esso muove come oggetto di *eros*, mentre muove le altre cose per mezzo di un mosso [codd. *kinoumenôî*] (va segnalato che alla nota 70 Berti avverte di non



ritenere che l'intero passo vada riferito al motore immobile del cielo; esso può trattare solo dell'oggetto del desiderio umano, *eros*).

Reale:

Ora, anche il bello e ciò che per sé è desiderabile sono nella medesima serie, e ciò che vien primo nella serie è sempre l'ottimo o ciò che equivale all'ottimo. Che, poi, il fine si trovi tra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione <dei suoi significati>: fine significa <a> qualcosa a vantaggio di cui e <b> lo scopo stesso di qualcosa; nel secondo di questi significati il fine può trovarsi fra gli esseri immobili, nel primo significato no. Dunque <il primo motore> muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse.

Viano:

Ciò che è bello e ciò che si sceglie di per sé sono nella medesima serie; e il primo termine di una serie è sempre il migliore o qualcosa di analogo ad esso. Che lo scopo appartenga alle cose immobili, risulta chiaramente da questa distinzione: lo scopo è per qualcuno ed è ciò che qualcuno ha in vista; di questi due termini uno è immobile e l'altro no. Esso muove come ciò che è amato, mentre le altre cose muovono essendo in moto esse stesse.

#### 4. La terminologia

Berti ha deciso di rispettare la forma complessa dei neologismi teorici aristotelici, anche se questo può appesantire la traduzione, ed è una scelta apprezzabile se si vuole scrostare la resa italiana da quella lingua pseudo-aristotelica con cui la tradizione scolastica ha spesso travestito i testi di Aristotele. Così *to ti esti* viene reso "il che cos'è", e non "essenza"; *to ti ên ênai* "il che cos'era essere", e non *quidditas* o ancora "essenza"; *to hoû beneka* "l'in vista di cui" (mentre *telos* è tradotto "fine").

È forse un peccato che Berti abbia invece esitato di fronte a *ousia*, finendo per cedere alla resa tradizionale con "sostanza". Questa parola è invero la meno indicata per una traduzione fedele (si tratta di una ripresa del latino *sub-stantia*, che a sua volta è un calco di *hypo-keimenon*, concetto che come è noto Aristotele distingue radicalmente da quello di *ousia*). Berti sa benissimo che le rese aderenti alla forma greca sono le forme participiali del verbo essere, "essenza" (quando *ousia* è accompagnata da un genitivo), oppure più genericamente "entità". In questo caso però non sarebbe possibile far corrispondere al vocabolo greco un singolo termine italiano, e per evitare l'oscillazione Berti ha deciso per "sostanza" (che tuttavia a fatica può significare "essenza").

Meno problematiche sono altre scelte lessicali che recepiscono la tradizione: così *symbebêkos* "accidente" (invece che i possibili "coinciden-



te” o “concomitante”), *synolon* come “sinolo”, *energeia* e *entelecheia* rese entrambe come “atto” (i termini non sono però sinonimi in Aristotele, e Berti è costretto a fare almeno un’eccezione in *Metafisica* Θ 8.1050a22-3, dove traduce «anche il nome è detto “atto” [*energeia*] secondo la funzione [*ergon*] e si estende fino alla compiutezza [*entelecheian*]»).

Un problema particolare presentano a Berti i due verbi cruciali *theorein* e *noein*. Troppo debole per il primo la resa “studiare”, troppo impegnativa “contemplare”. Berti sceglie dunque “conoscere teoreticamente” (che forse privilegia la conoscenza acquisita rispetto alla sua ricerca, ma in questo modo rende la differenza del verbo rispetto per esempio a *zeteîn*). Per *noein* Berti si è orientato su “avere intellesione” (*noesis*), più ingombrante ma più preciso del generico “pensare”.

### 5. Per concludere...

Credo che si possano alla fine identificare tre assi portanti del lavoro di Berti. In primo luogo, fedeltà alla tradizione manoscritta rispetto agli arbitri editoriali, e, nel suo ambito, alle lezioni della famiglia *alpha*, in accordo con le più recenti tendenze della filologia aristotelica. In secondo luogo, una traduzione rigorosamente fedele al testo, e dedicata per quanto possibile a spezzare le incrostazioni con le quali i linguaggi aristotelizzanti di derivazione scolastica hanno spesso ricoperto, e deformato, il dettato aristotelico. Da ultimo, ma ovviamente non meno importante, un’interpretazione complessiva dell’opera del tutto innovativa, a tratti persino provocatoria nei riguardi delle convinzioni preconette così diffuse nel caso della *Metafisica*; è interessante notare che le novità esegetiche possono valersi spesso della nuova lettura del testo consentita dalla sua rivisitazione filologica. Tutto questo fa sì che il lavoro che ci viene offerto da Berti configura, né più né meno, una *nuova Metafisica*, non una cosmesi delle *idées reçues*, e costituisce davvero, a mio modo di vedere, quell’evento nella nostra cultura filosofica di cui parlavo all’inizio. Di qui in poi, insomma, gli studi su Aristotele e sulla secolare tradizione aristotelica dispongono di un nuovo strumento di lavoro, di un nuovo oggetto di discussione, di un nuovo stimolo per la riflessione storico-filosofica.

### Nota bibliografica

- BERTI E. (1971), *La Metafisica di Aristotele non è una metafisica?*, in “Bollettino filosofico”, 5, pp. 89-92.
- ID. (éd.) (2015), *Aristote. Métaphysique E*, introduction, traduction et commentaires par E. Berti, Vrin, Paris.
- ID. (a cura di) (2017), *Aristotele. Metafisica*, traduzione, introduzione e commento a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari.

- FAZZO S. (2012), *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2014), *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.
- REALE G. (a cura di) (1993), *Aristotele. Metafisica*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.
- VEGETTI M. (1970), *Tre tesi sull'unità della Metafisica aristotelica*, in "Rivista di filosofia", 61, pp. 333-83.
- VIANO C. A. (a cura di) (1974), *Aristotele. La metafisica*, a cura di C. A. Viano, 3 voll., UTET, Torino.

# Donne epicuree: cortigiane, filosofe o entrambe?

di *Tiziana Di Fabio*\*

## *Abstract*

After a brief excursus on the treatment of women in Greek society and ancient philosophy, this paper examines the role of women in the Epicurean school, especially at the time when Epicurus was still alive. Despite the fact that Epicurean women have been depicted only as courtesans by opponents of the Epicureanism, it is undeniable that they had a significant role in the Garden. They were considered genuine friends by Epicurus and they had the opportunity to improve their ethical behaviour just as men did.

*Keywords:* Role of women, Greek society, Epicureanism.

Fin dalla sua fondazione l'Epicureismo ha suscitato nei contemporanei reazioni contrastanti tanto che la sua storia è sempre stata segnata da una forte avversione da parte dei suoi detrattori. Più volte, infatti, sono state travisate le parole di Epicuro e dei suoi discepoli, tanto che essi sono stati descritti come dediti unicamente al piacere del ventre (cfr., per esempio, Plutarch., *Adv. Col.*, 1124e-1125a), nonostante le raccomandazioni chiare del Maestro riguardo alla propria definizione di piacere (cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 131-132)<sup>1</sup>. Anche in virtù di questo modo errato di concepire il piace-

\* Sapienza Università di Roma; difabio.tiziana@gmail.com. Ringrazio Geert Roskam, Emidio Spinelli e Francesco Verde per i loro preziosi consigli. Ringrazio, inoltre, gli anonimi referees della rivista per i loro suggerimenti, di cui ho tenuto il debito conto nella stesura finale dell'articolo.

<sup>1</sup> Cfr. il commento di Heßler (2014) (cfr. *infra*, p. 28). Per "piacere del ventre", secondo gli Epicurei, non si intende la ricerca sfrenata volta a soddisfare desideri non necessari, ma

re epicureo, il ruolo rivestito dalle donne all'interno del Giardino è stato mal interpretato dagli avversari dell'Epicureismo. Come si vedrà nel seguito di questo articolo nella scuola epicurea non di rado si trovano nomi di donne che prendono parte alla vita comunitaria e che vengono addirittura elevate allo *status* di filosofe. Questo breve contributo, dunque, si pone come obiettivo quello di comprendere se effettivamente queste figure femminili abbiano rivestito un ruolo nel Κῆπος e perché Epicuro abbia deciso di ammettere la loro presenza nella sua scuola.

### **1. La donna nella filosofia greca antica: status sociale e considerazione filosofica**

Prima di passare al caso epicureo, tuttavia, può essere utile fare un breve *excursus* che permetta di mettere a fuoco in che modo fosse cambiato nel corso dei secoli il ruolo della donna all'interno della società greca antica. Bisogna sottolineare, innanzitutto, che le donne non hanno mai rivestito una posizione centrale all'interno delle società arcaiche. Come è stato messo giustamente in evidenza «la ricerca storico-sociale, giuridica, antropologica ha costantemente rilevato come, escludendo le epoche *pre-istoriche*, nella quasi totalità delle formazioni economico-sociali affermatesi nella storia delle civiltà, il ruolo della donna è stato di netta subordinazione alle varie forme dell'Autorità<sup>2</sup> e quasi mai protagonista o interprete di uno o l'altro dei ruoli che dell'Autorità sono stati espressione» (Bruzzese, De Martino, 1994, pp. 15-6). Il mito stesso, che in una società come quella greca arcaica è stato fondamentale per la formazione di un sentimento comune a tutti i Greci, diventa la riproduzione di questa subordinazione del femminile rispetto al maschile: da un momento

l'appagamento dei propri bisogni primari. Cfr., per esempio, *SV* 33: «Grida la carne: non aver fame non aver sete non aver freddo; chi abbia queste cose e spera di averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità» (trad. Arrighetti). Alla luce di questa affermazione si può inoltre rileggere *Athen.*, XII, 546f (= fr. 409 Us.) in cui per «piacere del ventre» si intende proprio la soddisfazione dei bisogni primari (sfamarsi e dissetarsi) e non lo star dietro ad un edonismo sfrenato, come Timocrate (*Diog. Laert.*, x 6) e altri avversari dell'Epicureismo hanno voluto far credere (cfr. Gargiulo, 1982). Si veda anche la *SV* 59, in cui viene affermato il fatto che non è il ventre ad essere insaziabile, ma lo è la falsa opinione sull'insaziabilità del ventre. Cfr. Liebershon (2015, pp. 279-96), in cui l'autore sostiene che la differenza tra il piacere cinetico e quello catastematico dipende dal fatto che essi eliminano o meno il dolore, permettendo così di raggiungere l'atarassia. Per un confronto tra il piacere epicureo e quello cirenaico e per una ricostruzione delle relazioni che intercorrono tra queste due nozioni nel corso dei secoli, cfr. Tsouna (2016).

<sup>2</sup> «Con il termine Autorità si intende la funzione ordinatrice e normativa tipica di quei ruoli sociali a cui è affidato il compito di governare e dirigere la vita di una comunità» (Bruzzese, De Martino, 1994, p. 15).

in cui regnano i contrasti prima tra Gea e Urano, poi tra Rea e Crono, si passa alla supremazia di Zeus, Padre dell'Olimpo e di tutti gli dei e le dee (Hes., *Tb.*, vv. 453-506). Questa nuova affermazione del maschile si rispecchia anche nella società greca; prendendo a esempio il caso ateniese, si nota che dall'VIII al V secolo le donne nella società democratica di Atene non avevano più la stessa importanza che avevano avuto nei periodi precedenti (cfr. almeno Cantarella, 1985 e Pomeroy, 1978). L'egemonia dell'uomo era evidente sia nella dimensione pubblica che in quella privata e, difatti, le donne del V secolo non ricoprivano mai ruoli politici né vivevano in una dimensione pubblica. L'unica eccezione rilevante era quella delle etere, le quali, non essendo vincolate da legami familiari ed essendo straniere e, dunque, esterne alla società ateniese, potevano dedicarsi liberamente alle arti e alla cultura ed erano spesso dedite al concubinaggio (Bruzzese, De Martino, 1994, p. 31). Le donne ateniesi, invece, avevano principalmente il compito di occuparsi dell'economia domestica e dell'educazione dei figli e uscivano dall'*oikos* per svolgere compiti ben precisi e non politici, in quanto la gestione della vita pubblica era riservata agli uomini<sup>3</sup>. Una seconda e ultima eccezione si può riscontrare nella sfera religiosa (cfr. Di Mauro, 2014)<sup>4</sup>: alcune donne ateniesi nell'ambito del sacro rivestivano ruoli fondamentali, come per esempio le sacerdotesse del culto di Atena o di Demetra. Ma, anche in questo caso, sebbene la loro preminenza nella celebrazione del culto fosse evidente, queste sacerdotesse dovevano rispettare una lunga lista di prescrizioni che impedivano loro la conduzione di una vita libera: dovevano restare nubili, caste, osservare dei digiuni particolari, in alcuni casi vivere lontane dagli uomini e così via (Bruzzese, De Martino, 1994, p. 32). È interessante porre in evidenza il fatto che queste donne, seppur meno condizionate e subordinate all'autorità maschile e nonostante rivestissero un ruolo indubbiamente importante sul piano civile (ivi, pp. 12-3, cfr. inoltre, nel medesimo volume, Brock, 2014), in realtà erano relegate all'ambito religioso, mentre, invece, non era concessa loro la stessa autonomia nella sfera del *lógos*, della filosofia e della politica, considerate prerogative esclusivamente maschile.

<sup>3</sup> Cfr. Harris (2014), in cui l'autore sostiene che la donna dell'Atene classica, oltre ad avere una certa libertà all'interno delle mura domestiche, controllando e gestendo i figli e gli schiavi, poteva guadagnare prestigio sociale anche svolgendo attività economiche all'esterno dell'*oikos*.

<sup>4</sup> L'intero volume Bultrighini, Di Mauro (2014), del resto, offre un'interessante raccolta di saggi volti a rivalutare il ruolo della donna nella società greca, al fine di dimostrare che «le donne che contano» non sono delle rare eccezioni nella Grecia antica e che spesso hanno influenzato il tessuto sociale, anche senza un vero e proprio riconoscimento ufficiale (Bultrighini, 2014, pp. 51-92).

Se infatti alle donne era concesso un ruolo, seppur limitato e non totalmente indipendente nella celebrazione dei culti religiosi, in filosofia non veniva dato loro neanche questo. La filosofia, soprattutto a partire dal v secolo a.C., diventa una conoscenza che esprime consapevolmente una critica verso il passato e afferma una nuova visione del mondo. Un esempio eclatante di questa esclusione delle donne dalla filosofia lo si trova nel *Simposio* platonico (cfr. Nucci, 2009 per un'interpretazione e traduzione del testo), da cui viene escluso l'elemento femminile rappresentato dalle flautiste e dalle danzatrici<sup>5</sup>, al fine di rendere più intellettualizzato l'incontro tra uomini che sanno intrattenersi con dei veri e propri λόγοι (Plat., *Symp.*, 176e)<sup>6</sup>. E se anche una presenza femminile compare di nuovo all'interno del dialogo per trasmettere una verità più profonda al Socrate platonico (ivi, 201d-212a), bisogna evidenziare che non si tratta di un vero e proprio personaggio che partecipa al simposio. Socrate, infatti, racconta del suo incontro con questa donna sapiente (cfr. Ioppolo, 1999, pp. 53-74), che, quindi, non entra fisicamente nel simposio maschile. Essa, inoltre, ancora una volta è una donna che è connessa alla sfera del sacro e della religione ed è straniera: è Diotima, sacerdotessa di Mantinea, che espone a Socrate quali sono i gradini della *scala amoris* per raggiungere e toccare l'idea del bello in sé (Plat., *Symp.*, 210a-212a). Platone non dà voce ad altre donne nei suoi dialoghi. Più in generale, tuttavia, la sua considerazione della donna nella vita quotidiana è piuttosto aperta e meno misogina rispetto a quella tipica dei suoi contemporanei<sup>7</sup>. Nella *Repubblica*, infatti, sostiene che le donne, ovviamente soltanto quelle appartenenti alla classe dominante della πόλις, debbano rivestire compiti sociali pari a quelli degli uomini, dato che l'elemento che distingue il genere femminile da quello maschile è solo la minore forza fisica e non una differenza qualitativa (Plat., *Resp.*, v 451c-452e). Anche nel modello meno idealizzato e più realizzabile delle *Leggi*, Platone affida alla figura femminile dei lavori e un'educazione e, seppur con ruoli minori rispetto a quelli maschili, le donne hanno ugualmente dei

<sup>5</sup> Per un approfondimento sui simposi nell'antichità, cfr. Musti (2001) e Catoni (2010), in cui si può trovare un'interessante descrizione di come avvenivano i simposi e un attento esame della simbologia tipica in questi eventi.

<sup>6</sup> «E poiché dunque – raccontava che Erissimaco disse –, questo allora è stato concesso, ossia di bere quanto ciascuno voglia, e non ci sia alcuna costrizione, ebbene, oltre a ciò, io propongo che la flautista entrata sia congedata, affinché suoni per sé sola o per le donne che sono dentro, e che noi si passi il nostro incontro serale con discorsi fatti gli uni agli altri: e con quali discorsi, se volete, intendo farvi una proposta» (trad. Nucci).

<sup>7</sup> Sulla questione del legame tra Platonismo e femminismo, si legga Annas (1976). La studiosa dimostra che Platone non è interessato ai diritti delle donne o alla loro indipendenza sociale e politica. Egli, in realtà, auspica la formazione di uno stato stabile e, per raggiungere questo scopo, ritiene che possa essere utile concedere alla donna un ruolo più autonomo e indipendente (ivi, pp. 320-1).

diritti e dei doveri nella vita pubblica della città (Plat., *Leg.*, VII 802e-806a). Nel *Timeo*, tuttavia, è possibile rilevare l'inserimento da parte di Platone di una differenza biologica e morale che distingue l'uomo dalla donna: mentre le anime degli uomini sono generate tutte dal demiurgo, il quale le rende tutte identiche tra di loro e dà loro pari opportunità, al fine di renderle responsabili del proprio miglioramento o peggioramento, le anime delle donne risultano essere frutto di una seconda generazione. Questo implica che si reincarneranno nel corpo femminile quelle anime che non avranno vissuto in maniera adeguata il tempo che avevano a disposizione subito dopo la prima generazione (Plat., *Tim.*, 41d-42b). Nonostante ci sia questa distinzione biologica nel pensiero platonico tra l'anima dell'uomo e quella della donna, è innegabile il ruolo civile che viene affidato alle donne nelle *Leggi* (cfr. Plat., *Leg.*, VI 785b; VII 795b), per cui Platone resta pur sempre interessato all'operato dell'elemento femminile nella società, dato che le donne si occupano dell'educazione dei figli e mantengono un ruolo fondamentale all'interno del corpo civico dello stato ideale da lui descritto (cfr. Teppa, 2014, pp. 778-80).

Di parere completamente opposto, invece, fu Aristotele, secondo il quale le donne sono inferiori per natura agli uomini, anche durante l'atto della riproduzione. Proprio a partire da questo, egli formula una teoria sul genere sessuale che vede l'uomo come parte attiva e la donna come elemento passivo (Aristot., *Gen. anim.*, 775a) e, dunque, biologicamente inferiore. Di conseguenza, secondo Aristotele, è naturale che l'uomo comandi su tutti, in quanto costituzionalmente superiore. Lo Stagirita, inoltre, elabora una sorta di scala del comando e sostiene che l'uomo nell'*oĩkoς* comanda sugli schiavi, sulla donna e sui ragazzi, perché queste tre categorie non possiedono il *βουλευτικόν*, ossia la capacità di deliberare, necessaria nella vita pubblica. In particolare, ritiene che gli schiavi la abbiano in misura molto bassa, le donne la possedano, ma senza autorità, mentre i ragazzi abbiano sì il *βουλευτικόν*, ma in via di formazione, per cui gli uomini hanno il diritto di comandare per natura su tutte le altre tre categorie (Aristot., *Pol.*, I 13, 1260a). Considerata questa forte subalternità del genere femminile rispetto a quello maschile, appare chiara l'impossibilità per le donne di essere parte attiva nella filosofia, in quanto a livello strutturale manca loro ciò che le renderebbe in grado di dedicarsi all'attività teoretica (Aristot., *Eth. Nic.*, X 1177b), la più alta e la più nobile per il genere umano. In effetti, non si trovano nomi di donne che abbiano frequentato la scuola aristotelica mentre il fondatore del Liceo era in vita e non risultano riferimenti a donne attive in filosofia nei testi aristotelici<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> A riguardo si confronti anche il breve volume di Ménages (2005), in cui si trova un elenco di tutte le donne filosofe antiche, divise per scuole filosofiche. Nel testo non vi è

Tra le diverse correnti filosofiche antiche, precedenti alla fondazione del Giardino epicureo, l'unica vera e propria eccezione al modo in cui veniva concepito il rapporto tra donne e filosofia può essere riscontrata nella scuola pitagorica (cfr. Zhmud, 2012, pp. 135-68 sulla questione del tipo di comunità fondata da Pitagora). Pitagora, infatti, fu il primo filosofo ad ammettere delle donne tra i suoi discepoli. Giamblico riporta diciassette nomi di donne pitagoriche (Iambl., *Vit. Phyt.*, 267) che Pomeroy suddivide in due gruppi: il primo costituito da donne contemporanee di Pitagora stesso e il secondo composto da donne Neopitagoriche che sono state autrici di epistole e scritti letterari (Pomeroy, 2013, pp. xv-xii)<sup>9</sup>. Eccetto che in otto casi, queste donne sono identificate come mogli, figlie o madri di Pitagorici, per cui, verosimilmente, nel circolo pitagorico venivano ammesse le famiglie intere dei discepoli di Pitagora. La scuola pitagorica, infatti, era particolarmente rigida e imponeva una vera e propria regola di vita a chi ne entrava a far parte: a partire da indicazioni alimentari ed estetiche, per arrivare a veri e propri precetti sulla condotta quotidiana (cfr. Centrone, 1996; Riedweg, 2007, pp. 117-65; Zhmud, 2012; Mele, 2013). A tutti gli allievi del Maestro venivano trasmessi i segreti della sua dottrina, che restavano conoscenze misteriche riservate agli iniziati e alle iniziate a questa filosofia. Le donne che prendevano parte attiva alla vita della scuola erano colte, educate e capaci di seguire la rigida regola pitagorica, al punto che molte di loro, in particolare le donne Neopitagoriche, sono state anche autrici di opere letterarie di grande rilievo. Non a caso, molte di queste donne austere e decorose provenivano da Sparta o da colonie spartane, proprio in virtù dello stile di vita che molto si avvicinava a quello della πόλις della Laconia (Pomeroy, 2013, pp. 10-1). In alcune fonti, inoltre, risulta che Pitagora stesso sostenne di essersi reincarnato almeno una volta in una donna di nome Alco (Gell., *Noct. Att.*, IV II, 14; bisogna rilevare, tuttavia, che Diogene Laerzio non menziona questa reincarnazione di Pitagora nel suo elenco in VIII 4), cosa che sta a testimoniare che egli non negava l'importanza dell'elemento femminile e non ripudiava le donne come esseri inferiori e incapaci di prendere parte alla vita comunitaria della sua scuola. Pitagora, dunque, accoglieva donne nel suo circolo e verosimilmente le considerava alla stregua dei suoi discepoli uomini, dato che tutti adottavano lo stile e la condotta di vita di

una sezione dedicata esplicitamente alle aristoteliche e le peripatetiche citate sono soltanto due, la figlia di Olimpodoro e Teodora, appartenenti ad un'epoca successiva a quella di Aristotele (ivi, pp. 65-6).

<sup>9</sup> Cfr. l'interessante recensione di Dorandi (2014), nella quale egli avanza l'ipotesi, differente da quella di Pomeroy, secondo cui alcune delle autrici di queste lettere e opere letterarie non fossero necessariamente donne illustri, ma potessero usare pseudonimi per nascondere la propria identità dietro nomi più noti.



Pitagora e ciascuno veniva reso partecipe dei riti misterici che caratterizzavano la sapienza pitagorica.

Un ultimo cenno, infine, va fatto a Ipparchia di Meronea, moglie di Cratete di Tebe, seguace della scuola cinica. Questa fu una figura del tutto *sui generis*, dato che adottò le abitudini e le tradizioni dei Cinici, al punto che di lei si dice che si univa con il marito in pubblico (Diog. Laert., VI 97). Ipparchia, quindi, viene mostrata come una donna audace, che non si accontenta di vivere una vita in disparte, ma partecipa attivamente anche ai banchetti e ai simposi insieme al marito. A tal proposito è estremamente interessante l'aneddoto raccontato da Diogene Laerzio in cui Ipparchia afferma con vigore che ha preferito dedicarsi alla propria educazione piuttosto che al telaio (Diog. Laert., VI 97-98), cosa inconcepibile per la cultura del tempo<sup>10</sup>. Questo suscita talmente tanto stupore nei convitati che Teodoro cerca di accertarsi del sesso di Ipparchia, in quanto ella assume atteggiamenti e comportamenti tipici di un uomo (Lapini, 2003, pp. 227-30). La scuola cinica, dunque, ancora una volta si fa portatrice di istanze rivoluzionarie e sconvolgenti per la cultura del tempo. Ipparchia diventa così il simbolo della donna che si pone in contrasto con le regole della società, incarnando al meglio le convinzioni di Cratete.

## 2. Donne filosofe: il caso epicureo

La presenza delle donne nel Giardino di Epicuro è un dato che si può considerare certo. Sia fonti favorevoli all'Epicureismo, quali per esempio Diogene Laerzio<sup>11</sup> nel X libro delle sue *Vite dei filosofi illustri* (Diog. Laert., X 5, 23, 25), sia fonti avverse, in particolare Cicerone (*De nat. deor.*, I, 93) e Plutarco (*Non posse*, 1097d-e), ne testimoniano l'esistenza. Un altro elemento condiviso da tutte le fonti è che Epicuro era solito intrattenere rapporti epistolari con i suoi φίλοι<sup>12</sup>, anche perché molti di essi erano rimasti nei cenacoli che aveva fondato a Lampsaco (sulla scuola epicurea di Lampsaco si legga Angeli, 1988a) e Mitilene (cfr. almeno Erler, 1994 e Verde, 2013 per una ricostruzione della biografia di Epicuro e della sua dottrina). Tra i destinatari delle sue lettere, non è raro trovare delle don-

<sup>10</sup> Per un commento di questo brano e del tentativo da parte di Teodoro di denudare delle vesti Ipparchia, cfr. Lapini (2003, pp. 221-8). Cfr. inoltre il contributo, ancora in corso di stampa, di Izzo (2017).

<sup>11</sup> Sul rapporto tra Diogene Laerzio e l'Epicureismo cfr. Gigante (1986); Mansfeld (1990); Dorandi (2010).

<sup>12</sup> I rapporti epistolari all'interno del Giardino sono testimoniati in buona parte dai papiri ercolanesi: cfr. per esempio *PHerc.* 176, *PHerc.* 1418 e *PHerc.* 310. Recentemente è stata anche pubblicata un'edizione del *POxy.* 5077 (ed. Obbink, Schorn, 2011).

ne, con le quali Epicuro discorreva abitualmente e alle quali era legato da profondi sentimenti di amicizia<sup>13</sup>.

Ma chi erano le donne che frequentavano il Κῆπος? I testimoni antichi sono concordi nell'etichettare queste donne con il termine "etere", una sorta di cortigiane che spesso diventavano le concubine di uomini illustri. Diogene Laerzio, oltre a menzionare Leonzio (Diog. Laert., x 6)<sup>14</sup>, riporta i nomi di altre etere che vivevano con Epicuro e Metrodoro: Mammario, Edia, Erozio e Nicidio (ivi, x 7)<sup>15</sup>. Spicca poi il nome di un'altra epicurea, Temista, moglie di Leonteo, alla quale Epicuro più volte scrive affettuosamente (ivi, x 5) e che in alcuni casi è identificata anch'essa come etera:

In un'altra occasione, scrivendo a Temista, la chiama «etera», secondo quanto afferma Teodoro nel quarto dei suoi libri *Contro Epicuro* (Diog. Laert., x 5 = fr. 126 Us.)<sup>16</sup>.

I detrattori dell'Epicureismo, dunque, tendono a etichettare queste donne come concubine e donne di facili costumi<sup>17</sup>. Cicerone si riferisce a Leonzio attribuendole l'epiteto di *meretricula* (*De nat. deor.*, I 33, 93 = fr. 28\* Us.) e Plutarco in diversi passi lega la presenza delle donne nel Κῆπος alla lascivia e agli appetiti sessuali maschili (*Non posse*, 1097d). Come nota Gordon (2004, pp. 234-7; 2012, pp. 72-108), anche i nomi delle etere menzionate sopra (Mammario, Edia, Erozio e Nicidio) sono spesso riconducibili a termini vicini alla sfera sessuale e il caso più eclatante è proprio quello di Edia, nome che trae la sua radice dal termine ἡδονή, piacere<sup>18</sup>. Come noto, il piacere per un Epicureo è da identificarsi con il sommo bene. Il piacere è un bene secondo natura (Epicur., *Rat. sent.*, xxv) che va perseguito di per sé, in quanto è da considerarsi:

<sup>13</sup> In una lettera a Leonzio, Epicuro si riferisce a lei in termini affettuosi («cara piccola Leonzio»), preoccupandosi delle notizie che gli aveva fatto arrivare per via epistolare (Diog. Laert., x 5).

<sup>14</sup> «Aggiungono i suoi detrattori che fu in corrispondenza con molte altre etere e specialmente con Leonzio, di cui anche Metrodoro fu innamorato» (trad. Gigante).

<sup>15</sup> I nomi di queste etere appaiono anche nel *PHerc.* 1005, fr. 117, col. VI Angeli (Angeli, 1988b). A riguardo si faccia riferimento anche alle recenti scoperte di Del Mastro (2015, pp. 85-96).

<sup>16</sup> Il passo è molto tormentato e bisogna ricordare che la traduzione corrisponde a un emendamento di Usener.

<sup>17</sup> Cfr. Daroca, Martínez (2010, pp. 26-30), in cui viene fatta una distinzione tra le donne che entrano a far parte del Giardino epicureo: se, da un lato, si trovano «les femmes légitimes», tra cui si menzionano Cherestrata, madre di Epicuro, Temista, sposa di Leonteo, e Batide, sorella di Metrodoro e moglie di Idomeneo, dall'altro, si trovano i nomi di quelle donne che hanno suscitato numerose invettive da parte dei nemici dell'Epicureismo, tra le quali si ricordano Mammario, Edia, Nicidio, Boidio, Demetria, Leonzio e Erozio.

<sup>18</sup> Gordon avanza l'ipotesi che questi nomi possano essere stati inventati, ma, attraverso delle testimonianze epigrafiche, dimostra anche che il nome Edia effettivamente esisteva in Attica e che era anche piuttosto diffuso.

principio e termine estremo di vita felice. Esso noi sappiamo che è il bene primo e a noi connaturato, e da esso prendiamo inizio per ogni atto di scelta e di rifiuto, e ad esso ci rifacciamo giudicando ogni bene in base alle affezioni assunte come norma (Epicur., *Ep. Men.*, 129).

Questa definizione di piacere, tuttavia, è stata più volte travisata dai detrattori dell'Epicureismo, i quali identificano l'ἡδονή con la dissolutezza e la ricerca costante di nuovi stimoli (cfr. *supra*, n. 1). Il primo fra tutti a dare un'immagine di Epicuro come uomo frivolo che insegue i suoi desideri più scabrosi è stato Timocrate, fratello di Metrodoro, presentato da Diogene Laerzio come apostata e denigratore del Giardino (Diog. Laert., x 6)<sup>19</sup>. Timocrate, contemporaneo di Epicuro, ha sicuramente influenzato l'immagine negativa che gli avversari dell'Epicureismo avrebbero costruito nei secoli successivi (così Sedley, 1976, pp. 127-32, 148)<sup>20</sup>. Questo ha reso ancor più difficile la riabilitazione dell'immagine dell'Epicureismo, che, come accennato nell'introduzione (cfr. *supra*, pp. 19-20), aveva già un'impostazione molto diversa rispetto agli usi e ai costumi della Grecia ellenistica e della Roma tardo-repubblicana. Non stupisce, dunque, se, a differenza di quanto accade per la scuola pitagorica, ogni volta che vengono menzionate delle donne epicuree, esse sono legate a metafore sessuali, al tema dell'ebbrezza e all'immagine dei banchetti (cfr., ad esempio, Plutarch., *Non posse*, 1098c, 1099b e *De lat. viv.*, 1129b; Cicer., *De fin.*, II 23 e *Pis.* 67). Per una personalità del calibro di Cicerone, infatti, per cui il bene supremo è la virtù, l'edonismo epicureo risulta essere una filosofia vuota e pretestuosa, che pretende di eliminare il dolore, dedicandosi al piacere<sup>21</sup>. In realtà, analizzando più a fondo i testi di Epicuro, nell'epitome per eccellenza dell'etica epicurea, il Maestro stesso esclude con forza questo tipo di piaceri:

Quando dunque diciamo che il piacere è il bene completo e perfetto, non intendiamo i piaceri dei dissoluti o quelli delle crapule, come credono alcuni che

<sup>19</sup> «Inoltre Timocrate, fratello di Metrodoro e discepolo di Epicuro, dopo aver abbandonato la scuola, in un'opera intitolata *Delizie*, riferisce che Epicuro era così dedito alla dissolutezza che vomitava due volte al giorno e narra che egli stesso a stento riuscì a sfuggire a quei notturni trattenimenti filosofici e a quell'associazione di iniziati» (trad. Gigante).

<sup>20</sup> Per degli esempi di Epicurei dissidenti (oltre al caso più noto di Timocrate, si possono ricordare Nicasirate, Timasagora, Antifane e Bromio, menzionati da Filodemo nella *Rethorica*) si legga Longo Auricchio, Tepedino Guerra (1981). Per una breve puntualizzazione sulla dissidenza epicurea in generale che si distingue dall'apostasia vera e propria, si veda Verde (2010, in particolare pp. 293-5).

<sup>21</sup> Per approfondire il rapporto tra Cicerone ed Epicuro, si legga Maso (2015). Sulla relazione tra virtù e piacere per Epicuro, cfr. ex. gr., Epicur., *Ep. Men.*, 132-133 e Diog. Laert., x 138.

ignorano o non condividono o male interpretano la nostra dottrina, ma il non aver dolore nel corpo né turbamento nell'anima (Epicur., *Ep. Men.*, 131-132, trad. Arrighetti)<sup>22</sup>.

Rispondendo alle critiche mosse alla sua dottrina, Epicuro è chiaro nel voler descrivere l'ἡδονή come una semplice eliminazione dei dolori nel corpo (ἄπονια) e dei turbamenti dell'anima (ἀταραξία)<sup>23</sup>. Nell'*Epistola a Meneceo*, infatti, Epicuro mostra la necessità di affinare la capacità metretica, al fine di imparare a scegliere quali siano i piaceri da eleggere e quali quelli da rifuggire (Epicur., *Ep. Men.*, 130). La vera novità dell'etica epicurea, dunque, è proprio l'introduzione del νήφρων λογισμός, il sobrio calcolo (cfr. Erler, 2010, pp. 23-9; Warren, 2014, pp. 186-200), che permette di percorrere la strada verso una vita saggia bella e giusta e, quindi, piacevole (Epicur., *Ep. Men.*, 132)<sup>24</sup>. Nonostante ciò, i suoi avversari ne hanno restituito un'immagine distorta e spesso malevola.

Oltre alla critica della dottrina del piacere, un altro punto su cui Epicuro veniva attaccato, soprattutto dai suoi detrattori più tardi, riguardava il suo atteggiamento nei confronti della politica. In particolare, Plutarco, nel suo *De latenter vivendo*, critica fortemente l'esortazione epicurea del "vivi nascosto", Λάθε βιώσας (Plutarch., *De lat. viv.*, 1128f = fr. 551 Us.)<sup>25</sup>. Per Plutarco una vita lontana dalla sfera pubblica e dalla politica era sintomo di mancanza di virilità. L'attività politica era prettamente maschile, secondo il filosofo di Cheronea, mentre, invece, la sfera privata era propria delle donne (cfr. Cohen, 1991, p. 73 e Gordon, 2004, pp. 229-31). Plutarco, dunque, sostiene che gli Epicurei restano in disparte per nascondere qualcosa di vergognoso (Plutarch., *De lat. viv.*, 1128c) e afferma che questo loro

<sup>22</sup> Sulla questione del piacere epicureo, si leggano anche Epicur., *Rat. sent.*, III, XVIII-XX. Sulla distinzione tra piacere cinetico e catastematico si consultino Nikolsky (2001); Warren (2007, in particolare pp. 123-33); Wolfsdorf (2013, pp. 144-81); Tsouna (2016, pp. 119-25).

<sup>23</sup> Per raggiungere questo fine, è sufficiente seguire i dettami epicurei, in particolare quello che è espresso nella formulazione del tetrafarmaco: «Poiché chi stimi tu migliore di colui che riguardo agli dèi ha opinioni reverenti, e nei confronti della morte è assolutamente intrepido, ed è consapevole di che cosa è il bene secondo natura, ed ha chiara conoscenza che il limite dei beni è facilmente raggiungibile e agevole a procurarsi, il limite estremo dei mali invece o è breve nel tempo o lieve nelle pene?» (Epicur., *Ep. Men.*, 133, trad. Arrighetti); cfr. Epicur., *Rat. sent.*, I-IV. Per un commento esaustivo dell'*Epistola*, cfr. Heßler (2014).

<sup>24</sup> Su questo tema cfr. Morel (2009, pp. 7-14) in cui l'autore sostiene che l'Epicureismo non è promotore di un semplice naturalismo, ma afferma la necessità di un connubio tra natura e ragione, proprio in virtù del fatto che non tutti i piaceri vanno perseguiti indiscriminatamente, dato che potrebbero procurare più turbamenti che benefici.

<sup>25</sup> Per un commentario dell'opera plutarchea, cfr. Roskam (2007a). Sul modo in cui gli Epicurei si relazionano alla politica e sull'interpretazione del Λάθε βιώσας epicureo non come obbligo, ma come consiglio, cfr. Roskam (2007b, pp. 33-66).

vivere nell'ombra li rende ancor più deboli, effeminati (cfr. Gordon, 2004; 2012) e malvagi (Plutarch., *De lat. viv.*, 1128f-1129a).

È evidente che, in un quadro così negativo, le donne epicuree non potevano che avere una bassa reputazione. Nonostante ciò, il fatto che molte di loro fossero etere dovrebbe essere una notizia certa, dato che vengono descritte così da tutti i testimoni antichi. Ciò non vuol dire, tuttavia, che esse nel Giardino rivestissero il ruolo di mere concubine. Sono pervenute, infatti, diverse testimonianze che accennano ad una visione un po' diversa della loro condizione e che, quantomeno, le mostrano come interessate alla filosofia. Innanzitutto, bisogna ricordare che Diogene Laerzio afferma che il σοφός epicureo

[...] non si unirà con quella donna con cui le leggi vietano di unirsi, come dice Diogene nell'*Epitome della dottrina etica di Epicuro*. Non darà pene ai servi, ma avrà piuttosto pietà di loro, e perdonerà quelli che sono migliori. Gli Epicurei non credono che il saggio debba innamorarsi; né che debba preoccuparsi della sepoltura. E nemmeno che l'amore sia qualcosa di origine divina, come dice Diogene nel ..., né farà dei bei discorsi. L'amplesso non giova mai, dicono; bisogna accontentarsi se non fa male. Si sposerà e avrà figli il saggio, come dice Epicuro nei *Casi dubbi* e nei libri *Sulla natura*; ma riguardo allo sposarsi terrà presenti le circostanze della vita, e potrà distoglierne alcuni. Né, dice Epicuro nel *Simposio*, il saggio dovrà ciarlare sconsideratamente nell'ebbrezza (Diog. Laert., x 118-119, trad. Arrighetti).

In questo passo Diogene dà indicazioni generali su quale debba essere la condotta del saggio ed è importante soffermarsi sul modo in cui egli debba comportarsi nei confronti delle donne, del matrimonio, del sesso e dell'ebbrezza. Se davvero le etere nel Giardino avessero avuto il ruolo di concubine, dunque, Epicuro non avrebbe trasmesso queste restrizioni rispetto al comportamento che un saggio avrebbe dovuto assumere. Verosimilmente, dunque, le donne che frequentavano il Κῆπος erano dedite alla filosofia, o almeno provavano a seguire il modo di vita insegnato loro da Epicuro. In questo capitolo delle *Vite*, inoltre, viene ricordato che Epicuro era solito filosofare insieme ai suoi schiavi, in particolare con Mys (Diog. Laert., x 10), a riprova del fatto che non esitava a coinvolgere chiunque all'interno della sua schiera di discepoli e amici. A ogni modo, anche le fonti avverse al Giardino ricordano che le etere epicuree si impegnavano in filosofia. Basti ricordare, a titolo di esempio, che Cicerone scrive:

Ma che quella donnetta di malaffare, Leonzio, osò scrivere contro Teofrasto...: tanta licenza ebbe il Giardino di Epicuro! (*De nat. deor.*, 1 33, 93 = fr. 28\* Us.).

Anche Plinio nella sua *Naturalis Historia* (Plin., *Nat. hist.*, 29 = fr. 28\* Us.) testimonia l'esistenza di uno scritto di una donna contro Teofrasto e allo

stesso tempo viene ricordato che Teoro dipinse Leonzio e Temista nell'atto di pensare (ivi, 36 144 = fr. 28\* Us.). Temista viene anche inserita «tra i più ragguardevoli discepoli di Epicuro» (Diog. Laert., x 25). Cicerone, inoltre, elogia la sapienza di quest'ultima (Cicer., *Pis.*, 26, 63), mentre Lattanzio la ritiene l'unica degna di esser chiamata filosofa (Lact., *Div. Inst.*, III 25, 15). Queste testimonianze provano che le donne nel Giardino epicureo non erano semplici concubine assoldate per soddisfare i desideri sessuali degli uomini epicurei, ma rientravano nella schiera dei discepoli di Epicuro al pari degli uomini<sup>26</sup>. I loro traguardi intellettuali erano spesso degni di nota, al punto da essere ricordati dai detrattori dell'Epicureismo: queste Epicuree, infatti, non avevano solo la fama di etere, ma anche di filosofe, nonostante la considerazione che personalità quali quella di Cicerone o Plutarco avessero della donna in generale e del suo ruolo nella società.

Un altro importante esempio di donna che assume un ruolo rilevante nella scuola di Epicuro è quello di Batide. Come già ricordato (cfr. *supra*, n. 17), Batide era la sorella di Metrodoro<sup>27</sup> e la moglie di Idomeneo<sup>28</sup>. Grazie al *PHerc.* 176 è possibile delineare un ritratto di questa donna<sup>29</sup>, della quale sono riportate alcune lettere (*PHerc.* 176, fr. 5, coll. XIX-XXIII Angeli). Nonostante il testo sia lacunoso e non sia possibile ricostruire il contesto dell'opera, il papiro è fondamentale per lo studio del primo Epicureismo (cfr. Vogliano, 1952, pp. 43-60 e Angeli, 1988a, pp. 27-51) e per avere un'immagine più definita dei personaggi menzionati: Leonteo, Idomeneo, Batide e Polieno<sup>30</sup>. A differenza di quanto ritiene Militello (1997, pp. 54-5), la

<sup>26</sup> Di opinione diversa è, invece, De Witt (1954, pp. 95-7), secondo il quale gli schiavi nel Κῆπος servivano per ricopiare i testi, mentre le donne erano delle mere cortigiane e tutti sottostavano all'autorità di Epicuro. In questa interpretazione non si tiene conto del *symphilosophiein* di cui è testimone Diogene Laerzio. Frischer (2006, p. 2016), a sua volta, ha avanzato una diversa interpretazione, per la quale schiavi e prostitute volevano entrare nel Giardino, al fine di trovare una figura paterna che li guidasse e desse loro sussistenza economica. Per l'interpretazione di Sedley, che sostiene che la scuola epicurea dava rifugio a queste categorie di persone, si legga Sedley (1976, in particolare pp. 126-7).

<sup>27</sup> Definito da Cicerone come il *paene alter Epicurus* (*De fin.*, II, 28 92), viene considerato il discepolo più caro a Epicuro. Cfr. Koerte (1890) e i frammenti delle epistole che riguardano la liberazione di Mitre dal carcere, alla quale sembra che Metrodoro prese parte attiva (*PHerc.* 1418, col. XXVII, l. 1ss. Militello).

<sup>28</sup> Per un approfondimento sulla figura di Idomeneo, cfr. Angeli (1981) e anche il suo βίος inserito nel *PHerc.* 176, coll. XIV-XVIII Angeli, trattato in Angeli (1988a, in particolare pp. 39-45).

<sup>29</sup> A dimostrazione del fatto che non fu un'etera, ma che proveniva dal ceto aristocratico, Tepedino Guerra (2010, pp. 51-3) ricorda che in Grecia a partire dal V secolo a.C. la lettura e la scrittura erano diffuse tra gli uomini del ceto medio, ma l'alfabetizzazione femminile era ancora prerogativa delle classi aristocratiche o religiose.

<sup>30</sup> Sull'inserimento della col. XXIII del *PHerc.* 176 nella sezione dedicata alla vita di Batide o a quella di Polieno, cfr. Angeli (1988a, pp. 45-51) e Daroca, Martínez (2010, pp. 29-30).

presenza di Batide tra questi Epicurei lampsaceni non è dovuta unicamente al fatto che fosse la moglie di Idomeneo. La donna, infatti, viene ritratta come un'Epicurea di alta levatura morale:

quella che realizzò tutte le nostre cose, e inoltre conduceva sia sua madre sia la sorella a compiere cose simili in tutto a lei; aveva poi la prudenza dello stesso Maestro in tutto e misura ed ancora gentilezza di una conversazione franca e raffinata, gentilezza che la mostrava in pieno come protesa ancora verso la cura prontamente impiegata per lui morto (*PHerc.* 176, fr. 5, col. XIX, ll. 1-6, trad. Tepedino Guerra).

Batide, quindi, non solo cerca di indirizzare la condotta altrui verso gli insegnamenti epicurei (cfr. Tepedino Guerra, 2016, pp. 348-50), ma è addirittura paragonata al Maestro e fondatore del Giardino per la prudenza e la misura che le sono proprie. Le sue doti e la sua benevolenza sono descritte anche nelle lettere successive che vengono restituite dal papiro, dalle quali emerge tutta la sua ricchezza di spirito e progressione nella dottrina. Ancora una volta, dunque, si dimostra la rilevanza delle donne all'interno della scuola epicurea: Batide non è stata in alcun modo una figura di secondo piano nel cenacolo di Lampsaco, ma è stata presa come esempio di virtù al pari degli altri uomini della scuola.

Prima di concludere, resta da chiedersi per quale ragione il Maestro del Giardino avesse deciso di aprire le porte della sua scuola alle donne, per di più etere, e agli schiavi. Un'interpretazione suggestiva è stata quella di Snyder (1989, pp. 101-2), secondo cui la filosofia epicurea si è fatta promotrice dell'emancipazione delle donne e, sebbene la cosa non sia resa esplicita nei testi epicurei pervenuti, questa apertura del Giardino è connessa all'avversione dell'Epicureismo nei confronti della teleologia. Secondo Snyder, infatti, Epicuro non credeva che nel mondo ci fosse un ordine prestabilito dagli dei (cfr. Sedley, 2011, pp. 151-76) e, di conseguenza, si poneva in netto contrasto rispetto alle gerarchie sociali, schiavistiche e di genere (Snyder, 1989, pp. 102-3). Seppur molto persuasiva, questa interpretazione va in parte mitigata. Se, da un lato, è vero che Epicuro rifiutava ogni forma di ordine divino prestabilito, non si può non tener conto del fatto che dalle fonti risulta che un qualche tipo di rapporto di servitù era stato da lui mantenuto (Diog. Laert., X 10)<sup>31</sup> e che egli non era così sovversivo al punto di non rispettare le leggi e le istituzioni sociali esterne al Giardino (cfr. *Rat. sent.*, xxxi-xxxviii e almeno Morel, 2000; Roskam, 2007b; 2012). Nel *Testamento* trasmesso da Diogene Laerzio, infatti, Epicuro si preoccupa di liberare i suoi servi, cosa che implica che

<sup>31</sup> Nel testo si fa riferimento alla mitezza di Epicuro verso i servi e non all'abolizione della servitù.



non avesse eliminato questo tipo di legame all'interno del Κῆπος (Diog. Laert., X 21).

La ragione per cui Epicuro ammetteva delle donne e degli schiavi nella sua scuola va forse trovata nell'*incipit* dell'*Epistola a Meneceo*:

Né il giovane indugi a filosofare né il vecchio di filosofare sia stanco. Non si è né troppo giovani né troppo vecchi per la salute dell'anima. Chi dice che non è ancora giunta l'età di filosofare, o che l'età è già passata, è simile a chi dice che per la felicità non è ancora giunta o è già passata l'età. [...] Meditare bisogna su ciò che procura la felicità, poiché invero se essa c'è abbiamo tutto, se essa non c'è facciamo tutto per possederla (Epicur., *Ep. Men.*, 122, trad. Arrighetti).

Ogni individuo deve avere come scopo la beatitudine, la quale è tipica dell'essere divino. Tutti, nessuno escluso, devono cercare di raggiungere questa felicità che può essere data solo dalla filosofia e dal filosofare insieme. Sebbene nell'introduzione dell'*Epistola a Meneceo* si faccia riferimento soltanto ai giovani e agli anziani, in virtù della trattazione appena svolta, non è impossibile che lo stesso discorso potesse essere rivolto anche a diverse categorie sociali di persone, donne e schiavi inclusi. Come mette bene in luce Spinelli (2014, pp. 161-4), è proprio per questa ragione che «il vangelo della salvezza» di Epicuro viene trasmesso attraverso l'adozione di una pluralità di registri e di stili compositivi diversi. Con l'elaborazione di semplici massime, Epicuro poteva permettere la memorizzazione<sup>32</sup> dei propri principi etici anche ai meno istruiti. Attraverso la scrittura dei lunghi trattati, invece, si poteva rivolgere ad un pubblico più colto e già progredito nel raggiungimento del fine etico epicureo. L'uso dello stile epistolare, infine, lo faceva restare in contatto con ciascuno dei suoi discepoli, compresi quelli lontani, ai quali poteva rivolgersi direttamente, modulando ancora una volta il proprio registro in base al destinatario, al fine di raggiungere il maggior numero possibile di persone con il proprio messaggio di salvezza (cfr. De Sanctis, 2012 sull'utilizzo da parte di Epicuro dell'epistola indirizzata ad un singolo destinatario, ma utile a tutti i seguaci dell'Epicureismo).

Epicuro, dunque, aveva come obiettivo la massima diffusione della propria filosofia, in quanto pienamente convinto che ogni individuo, a prescindere dalla propria estrazione sociale, avesse il diritto e la capacità di raggiungere la felicità, che, come visto, era il frutto della completa imperturbabilità dell'anima e dell'assenza di dolore fisico. In questo quadro, quindi, si inserisce anche la presenza delle donne nel Giardino: etere o no,

<sup>32</sup> Cfr. Masi (2014, pp. 121-41), in particolare per comprendere in che modo la memoria sia da considerarsi una proprietà mentale dell'uomo utile tanto al raggiungimento dell'atarassia quanto all'interazione dell'individuo con il mondo esterno.



ognuna di loro entrava nella scuola di Epicuro con lo scopo di trovare la beatitudine attraverso la filosofia. In conclusione, quindi, benché di esse sia passata alla storia un'immagine distorta e connessa al concubinaggio, non si può negare che le donne epicuree fossero delle vere e proprie filosofe.

### Nota bibliografica

- ANGELI A. (1981), *I frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, in “Cronache Ercolanesi”, II, pp. 41-101.
- EAD. (1988a), *La scuola epicurea di Lampsaco nel PHerc. 176 (fr. 5 coll. I, IV, VIII-XXIII)*, in “Cronache Ercolanesi”, 18, pp. 27-51.
- EAD. (a cura di) (1988b), *Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, Bibliopolis, Napoli.
- ANNAS J. (1976), *Plato's Republic and Feminism*, in “Philosophy”, 51, pp. 307-21.
- ARRIGHETTI G. (a cura di) (1973), *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino (2ª ed.).
- BROCK R. (2014), *Priestesses and Citizens*, in U. Bultrighini, E. Di Mauro (2014), pp. 93-107.
- BRUZZESE M., DE MARTINO G. (1994), *Le donne protagoniste della storia del pensiero*, Liguori Editore, Napoli.
- BULTRIGHINI U. (2014), *Questione preliminare. Le donne non contano? Proprio sicuri?*, in U. Bultrighini, E. Di Mauro (2014), pp. 51-92.
- BULTRIGHINI U., DI MAURO E. (a cura di) (2014), *Donne che contano nella storia greca*, Editrice Carabba, Lanciano.
- CANTARELLA E. (1985), *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Editori Riuniti, Roma.
- CATONI M. L. (2010), *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Feltrinelli, Milano.
- CENTRONE B. (1996), *Introduzione ai Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari.
- COHEN D. (1991), *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CAMPOS DAROCA F. J., DE LA PAZ LÓPEZ MARTÍNEZ M. (2010), *Communauté épicurienne et communication épistolaire: Lettres de femmes selon le PHerc. 176: la correspondance de Batis*, in A. Antoni, G. Arrighetti, M. I. Bertagna, D. Delattre (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia: Volumen I*, Serra Editore, Pisa-Roma, pp. 21-36.
- DE SANCTIS D. (2012), *Utile al singolo, utile a molti: Il proemio dell'Epistola a Pitocele*, in “Cronache Ercolanesi”, 42, pp. 95-109.
- DEL MASTRO G. (2015), *Per la ricostruzione del I libro del trattato di Filodemo, Contro coloro che si definiscono lettori dei libri (PHerc. 1005/862 + 1485)*, in “Cronache Ercolanesi”, 45, pp. 85-96.
- DI MAURO E. (2014), *Le nuove riflessioni su donne visibili nella Storia greca*, in U. Bultrighini, E. Di Mauro (2014), pp. 9-50.
- DEWITT N. W. (1954), *Epicurus and His Philosophy*, University of Minnesota Press, St. Paul.
- DORANDI T. (2010), *Diogene Laerzio, Epicuro e gli altri editori di Epicuro e di Diogene Laerzio*, in “Eikasmos”, 21, pp. 273-301.

- ID. (2014), *Rezension über Pomeroy S.B., Pythagorean Women: Their History and Writings*, in “Sehepunkte: Rezensionjournal für die Geschichtswissenschaften”, 14 (<http://www.sehepunkte.de/2014/07/24197.html>).
- ERLER M. (1994), *Epikur-Die Schule Epikurs-Lukrez*, in H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, fondato da F. Ueberweg, nuova ed. rivodata, *Die Philosophie der Antike*, vol. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Schwabe, Basilea, pp. 29-490.
- ID. (2010), *Νήφων λογισμός. A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo*, in “Cronache Ercolanesi”, 40, pp. 23-9.
- FRISCHER B. (2006), *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles (2ª ed. digitale: <http://hdl.handle.net/2027/heb.90022>; 1ª ed. 1982).
- GARGIULO T. (1982), *Epicuro e “il piacere del ventre” (fr. 409 Us. = [227] Arr.)*, in “Elenchos”, 3, pp. 153-8.
- GIGANTE M. (1986), *Biografia e dossografia in Diogene Laerzio*, in “Elenchos”, 7/1, pp. 9-104.
- ID. (a cura di) (2002), *Diogene Laerzio: Vite dei filosofi*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari.
- GORDON P. (2004), *Remembering the Garden: The Trouble with Women in the School of Epicurus*, in J. T. Fitzgerald, D. Obbink (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, G. S. Holland, Brill, Leiden-Boston, pp. 221-43.
- ID. (2012), *The Invention and Gendering of Epicurus*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- HARRIS E. (2014), *Wife, Household and Marketplace. The Role of Women in the Economy of Classical Athens*, in U. Bultrighini, E. Di Mauro (2014), pp. 183-207.
- HESSLER J. E. (2014), *Epikur. Brief an Menoikeus: Text, Übersetzung und Kommentar*, Schwabe, Basilea.
- IOPPOLO A. M. (1999), *Socrate e la conoscenza delle cose d'amore*, in “Elenchos”, 20, pp. 53-74.
- IZZO D. (2017), *Uomo, donna: intorno al gesto dell'anasyrein*, Aguaplano, Perugia (in corso di stampa).
- KOERTE A. (a cura di) (1890), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, in “Jahrbücher für Classische Philologie Suppl.”, 17, pp. 531-97.
- LAPINI W. (2003), *Ipparchia desnuda (Diogene Laerzio 6.97)*, in Id. (a cura di), *Studi di filologia filosofica greca*, Olschki, Firenze, pp. 217-30.
- LIEBERSHON Y. Z. (2015), *Epicurus' “Kinetic” and “Katastematic” Pleasures. A Reappraisal*, in “Elenchos”, 36/2, pp. 272-96.
- LONGO AURICCHIO F., TEPEDINO GUERRA A. (1981), *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, in “Cronache Ercolanesi”, 11, pp. 25-40.
- MANSFELD J. (1990), *Studies of the Historiography in Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen.
- MASI F. (2014), *Gli atomi ricordano? Fiscalismo e memoria nella psicologia di Epicuro*, in “Antiquorum Philosophia”, 8, pp. 121-41.
- MASO S. (2015), *Grasp and Dissent: Cicero and Epicurean Philosophy*, Brepols Publisher, Turnhout (ed. or. *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli 2008).

- MELE A. (2013), *Pitagora: filosofo e maestro di verità*, Scienze e Lettere, Roma.
- MÉNAGES G. (2005), *Storia delle donne filosofe*, prefazione di C. Zamboni, Ombre Corte, Verona (ed. or. *Mulierum philosopharum historia*, apud Anissonios, Joan. Posuel & Claudium Rigaud 1690).
- MILITELLO C. (a cura di) (1997), *Filodemo: Memorie epicuree* (PHerc. 1418 e 310), Bibliopolis, Napoli.
- MOREL P.-M. (2000), *Épicure, l'histoire et le droit*, in "Revue des études anciennes", 102, pp. 393-411.
- ID. (2009), *Epicure: La nature et la raison*, Vrin, Paris.
- MUSTI D. (2001), *Il simposio nel suo sviluppo storico*, Laterza, Roma-Bari.
- NIKOLSKY B. (2001), *Epicurus on Pleasure*, in "Phronesis", 46, pp. 440-65.
- NUCCI M. (a cura di) (2009), *Platone. Simposio*, introduzione di B. Centrone, Einaudi, Torino.
- ORBINK D., SCHORN S. (2011), 5077. *Epicurus (et. al.)*, *Epistulae ad familiares*, in D. Colomo et al. (eds.), *The Oxybynchus Papyri*, vol. LXXVI, London, pp. 37-50.
- POMEROY S. B. (1978), *Donne in Atene e Roma*, Einaudi, Torino.
- ID. (2013), *Pythagorean Women: Their History and Writings*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- RAMELLI I. (a cura di) (2007), *Usener. Epicurea*, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano (ed. or. H. Usener, *Epicurea*, Teubner, Lipsiae 1887).
- RIEDWEG C. (2007), *Pitagora: Vita, dottrina e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano (ed. or. *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, C. H. Beck, München 2002).
- ROSKAM G. (2007a), *A Commentary on Plutarch's De Latenter Vivendo*, Leuven University Press, Leuven.
- ID. (2007b), *Live Unnoticed (Αἰθε βιωσας): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden-Boston.
- ID. (2012), *Will the Epicurean Sage Break the Law if He is Perfectly Sure that He Will Escape Detention?: A Difficult Problem Revisited*, in "Transactions of the American Philological Association", 142/1, pp. 23-40.
- SEDDLEY D. N. (1976), *Epicurus and His Professional Rivals*, in J. Bollack, A. Laks (éds.), *Études sur l'Épicurisme antique*, Cahiers de Philologie 1, Publications de l'Université de Lille III, Lille, pp. 118-59.
- ID. (2011), *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di F. Verde, Carocci, Roma (ed. or. *Creationism and Its Critics in Antiquity*, University of California Press, Berkeley 2007).
- SNYDER J. (1989), *The Woman and the Lyre: Women Writers in Classical Greece and Rome*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- SPINELLI E. (2014), "L'ideale di Epicuro è per pochi capaci di attuarlo": *L'interpretazione di Epicuro*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 95/1, pp. 149-64.
- TEPEDINO GUERRA A. (2010), *Lettere private dal KHIIOS: Metrodoro, i Maestri e gli amici epicurei* (PHerc. 176 e PHerc. 1418), in A. Antoni et. al. (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculaniensis*, vol. 1, Serra, Pisa-Roma, pp. 37-59.
- ID. (2016), *Il ritratto di una donna del Giardino epicureo: Batide di Lampsaco (Script. Anon. Epicur., PHerc. 176, fr. 5 col. XIX)*, in A. Casanova, G. Messeri, R. Pintaudi (a cura di), "E sì d'amici pieno". *Omaggio di studiosi italiani a Guido*

- Bastianini per il suo settantesimo compleanno*, vol. I, Papirologia-Egittologia, Edizioni Gonnelli, Firenze, pp. 345-53.
- TEPPA S. (2014), *Platone, donne e Paideia*, in U. Bultrighini, E. Di Mauro (2014), pp. 778-80.
- TSOUNA V. (2016), *Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals*, in S. Weisser, N. Thaler (eds.), *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Brill, Leiden-Boston, pp. 113-49.
- VERDE F. (2010), *Ancora su Timasagora epicureo*, in "Elenchos", 31/2, pp. 285-317.
- ID. (2013), *Epicuro*, Carocci, Roma.
- VOGLIANO A. (1952), *Dall'epistolario di Epicuro e dei primi scolari (papiro ercolanese Nr. 176)*, in "Prolegomena", 1, pp. 43-60.
- WARREN J. (2007), *L'éthique*, in A. Gigandet e P.-M. Morel (éds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 117-43.
- ID. (2014), *The Pleasure of Reason in Plato, Aristotle and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WOLFSORF D. (2013), *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ZHMUD L. (2012), *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford.

# The Limits of Scepticism and Tolerance

by *Giuseppe Veltri*\*

## *Abstract*

The article examines three fundamental aspects of the limits of scepticism and tolerance: the necessary danger that sceptical attitudes pose to society; tolerance as the political consequence of scepticism in social life; and finally, as a consequence of the second point, the relativity of every factual and moral decision as a sceptical attitude.

*Keywords:* Scepticism, Tolerance, Bertrand Russell, Jewish Philosophy, Science.

As long as I have any choice, I will only stay in a country where political liberty, toleration, and equality of all citizens before the law are the rule. Political liberty implies liberty to express one's political views orally and in writing, toleration, respect for any and every individual. These conditions do not obtain in Germany at the present time.

(Einstein, 1933)

In a BBC talk in 1948, the British philosopher, mathematician, and historian of science and ideas Bertrand Arthur William Russell reacted to

\* Maimonides Center for Advanced Studies/Universität Hamburg; giuseppe.veltri@uni-hamburg.de. Lecture delivered at the Maimonides Centre for Advanced Studies as the annual lecture on November 9, 2016. I thank Dr. Adele Valeria Messina for help with drafting some lines on the history of tolerance.

*Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 2017, maggio-agosto, pp. 37-55

the ideological insanity of the Nazis and the consequential disaster of the Second World War with a lecture on *Why Fanaticism Brings Defeat*, later reprinted as *Scepticism and Tolerance*. At the outset, he claimed that

[t]here is at the present time a widespread belief that those nations and individuals that remain rational and cool and (within common-sense limits) sceptical, cannot hope for success when they are brought into contact with systems of widely held and fanatically believed dogma. This view is especially common among the sceptics themselves, who are apt to suffer from a kind of fascinated immobility when confronted with the glare of powerful but intellectually limited sectarians. I do not think that history bears out this view of the powerlessness of moderate and limited scientific belief when engaged in conflict with fanaticism; in fact, the exact contrary is nearer to the moral to be drawn from the past<sup>1</sup>.

Russell began his historical exploration as «illustrations» of his theory by referring to the generals of the Roman armies «who were for the most part Epicurean sceptics». According to him, they plundered the gold reserves of temples, destroyed cities which were commercial rivals of Rome, etc., while the later pagans and their Christian successors «were sunk in superstition» and became «increasingly fanatical down to the fall of Constantinople». Russell continued to define the Muslim leaders of the early conquests as sceptics who initially opposed the sect of the Prophet, but joined in «when they saw that there was money in it». In Russell's view, this sceptical attitude amongst the early Muslim leaders lasted up until the beginning of fanaticism, without specifying when or how this shift happened. His historical analysis continues with the fanatical power of the Spanish Christian leadership – fanatical because they expelled «the Jews and Moors, the most industrious and civilized inhabitants of the peninsula» – and the wars of religion: «When the Peace of Westphalia and the collapse of the English puritans had shown that no extremists could win, the greatest share of wealth and power came to Dutch and English latitudinarians»<sup>2</sup>.

He concludes this first part of his speech with the events of the Second World War, arguing that:

[a]fter their victory the Allies were surprised to find how little progress the Germans had made towards their construction of atomic bombs. This was largely because they would not employ physicists who were Jews or Anti-Nazis.

The reader of the transcript of this speech, also published in 1948, may be surprised by the inconsistency with which the famous British historian of

<sup>1</sup> BBC broadcast transcript, published as *Why Fanaticism Brings Defeat* (Russell, 1948).

<sup>2</sup> In the following, I am sometimes referring to his article without quoting the bibliographical entry already mentioned in the second footnote.

philosophy treats the concept of scepticism. What does he really mean by the term? Although he claims that scepticism could be an attitude, which could lead to dogmatism («The sceptic says “nothing can be known”; he is a dogmatist, though a negative one»), he defines it as a powerful means of combating fanaticism. It is a premise of rationality; it opens the door to scientific discovery. The “desirable” alternative to fanaticism and dogmatism is not a dogmatic scepticism, but a rational one; that is, openness to scientific discovery, or, in his words: «Fanatics are unwilling to accept scientific discoveries made by their enemies, and therefore soon fall behind those whose outlook is more cosmopolitan». Furthermore:

Hitler was unscientific because the destruction of Germany, which is what he achieved, was no part of his purpose. To be rational or scientific is only one among virtues; no sane man would pretend that it is the whole of virtue.

Written after the absurd German imperialist and human catastrophe of 1939-45, Russell’s statement should not be overestimated in its philosophical and political importance. Nevertheless, the categories he uses to interpret history and imperialism are significant, although, in my opinion, inaccurate in some aspects. The historical victories of the Roman army in Antiquity, the Arabic occupation in the Middle Ages, and the Dutch and British policies of wealth and power cannot historically be reduced either to the sceptical attitude of their leaders or to their supposed fight against the fanaticism and dogmatism of other imperial systems. The history of imperialism, military victories, and conquests, as well as the suppression of fanatical opponents, can be investigated only by searching for the consequences of a multifarious concurrence of elements, interactive reasons, and a multifaceted intervention of causalities, which we cannot reduce to the single causal philosophical attitude of the leader involved in it.

The second element to challenge is the concept of scepticism that Russell’s speech presupposes. In the introduction to his *Sceptical Essays* of 1928, with the title *On the Value of Scepticism*, he enunciated the principle accepted by every scientist who agrees to take scepticism as the premise and conclusion of every scientific result and improvement:

I am prepared to admit any well-established result of science, not as certainly true, but as sufficiently probable to afford a basis for rational action.

And, in more detail:

The scepticism that I advocate amounts only to this: (1) that when the experts are agreed, the opposite opinion cannot be held to be certain; (2) that when they are not agreed, no opinion can be regarded as certain by a non-expert; and (3) that

when they all hold that no sufficient grounds for a positive opinion exist, the ordinary man would do well to suspend his judgment<sup>3</sup>.

According to Russell, scientific achievements are not *a priori* true and certain, but, when there is an agreement, «the opposite opinion cannot be held to be certain». This affirmation is to be questioned, since an expert consensus could be also treacherous and false, and the opposite opinion should be considered, at least theoretically, to be plausible even when there are insufficient reasons for believing it to be true *up until now*. The factor of temporality in scientific discovery is not an accident, but an essential constituent of making science verifiable and consequently satisfactory, and of considering the former consensus to be old-fashioned and therefore impracticable. It is with this view in mind that Russell concludes that the «ordinary man [...] would do well to suspend his judgement». The «ordinary man», not the expert, should adopt the posture of the suspension of judgment, the sceptical *epoche*, when a positive opinion does not have sufficient reasons. The stylistic and essential change from «expert» to «ordinary man» is not explained; nonetheless, it reveals Russell's preoccupation with avoiding a pre-critical rejection of scientifically affirmed opinions without sufficient reasons<sup>4</sup>.

Although Russell guarded against doubtful opinions, he did not reject the principle of agreement altogether; rather his concern is specifically directed towards extreme beliefs. As he wrote:

Nationalism is of course an extreme example of fervent belief concerning doubtful matters.

And further:

Opposing systems of violent belief are built up, the falsehood of which is evident from the fact that they are believed only by those who share the same national bias. But the application of reason to these systems of belief is thought as wicked as the application of reason to religious dogmas was formerly thought.

Russell's point of view on scientific discoveries on the basis of consent and scepticism is, of course, valid and relevant to contemporary philosophy of science. For, against Thomas Kuhn's vision of modern science of «paradigm and revolution» (Kuhn, 1962), only a sceptic strategy on affirmed

<sup>3</sup> Also available online: <http://www.panarchy.org/russell/scepticism.html>.

<sup>4</sup> Albeit there is no consensus in this matter, I define the concept of “post-truth” as belief. Though the debate on post-truth is very new, the premises of it are in the post-positivist strategy of the last decade. For a first look at post-positivism, see Meyers (1975).



opinion can effect a change in perspective that does not necessarily end with a revolution. Yet, a problem arises when we try to adopt scientific categories to political theory: Is it a valid argument to use the concept of “rational” scepticism as a presupposition of scientific discovery, considering it as an effective criterion also for politics and strategic imperial modes of government? My hypothesis in the following is that although scepticism reveals its limitations in dealing with politics in the form of kingship, dictatorship, or republics, it is nevertheless a critical element in sustaining tolerance, a political virtue of a good government.

Let me begin by clarifying some concepts. The concept of limits is central to human knowledge and society. Philologically, the term “limit” signifies the formal boundaries of something as a real or thought object; it restrains it in its spatial and temporal existence. Yet the term goes beyond a purely spatial characterization and involves other areas of *de-finition* which are essential for epistemology, e.g. individuality v. society, politics, religion, “culture”, etc. Without limits, we would be incapable of definition, understanding, or perception. Without limits, governments and political powers would display their “natural” tendency towards absolute governance and dictatorship (on this topic, see the interesting book by Sim, 2006). A religious or philosophical framework that embraces the notion of a *limited* existence offers a vision of humanity as something that aims to transcend itself by supposing a supernatural world or eternity, understandable by faith or/and reason.

Scepticism is a philosophical movement that adopts the practice of seeking *limits*: a mode of enquiry that drives towards radical *aporia*. If, on the one hand, scepticism makes a forceful case for our knowledge being limited, on the other, scepticism refuses every *definition/delimitation* of “reality” and implication of authority, because it precludes other possibilities. This is also why the sceptic was not viewed positively in the ancient, medieval, and modern worlds; her/his activity was a thorn in the flesh, considered dangerous to society. Socrates, most notably, was called a subverter of laws and of the youth, primarily because he was a thinker who went beyond the limits. There are two possible political consequences of a sceptical attitude. Either it aims to avoid every constriction of society and to adopt a completely ataraxic attitude, or the sceptic accepts every possible and plausible solution without precluding anything. I would call the first a radical Pyrrhonism which does not support any kind of social life; the second is the basis of tolerance as the limit of behaviour in a multifarious cultural society, as I will try to demonstrate.

In this article, I will discuss three fundamental aspects of the limits of scepticism and tolerance: the necessary danger that sceptical attitudes pose to society; tolerance as the political consequence of scepticism in

social life; and finally, as a consequence of the second point, the relativity of every factual and moral decision as a sceptical attitude.

## I. Scepticism and Political Power

Political scepticism has two important aspects, which have been underestimated in recent research: 1) its presence in ancient literature and philosophy as criticism of kingship in an age of celebration of the Hellenistic monarchy, and 2) the political danger of scepticism for the scholar and their society. Both of these aspects will give us the coordinates to frame ancient and modern society against a dogmatic view of social and political life.

### 1.1. The Sceptical King: Kohelet's Criticism of Kingship

An often-quoted opinion of scholars of ancient philosophy is that ancient sceptics did not show any interest in politics. Indeed, no sceptical treatise on government or political utopia, or even one showing a little political interest, has survived, if it was composed at all<sup>5</sup>. Yet I would like to avoid entering into the discussion of political engagement in ancient scepticism, since the adjective "political" includes many nuances and fields of research. It therefore would be illusory to claim that ancient scepticism had no political dimension<sup>6</sup>. Furthermore, in the hypothesis of the absence of political interest, we show ourselves to be too narrowly concentrated on philosophical systems, and thus can fail to recognize the way philosophical ideas, concepts, and strategies are spread throughout literary and legal texts, which bear witness to philosophical interests and debates. Nevertheless, it is undeniably true that there is only one area not touched upon by ancient scepticism, and this was kingship, the art of government. If a student of ancient philosophy looks into the political literature of the period between the third centuries before and after our common era, he will find many tractates on the art of kingship (*Peri Basileias*; see Murray, 1971), yet, to my knowledge, none of them is of sceptical origins<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> But see Laursen (1992, pp. 1-3). See also Laursen (2005; 2009); Spinelli (2016). See also Spinelli's book (Spinelli, 2005).

<sup>6</sup> McClelland (1998, p. 81) does speak of «Greek scepticism», but he does not mention any sources. Perhaps his use of scepticism is only the popular one.

<sup>7</sup> We can, of course, consider ancient comedians, esp. Aristophanes, as an example of a sceptic of the art of government. In this case, we have to examine non-philosophic literary text as vehicle of philosophic ideas, a field that should be still deepened. I am concerned in this contribution only with the Jews realm of it.

There is one exception: the book of Kohelet, king of Jerusalem, which has a chapter dedicated to the area of the main occupation of kingship. Although no philosophical Hebrew treatise survives from the biblical period, it is a common opinion that the book of Kohelet has at least some traces of philosophical ideas and concepts. The precise localisation of this book in the sea of Hellenistic literature is not easy, and already in the ancient rabbinic period scholars and students were debating its character and consistency because of its contradictions. Amongst these contradictions is the idea of kingship. One might expect a book of political philosophy from the narrator, a king of Jerusalem; this is to say, one might expect the work of the philosopher king, an idea which informed the Hellenistic age. It is nothing of the sort. Instead, Kohelet offers a concept of kingship that is completely full of pessimistic nuances, totally devoted to the king's pleasure and wealth, with which Russell would perhaps be very unhappy: a sceptic king dedicated only to his own bodily pleasure. We read in Kohelet that kingship consists of building houses, constructing reservoirs for irrigation, planting vineyards, building gardens, owing slaves, servants, flocks, and herds, and being rich in silver, gold, and everything that is a sign and symbol of magnificence. The conclusion is sceptical and pessimistic at first glance: all of this is folly. A second look reveals the real intention: all of this is folly because the king cannot do anything that will have lasting consequences, and furthermore, it is impossible for him to know what his successor will do<sup>8</sup>.

No wise words, no wisdom or political statements, no other source for the perfect life, no desire to improve the knowledge of the people. Nothing other than wealth and pleasure. In a period of the Hellenistic age when almost every king collected books for the enlargement of his knowledge and power, King Kohelet states «And furthermore, my son, be admonished: of making many books there is no end; and much study is a weariness of the flesh» (12, 12). This is an antiheroic ideal of a king who is only preoccupied with the deeds of his successor. The certainty of the successor who will step into his place throws his own legacy into

<sup>8</sup> 2, 4-10: «I did great things: I built houses and planted vineyards. 5 I made gardens and parks and planted all kinds of fruit trees. 6 I constructed reservoirs to irrigate the orchards. 7 I bought slaves and servants and had slaves born in my household. I had flocks and herds in abundance more than anyone before me in Jerusalem. 8 I acquired silver and gold – the wealth of kings and nations. I had choirmaster and singers and besides that, what most delights men. 9 I became great, surpassing all my predecessors in Jerusalem without losing wisdom. 10 I refused myself nothing that my eyes desired nor did I deprive my heart of any pleasure. I enjoyed all I undertook and that was my reward for my work. [...] 12 I then decided to compare wisdom with folly and madness and I thought, “What will my successor as king do?” We know what he did!».

doubt; for this one to follow could destroy everything he has done. This doubt leads him to further doubt all wisdom and knowledge, coming to the conclusion that all things are folly and madness. In sum: Kohelet created the image of a king as an antihero who, enclosed in his egoistical idea of power, was uncertain about what would happen after his own kingship. Rather than investing in a lasting legacy, he thus arranged everything for his own immediate pleasure. This is nothing but a parody of government, if there ever was one.

Scepticism about kingship and government is deeply enrooted in the Jewish tradition, where the supreme authority according to the Bible is not the king or the rabbi, but the law itself, the divine commandments issued by God on Sinai, as we will see later. Criticism of the monarchy is commonplace in the Hebrew Bible because of its incapacity to allow the people to follow the divine commandments expressed in the written and oral Torah. Scepticism is hence criticism of authorities that do not allow the individual autonomous judgment in the study of the law. However, while this may be a common position within Scepticism, a position that is very similar to the Socratic school, there is also a danger and limitation of being without an authority who supports the decisions of the individual in the collective community.

### 1.2. Socrates, or the Danger of Being a Sceptic

The trial and *Apology* of the Athenian philosopher Socrates was idealised as an exercise of philosophy, rhetoric, literature, religion, politics, the science of education, and every other branch of the humanities in almost every period of European history. Prominent philosophers and scholars of former centuries associated his character, philosophy, and impact on world history and thought with an idealistic vision of freedom and peace, dialectical and pedagogical achievement, tolerance of ideals, and resistance to government and social constriction; everything an enlightened intellectual aspires to be or to become (for a famous example, see the enthusiasm of von Harnack, 1900). Socratic doctrines often became synonymous with everything connected to aporetic philosophy: from proving reason and scepticism, sophistic ability, and dialectic sobriety to obedience to laws and subverting authority (practices, at that time, more typical of a founder of a religion than a founder of a philosophy).

My interest in the Socratic life is the argumentation of his commitment to epistemological scepticism and his political attitude. Hence, a very important aspect of his trial is the reason(s) why the judges sentenced him to death. In the final part of *Criton* (53b-c), Socrates's friend summarises the case against him:

And you yourself, if you go to one of the nearest cities, to Thebes or Megara – for both are well governed – will go as an enemy, Socrates, to their government, and all who care for their own cities will look askance at you, and will consider you a destroyer of the laws, and you will confirm the judges in their opinion, so that they will think their verdict was just (καὶ ὅσοιτερ κήδονται τῶν αὐτῶν πόλεων ὑποβλέψονται σε διαφθορέα ἡγούμενοι τῶν νόμων). For he who is destroyer of the laws (ὅστις γὰρ νόμων διαφθορεὺς ἐστίν) might certainly be regarded as a destroyer of young (καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων διαφθορεὺς εἶναι) and thoughtless men. Will you then avoid the well-governed cities and the most civilized men? And if you do this will your life be worth living? Or will you go to them and have the face to carry on – what kind of conversation, Socrates? The same kind you carried on here, saying that virtue and justice and lawful things and the laws are the most precious things to men? And do you not think that the conduct of Socrates would seem most disgraceful? (transl. Fowler, Lamb, 1966).

Socrates is the διαφθορεὺς of the law and of mindless men, commonly translated as “young people”. In the *Apology*, he refuses to recognise the gods of the city and proclaims: «I shall obey God rather than you» (29d3), yet here he refuses to attempt an escape from prison, thus endorsing the political authority (see Tomim, 2016). The subverter of the law accepts the sentence of the judges. Is this not a contradiction?

Although Socrates became the symbol of many sceptical ideas and concepts in the history of philosophy, we cannot utilise him in every discourse connected to freedom, authority, and agnostic visions of knowledge. However, in this scene in the Athenian jail, the reader can find the double tendency of a sceptical philosopher: on one side, the critical refutation of authority, and on the other, the acceptance of the existing laws and therefore the acceptance of judgment. The danger of being a sceptic consists of these two sides.

Both of these are also present in the seventeenth century in the philosophical work of Simone Luzzatto, *Socrates* (1651). He narrates that in its assembly in the Apolline Temple, the academy of Delphos debated whether to proceed against Socrates, indicted for trying to cancel the validity of the human sciences («havere tentato l’eversione dell’humane scientie»).

Here is his lament in the first part of the book:

Throughout all my life, I have demonstrated to others that I am courageous and unafraid of dealing with the adversities of fortune. Yet I cannot deny that this charge, now brought against me by those malevolent to me, confounds my understanding, since I find it abrupt and unexpected. Who would ever have assumed that my suspension of judgement, my constrained assent, my following of the simple and sincere probable as the only guide in life, and my obsequiousness to the signs and silent whispers of the gods would have suggested to my slanderers enough reasons to tear my fame and disfigure my name?

Sceptical thinking has often been regarded as being dangerous to social and political stability. Or, as the Enlightenment philosopher Christian Wolff stated, the sceptic is dangerous to religion because he considers nothing without doubt (von Wolff, 1757, p. 584; see Long, 1995, p. 957). Almost every heresy has sprung from an answer to a question about the validity of norms, customs, and dogmatic patrimony. While past scholarship was interested in emphasising the role of sceptical groups or individuals and their impact on society, as well as their alleged danger to the social order, recent researchers have increasingly directed their attention to sceptical challenges to hegemonic power structures and to (state) religion (already a topic of Moses Mendelssohn). Here, Stuart Sim (2006) is worth mentioning for his emphasis on «why we need more scepticism and doubt in the twenty-first century» (subtitle of his book, see *ibid.*). Sim envisages the problem of the entanglement between politics, dominant culture, and (political) belief and the need for a sceptical attitude as a privileged form of attacking authoritarianism in daily life. Although scepticism is commonly considered a negative attitude, it becomes a positive and necessary resistance to excessive power and to opposing the suppression of dissent. What is its role in the concept of tolerance?

## 2. The limits of tolerance

Back to Russell's speech in 1948. At the end of it, he introduces *ex abrupto* a new category, *tolerance*:

Tolerance, as a practical maxim, has two sources: on the one hand, the realization that we may be mistaken; on the other hand, the belief that free discussion will promote the view we favour.

Russell indirectly relates scepticism to tolerance by conceding that it is possible to be mistaken, and thus introducing doubt as the premise of tolerance. He continues:

The Western world has learnt tolerance with difficulty, partly by realizing the usefulness of science, which bigots tried to crush. Experience has shown that tolerance and free discussion promote intellectual progress, social cohesion, prosperity, and success in war. I see no reason to suppose that this is going to be any less true in the future than it has been up to the present day. Fanaticisms come and go, and those of our time, like earlier ones, will perish through practical refutation. Tolerance and scientific spirit are among the greatest of human achievements, and I see no reason to think that we are in the process of losing them, or that those who retain them are thereby in any degree weakened in whatever struggle may lie ahead.

The definition is, of course, too simplistic a vision of tolerance, but it helps us to clarify its importance and its limits. Contrary to Russell's optimistic view, history itself does not confirm that the «bigots [who] tried to crush» tolerance and «the usefulness of science» would be refuted or that «fanaticisms come and go, and those of our time, like earlier ones, will perish through practical refutation». Some developments of recent times prove that tolerance, scientific and technological progress, and even democracy can be used to introduce and sustain bigotry in society, ending with dictatorship, violence, and intolerance. Tolerance has a history, and this history testifies to the different and multifarious factors which contribute to a spectrum of interpretation of social values. However, tolerance also has limits that we cannot ignore.

The word and the concept of “tolerance” go back to the Latin term *toleratio*, which semantically covers a multifarious field beginning with “to carry a load” (Plin., *Nat. hist.*, 10, 10; 35, 173; Apul., *Metam.*, 1-3, 8; 4, 26)<sup>9</sup> and continuing with “to withstand the cold” (Cicer., *Cat.*, IV, 2, 23), “to experience a military struggle” (Sall., *Coniur. Cat.*, 10, 2; Tacit., *Germ.*, 4), “to control oneself, to be persistent” (Caes., *Bell. Gall.*, 7, 71, 4; Tacit., *Ann.*, 4, 40), “to hold, to cure,” (Caes., *Bell. civ.*, 3, 58, 4; *Bell. Gall.*, 3, 49; 7, 77, 12), “to be silent” (Apul., *Metam.*, 11-4, 10), “to mitigate, to tolerate” (Caes., *Bell. Gall.*, 1, 28, 3; Sall., *Coniur. Cat.*, 37, 7) and, finally, “to alleviate poverty” (Plaut., *Rud.*, 918; *Trin.*, 338; 358). In all of these, a negative meaning is prevalent, focusing on discomfort, pain, hard work, and labour in the face of difficult situations in life (war, military struggle, cold, poverty), which must be overcome.

Hence, the word “tolerance” originally had nothing to do with the political, philosophical, religious, and social meaning that it has in our world. Today, it primarily means a respectful attitude towards other religions or the willingness to expose one's ethical and political principles to those of *others*. It has a long history, whose origins are to be traced back to the sixteenth century as a result of the modern claim of Christian universalism and the development of different religious confessions across Europe.

In his *Tractatus de libertate christiana* (1520), Martin Luther (1483-1546) calls for the urgency of religious tolerance. However, history shows us that the development of tolerance towards some groups can, paradoxically, lead to the intolerance of others, as Luther shows with Thomas Müntzer (1489-1525) in Germany and John Calvin (1509-1564) proves with Michael Servetus (1509/11-1553) in Geneva, who was burned alive in 1553 due to his anti-Trinitarian theory and anti-paedobaptism. Yet, right from this fra-

<sup>9</sup> I am here following the interesting consideration of Mariantoni (2017).



ming, the first theorisations of religious tolerance came to light: Sebastian Castellio (1515-1563), in the face of Servetus's condemnation, stated in *De haereticis an sint persecuendi* (1554) that a heretic can be removed from their community only after many attempts at persuasion, since faith was a belief that had to be handled with spiritual means, while persecution, as violence, was opposed to the charity and fraternity of Christianity. In *Utopia* (1516), Thomas More (1478-1535) highlighted the necessity of tolerance in order for people to live in unwarlike ways. John Locke (1632-1704) argues that civil unrest results from confrontations caused by a magistrate's attempt to prevent different religions from being practiced rather than tolerating their proliferation. According to Locke in his *A Letter concerning Toleration* (1689),

- 1) no private person has any right in any manner to prejudice another person in his civil enjoyments because he is of another church or religion;
- 2) the care of souls cannot belong to the civil magistrate, because his power consists only in outward force; but true and saving religion consists in the inward persuasion of the mind, without which nothing can be acceptable to God (Locke, 2010).

The principle of religious tolerance has the merit of having anticipated political freedom, and this is evident from a series of events provoked by intolerance, which occurred in France between the sixteenth and seventeenth centuries, particularly during the Wars of Religion (1562-98). After the St. Bartholomew's Day Massacre, the solution was tolerance: a policy of tolerance emerges in the writings of politicians such as Michel de l'Hôpital (1507-1573) and Jean Bodin (1530-1596), who, in the second half of the sixteenth century, pursued the re-establishment of peace in bloodstained France. Because of political effort, the Edict of Nantes was signed by Henry IV (1553-1610) in 1598, which granted liberty of religious worship to the Huguenots. The edict represents a turning point in the history of tolerance by linking the question of tolerance with politics: i.e. religious tolerance was becoming an *instrumentum regni* to corroborate the Nation-State. In addition, if in *Les six livres de la République* (1576) Bodin argues for a liberal scepticism, later in *Colloquium Heptaplomeres* (1593), set in Venice, he stands for religious pluralism and free thought (on Venice and toleration see Veltri, Chayes, 2016).

Thus, political writings helped to create what we know as a new conception of tolerance related to politics: it was needful for maintaining sovereignty, since political power did not depend on or derive from religious unity or an alliance between the crown and the altar. In light of these dynamics, Bodin recommends a shift from a pragmatic to an ethical tolerance. The case of the Netherlands and the *Union of Utrecht* (1579)



are paradigmatic examples: the tolerance of a plurality of beliefs does not mean promoting doctrinal errors or moral disorder, but constitutes social stability and economic development. In this same country a century later, Locke wrote his *Letter Concerning Toleration* (1689). Furthermore, Francisco de Vitoria and Bartolome de Las Casas devoted some space to the topic of toleration. Drawing from this context, Michel de Montaigne (1533-1592) consecrated one of his *Essais* (1580-1588) to liberty of conscience, with argumentations uniformly touched by a sense of scepticism: the task of knowledge is to search for truth, and it does not deliver certainties; the wise person suspends judgement when faced with religious differences and maintains freedom of mind. This attitude to doubt (starting from the recognition of the human incapacity to discern the truth and based on the admission that humans can err in choosing the right way) or questioning the possibility of knowledge opens up the possibility of recognising differences in religion, culture, and economy. By the admittance of diversity, fanaticism or extremism is bridled: it puts a brake on totalitarian ideology, persecution, harassment, and the destruction of minorities.

The 42nd chapter of Thomas Hobbes' (1588-1679) *Leviathan* (1651) deals with the question of the separation of church and state as well as the emergence of conserving social peace and political order despite the plurality of different confessions. This resulted, in the first half of the eighteenth century, in the publication of the *Persian Letters* (1721) and *The Spirit of the Laws* (1748) by Montesquieu (1689-1755), who recognised how religious tolerance had paved the way for the development of political order. In drama, *Nathan the Wise* (1779) by Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), in the name of principles of tolerance and fraternity, laid the foundations for the reciprocal recognition of religions: a kind of manifesto of tolerance ten years before the French Revolution. There can be little doubt that this was prefigured by some seventeenth-century philosophical writings: the *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) by Baruch Spinoza (1632-1677), *Pensées diverses sur l'occasion de la comète* (1682) by Pierre Bayle (1647-1706), and the *Essay Concerning Toleration* (1667) by the already mentioned John Locke.

Despite differences among them, these texts contributed to the development of the question of tolerance: the different forms of expression of religious worship had become a question of public order. At their base, they concern liberty of conscience, *libertas philosophandi*, and the possibility of erring from the correct way. These philosophical thoughts would lead to other freedoms of a political nature by piercing political absolutism and dogmatism. Although in England the *Toleration Act* (1689) had sanctioned pacification among Protestant sects, in France the strong alliance with the church had instead led towards new tensions among reli-

gion, philosophy, and science in the eighteenth century; here, the French philosophers of the Enlightenment played a role, particularly Voltaire (1694-1778), from his *Philosophical Letters Concerning the English Nation* (1733) to *Irène* (1778).

Since the second half of the twentieth century, following the Jewish genocide, the question of tolerance has returned to the core of Europe. According to article 18 of the Universal Declaration of Human Rights (1948), every person has the right to freedom of thought, conscience, and religion. However, states have layered this with many difficulties. Thus in 1995, the Declaration of Principles on Tolerance was emancipated from its original religious sense, which was addressed in the contemporary theories who criticised the models of tolerance in advanced democracies.

In our time of increased polarisation, set by the new migratory fluxes and tensions in religion, politics, and economics, there has never been a more relevant time for tolerance, where we hold high expectations of tolerance practices alongside a worldview that is pluralistic and multicultural. Michael Walzer examines how the main institutions (government, international organisations, schools) deal with the question of tolerance and how the concept of tolerance affects policies of public education or instruction (Walzer, 1977). Faced with the transmigration of people and cultures and alterity politics, for him, a crucial question emerges: is it possible to tolerate intolerance in religion, economy, and so on? This seems to be a synthesis in the contemporary debate returning to religious tolerance, which is the “pacemaker” for cultural rights and modern multiculturalism (Bobbio, 1990; Méchoulan *et al.*, 2001; Lanzillo, 2002; Caravale, 2011; Hermanin, Simonutti, 2011).

Yet the crucial point of tolerance is its own limitation: how far should our tolerance of other cultures, religions, philosophies, or *Weltanschauungen* go, without mining the principles of our democratic and social systems based on freedom and majority decisions? Dogmatic groups use and abuse tolerance and scepticism against democratic, social, and individual freedom and religion to attain intolerant power. The limit of tolerance is tolerance.

### 3. The Relativity of Knowledge and the Necessity of a Decision

As seen above, Russell indirectly relates scepticism to tolerance by conceding that it is possible to be mistaken in our beliefs, and thus introducing doubt as the premise of tolerance. Russell’s definition is, of course, too simplistic a vision, but it helps us to clarify the second element: free debate.

Tolerance, as a practical maxim, has two sources: on the one hand, the realization that we may be mistaken; on the other hand, the belief that free discussion will promote the view we favour.

A debate to promote «the view we favour» is a simplistic vision of social consensus, albeit an important aspect of it. A debate is – according to rabbinical literature – a play between asking the right question and receiving answers, which essentially consists of further questions. Nevertheless, the sceptic asks questions, and these questions may be unnerving if you have no ready response and do not want to be shaken from your own composure. This is especially true, I wish to assert here, of Judaism. Judaism can be highly disconcerting, because one of the essential features of Judaism is to critically interrogate every aspect of life.

This is already manifest in the Talmud. The Talmudic art of teaching is primarily to awaken pleasure in thinking about things, pleasure in knowledge; and the art of learning entails raising doubts about what the teacher thinks and says. Thus, the core of the study of the Torah is not a doctrinal statement. It is not a question of learning something by heart or constantly repeating what the teacher says. The rabbinical school was vehement in opposing such commonplace views, illustrated by instances when a rabbi makes fun of a stupid pupil. According to Tractate *Sota 22a* of the Babylonian Talmud, a *tanna*<sup>10</sup> is hardly different from a magician (*magush*), because both repeat, having learned by heart, what they have not properly understood. Teaching also means learning, not repeating. Accordingly, the Midrash Mekhilta de-Rabbi Yishma'el (*Bo', pisha 18*) states: «There are four types of pupils: the wise, the wicked, the simple, and the one who does not know how to ask» (see Veltri, 2013a). The goal of learning is to ask the rabbi the right question, to force him to find the weak point in his argumentation<sup>11</sup>.

Written some years ago, these lines attest to my own vision of the rabbinic school in Antiquity (Veltri, 2013b). The awkward question is whether this is not an idealised image of a very complex social phenomenon spread throughout almost all the Mediterranean and South Asian world along centuries of history and dispersion which we now call Rabbinic Judaism.

<sup>10</sup> *Tanna* means “repeater”, “transmitter” of the entire “Tannatic” tradition. As a rule, the term is translated by “teacher”, but it can also include a pupil who is a transmitter of the teaching of the transmitter.

<sup>11</sup> Learning is also the quintessential feature of ancient scepticism; following the *Outlines of Pyrrhonism* by Sextus Empiricus, Julia Annas and Jonathan Barnes define sceptics as the «perpetual students», who «persist in their investigation», a definition which can be taken *en bloc* for the rabbinic school; see Annas, Barnes (1997, p. 1).

The question is legitimate and the answer not easy. Yet my thesis here is that the output of rabbinic academies in the Talmud, Midrash, and Responsa is not a dogmatic code, but a process of centuries and schools; a sea of knowledge, often contradictory. However, contradictions go hand in hand with rabbinic schools, and of course also with the sceptical attitudes of both old and recent academies.

It is a notorious opinion that Judaism has no dogma. This may be true at first glance. A perusal of rabbinic discussions reveals that there was indeed a debate to try to address some articles of faith, beliefs that excluded some heretics from inheritance in the world to come. We read in Mishnah, *Sanbedrin* XIII: 10: «These are they who have no share in the world to come: who say there is no resurrection of the dead; that the Law is not from Heaven; and the Epicureans». These principles are so important that in the Middle Ages they formed the first step of a dogmatic confession of faith composed by Maimonides, which is still present in the prayer book of Jewish liturgy. I leave out here the controversy on the resurrection of the dead, which also played a big role in the sceptical debate in seventeenth-century Amsterdam before Spinoza. Even the “dogma” that the Torah is or is not in heaven was a matter of debate, and the agreement was mainly against the “dogma”.

An often-quoted discussion on this argument is the Talmudic debate between two schools in which the voice of God participates and wishes to decide the *halakha* on the basis of his authority (Baba Metzia, 59a)<sup>12</sup>:

We learnt elsewhere: If he cut it into separate tiles, placing sand between each tile: R. Eliezer declared it clean, and the Sages declared it unclean; and this was the oven of ‘Aknai.

Why [the oven of] ‘Aknai?

– Said Rab Judah in Samuel’s name: [It means] that they encompassed it with arguments as a snake, and proved it unclean.

It has been taught: On that day R. Eliezer brought forward every imaginable argument, but they did not accept them.

Said he to them: “If the halachah agrees with me, let this carob-tree prove it!” Thereupon the carob-tree was torn a hundred cubits out of its place – others affirm, four hundred cubits.

– “No proof can be brought from a carob-tree”, they retorted.

Again he said to them: “If the halachah agrees with me, let the stream of water prove it!” Whereupon the stream of water flowed backwards.

– “No proof can be brought from a stream of water”, they rejoined.

Again he urged: “If the halachah agrees with me, let the walls of the schoolhouse prove it”, whereupon the walls inclined to fall.

But R. Joshua rebuked them, saying: “When scholars are engaged in a halachic

<sup>12</sup> English translation from the Talmud are taken from Shachter, Freedman (1948).

dispute, what have ye to interfere?” Hence they did not fall, in honour of R. Joshua, nor did they resume the upright, in honour of R. Eliezer; and they are still standing thus inclined.

Again he said to them: “If the halachah agrees with me, let it be proved from Heaven!” Whereupon a Heavenly Voice cried out: “Why do ye dispute with R. Eliezer, seeing that in all matters the halachah agrees with him!” But R. Joshua arose and exclaimed: “It is not in heaven”. What did he mean by this? – Said R. Jeremiah: That the Torah had already been given at Mount Sinai; we pay no attention to a Heavenly Voice, because Thou hast long since written in the Torah at Mount Sinai, After the majority must one incline.

R. Nathan met Elijah and asked him: What did the Holy One, Blessed be He, do in that hour? – He laughed [with joy], he replied, saying, “My sons have defeated Me, My sons have defeated Me”.

This is a classic example of what I would call a philosophical idea in a narrative frame: the story is not a piece of a philosophic tractate, but is as non-philosophical as the literary genre of Diogenes Laertius’ *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. Here, the redactor of the Talmud tells us of a debate on sustaining the purity or impurity of something, a typical rabbinic occupation. The method is important for our purpose:

- the rabbis refuse to accept evidence from miracles, a proof commonly accepted in religions and beliefs;
- they also refuse to accept the interference of natural phenomena in halakhic matters;
- finally, they refuse every heavenly authority, i.e. authority of divine origin.

The most important thing for Jewish law is not the truth, nor the reason for reaching it, but the opinion of the majority after the discussion. The practical and political decision is necessary for everyday life; however, nobody can ensure that it is the right one. Study and discussion – I would add – are premises for a good decision, but not, perhaps, the better one.

This laughter of God as a sign of what the hypothesis of a *halakha* without God’s authority means was already a proverbial stumbling block in Jewish-Christian confrontations in the Middle Ages, when several tractates were written against the Jews. That God could be treated like a yeshiva student was incomprehensible for the Christians. What awakened the derision and anger of Petrus Alfonsi<sup>13</sup>, was, for example, the idea that God studied the Talmud, debated with rabbinical scholars, and then was actually defeated in his argument: «My sons have defeated me». He regarded that image as blasphemous anthropomorphism.

<sup>13</sup> «Nihil aliud facit Deum in coelo nisi legere scripturam Talmuth?» (Petrus Alfonsi ex *Judaeo Christianus Dialogi* PL 177, 606c).

To conclude: Scepticism is not the answer to our questions and doubts, but the premise for a grounded doubt of our answers, indicted by the temporality and limited spatiality of a human being who claims to be immortal and unlimited in his desire. Yet, as Pedro Calderón de la Barca's most famous play tell us, dreams belong to life; they even *are* our life: «la vida es sueño», life is a dream, indeed.

### Nota bibliografica

- ANNAS J., BARNES J. (eds.) (1997), *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOBBIO N. (1990), *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.
- CARAVALA G. (2011), *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, il Mulino, Bologna.
- FOWLER H. N., LAMB W. R. M. (1966), *Plato in Twelve Volumes*, vol. I, translated by H. N. Fowler, introduction by W. R. M. Lamb, Harvard University Press-William Heinemann Ltd., Cambridge (MA)-London (<https://goo.gl/koo5tl>).
- VON HARNACK A. (1900), *Sokrates und die alte Kirche. Rede beim Antritt des Rectores gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität am 15. October 1900*, Buchdruckerei von Gustav Schade, Berlin.
- HERMANIN C., SIMONUTTI L. (a cura di) (2011), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, 2 voll., Olschki, Firenze.
- KUHN T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
- LANZILLO M. L. (2002), *La questione della tolleranza*, Clueb, Bologna.
- LAURSEN J. C. (1992), *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Brill, Leiden-Boston.
- ID. (2005), *Skepticism, Unconvincing Anti-skepticism, and Politics*, in M. A. Bernier, S. Charles (éds.), *Scepticisme et modernité*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, pp. 167-88.
- ID. (2009), *Escepticismo y política*, in "Revista de Estudios Políticos", 144, pp. 123-42.
- LOCKE J. (2010), *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, ed. by Mark Goldie, Liberty Fund, Indianapolis (<http://oll.libertyfund.org/titles/2375>).
- LONG A. (1995), *Skepsis, Skeptizismus*, in "Historisches Wörterbuch der Philosophie", 9, pp. 938-50.
- MARIANTONI A. (2017), *Tolleranza ed intolleranza dall'antichità ad oggi* (s.d. s.e. 2001-2002), 4-7 ([http://www.abmariantoni.altervista.org/lezioni/5\\_Tolleranza\\_Intolleranza.pdf](http://www.abmariantoni.altervista.org/lezioni/5_Tolleranza_Intolleranza.pdf)).
- MCCLELLAND J. S. (1998), *A History of Western Political Thought*, Routledge, London.
- MÉCHOULAN H. et al. (a cura di) (2001), *Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, 3 voll., Olschki, Firenze.
- MEYERS R. G. (1975), *Truth and Theory in Philosophy: A Post-Positivist View*, in "Philosophica", 15/1, pp. 21-38.

- MURRAY O. (1971), *Peri basileias: Studies in the Justification of Monarchic Power in the Hellenistic World*, PhD thesis, University of Oxford.
- RUSSELL B. (1948), *Why Fanaticism Brings Defeat*, in "The Listener", 40, pp. 452-3 (reprinted as *Scepticism and Tolerance*, in *The Western Tradition, a Series of Talks Given in the B.B.C. European Programme*, ed. by the British Broadcasting Corporation, Vox Mundi Books, London 1949).
- SHACHTER J., FREEDMAN H. (eds.) (1948), *The Soncino Babylonian Talmud*, translated with Notes, Glossary and Indices under the Editorship of Rabbi Dr. I. Epstein, The Soncino Press, London.
- SIM S. (2006), *Empires of Belief: Why We Need More Scepticism and Doubt in the Twenty-First Century*, Edinburgh University Press, Edinburgh (<http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10130492>).
- SPINELLI E. (2005), *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma.
- ID. (2016), *Stoic Utopia Reconsidered: Pyrrhonism, Ethics, and Politics*, in C. Arruzza, D. Nikulin (eds.), *Philosophy and Political Power in Antiquity*, Brill, Leiden, pp. 148-63.
- TOMIM J. (2006), *Socrates and the Laws of Athens*, <https://goo.gl/R7NJfV> (September 21st, 2016).
- VELTRI G. (2013a), *Freche Schüler vs. gescheite Rabbinen. Die Kunst des Lernens im antiken Judentum*, in A.-B. Renger (Hrsg.), *Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart: Von Religionen der Antike bis zur modernen Esoterik*, V&R Unipress, Göttingen, pp. 123-33.
- ID. (2013b), *Do/Did the Jews Believe in God? The Skeptical Ambivalence of Jewish Philosophy of Religion*, in R. Boustán et al. (eds.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Mohr, Tübingen, vol. II, pp. 717-33.
- VELTRI G., CHAYES E. (2016), *Oltre le mura del ghetto: accademie, scetticismo e tolleranza nella Venezia barocca*, New Digital Frontiers, Palermo.
- WALZER M. (1977), *On Toleration*, Yale University Press, New Haven.
- VON WOLFF C. (1757), *Ausführliche Nachricht. Von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben*, Andräische Buchhandlung, Frankfurt a.M. (3<sup>rd</sup> ed.).





# Coscienza della libertà e dimensione pubblica tra Kant e Hegel

di *Cinzia Ferrini*\*

## *Abstract*

The paper examines how, during the so-called *Goethezeit*, German classical philosophy develops the relation between a metaphysical idea of freedom, human natural rights and political philosophy, reacting to the different phases of the French Revolution. Viewing these philosophical reflections on concrete institutional social relationships from the standpoint of the public and private use of reason reveals significant changes which, between Kant and Hegel, transform the notions of ethics, freedom and “idea”; and likewise approaches to the will’s determining factors, in view of the post-Kantian anthropological, aesthetics and educational revolution, with an unexpected impact on the late Kant.

*Keywords:* French Revolution and *Goethezeit*, Idealism of freedom, public space of reason, freedom of expression, education of the masses.

## **1. Idealismo della libertà e libertà della Rivoluzione francese**

Klaus Düsing ha scritto una volta che «la filosofia da Kant ad Hegel è essenzialmente idealismo della libertà» (Düsing, 2000, p. 133), e certo esiste una peculiarità in questo senso per questa fase del pensiero filosofico tedesco. Il tratto distintivo e comune a tale concentrazione di riflessioni sul tema della libertà è che qualsiasi forma di “idealismo” da Kant ad Hegel, sia esso trascendentale, soggettivo, oggettivo oppure assoluto, lega costitutivamente, in modo o negativo o positivo, lo speculativo al pratico, l’idea e i principi alla realtà oggettiva e alla loro realizzazione, la forma alla sen-

\* Università degli Studi di Trieste; ferrini@units.it..

sibilità, la metafisica alla filosofia politica, raccogliendo in questo l'eredità teorica soprattutto di Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, nonché reagendo alle fasi costituzionali della Rivoluzione francese.

Per quanto riguarda Kant, è stato osservato che è con la Rivoluzione francese che per la prima volta si realizzano storicamente i principi e i concetti propri della scienza politica moderna, ossia del diritto naturale, e che gli avvenimenti in una nazione coinvolgono tutta l'opinione pubblica e gli Stati d'Europa: «Può sembrare dunque naturale che Kant ravvisi nel sistema che si instaura con la costituzione francese e nel dibattito pubblico che un tale sistema comporta un ambito più consono alla possibilità di affermarsi della ragione. E a ciò è legata quella rilevanza che egli attribuisce alla rivoluzione francese per quel che concerne il giudizio degli osservatori e dunque l'ambito della ragione pubblica» (Duso, 2012, p. 122). Per quanto riguarda invece il nostro *terminus ad quem*, Joachim Ritter ha sostenuto che «non esiste nessun'altra filosofia che, come quella di Hegel, sia altrettanto, e fin dentro i suoi intimi impulsi, filosofia della Rivoluzione» (Ritter, 1970, p. 26). Che la Rivoluzione francese rappresentasse, per la coscienza intellettuale tedesca dell'epoca, un punto di non ritorno a livello europeo per l'organizzazione stessa dello Stato, lo testimonia il fatto che continuasse a rappresentarlo anche nel periodo della Restaurazione, come emerge dal resoconto della prima delle lezioni sulla Rivoluzione del giurista, allievo ma non pedissequo seguace di Hegel, Eduard Gans, nel luglio del 1828:

Questa è la storia dell'età contemporanea in genere. Tutte le altre storie fecero pausa all'epoca della Rivoluzione francese; solo l'effetto che essa ebbe sugli altri stati può esser preso in considerazione: dalla Francia la storia ha preso il suo punto di partenza. A causa dei molti orrori e del Terrore, tuttavia, dopo la Restaurazione ha messo radice un sentimento di odio nei confronti di questo evento, il fondamento di tutta la nostra storia; ma io non posso acconsentirvi, così come non condivido il timore che l'*ancien régime* ritornerà a seguito della Restaurazione: mai nella storia qualcosa è ritornato nelle stesse condizioni. Non si può né ammirare né temere il proprio tempo, lo si deve considerare (*betrachten*; Gans, 2011, p. 83).

Com'è noto, le espressioni politiche rivoluzionarie, nelle loro varie fasi, erano state determinate, sul piano interno, da un concetto giuridico di libertà conforme a una religiosità non confessionale; sul fronte esterno, da uno stato di guerra in Europa e nelle colonie; e su entrambi i fronti, dal problema aperto della schiavitù e della discriminazione razziale e di genere. Nella *Dichiarazione* del 1789, il termine «libertà» appare tre volte nei primi quattro articoli: come attributo degli uomini sia allo stato di natura sia nello stato sociale (art. 1), come diritto naturale e imprescrittibile

che ogni associazione politica ha il fine di salvaguardare (art. 2) e infine come «poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri», avendo come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento degli stessi diritti naturali, limiti determinabili solo dalla legge (art. 4; si veda *Declaration* 1789). Nell'art. 6 della *Dichiarazione* del 1793 (Anno 1 della Repubblica) questa definizione di libertà come esercizio legittimo del proprio potere di azione verrà ampliata con la specificazione del principio da cui deriva (la natura), la regola cui sottostà (la giustizia), la salvaguardia che la protegge (la legge), e il limite morale che la circonda e la ispira (la massima aurea «non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te»; si veda *Declaration* 1793).

Uno specifico elogio di questa «libertà di ragione» all'interno di uno stato civile-legale si trova nello scritto sulla *Pace perpetua* di Kant del 1795, contrapposto all'inciviltà della libertà dei folli o alla libertà anarchica, senza legge, dell'umanità degradata dei selvaggi; si tratta di un elogio bilanciato tuttavia dalla denuncia dell'esistenza di una simile condizione di degrado anche fra i popoli cosiddetti «civilizzati», con riferimento alle guerre di aggressione fra Stati (ognuno inteso come un singolo macro-individuo, un corpo comune sotto un capo)<sup>1</sup> in quanto non sottoposti a una coazione legale esterna (Kant, *W* XI, p. 209, trad. it. p. 174). Già nel 1793, nello scritto *Sul detto comune*, Kant aveva prospettato una federazione di Stati e una costituzione cosmopolitica secondo un diritto delle genti (Kant, *W* XI, pp. 169-70, trad. it. pp. 156-7), nel senso di un'associazione possibile di tutti i popoli (*Völkerbund*) come federazione di Stati in conformità a leggi universali che regolano le loro possibili relazioni. Hegel criticherà, nell'annotazione al §333 della sua *Filosofia del diritto*, l'idea del potere sovranazionale di una lega di Stati riconosciuto da ogni singolo Stato e in grado di appianare controversie e impedire guerre, perché tale riconoscimento dipenderebbe pur sempre dalle volontà sovrane particolari, e quindi da condizioni accidentali e interessi contingenti; in questo dipendere di una determinatezza universale dal particolare risiederebbe la debolezza intrinseca di un progetto che non sarebbe in grado di svolgere una funzione determinante di mediatore o arbitro supremo tra gli Stati,

<sup>1</sup> Il riferimento implicito è alle violazioni del cosiddetto *Balance der Mächte* (si pensi alle guerre di successione austriaca con l'invasione prussiana della Slesia, e alla guerra dei sette anni [1756-1763]). Su tale concezione si erano riorientati gli intellettuali tedeschi nel Settecento a fronte della politica di aggressione di Luigi XIV che si era conclusa con il Trattato di Utrecht del 1713, in cui si era fatto esplicito ricorso al bilanciamento per teorizzare la stabilizzazione dei rapporti di forza tra Stati sovrani. In *Sul detto comune* Kant ritiene che una pace universalmente durevole non si otterrà mai attraverso tale principio d'equilibrio, che considera una «pura illusione» (Kant, *W* XI, p. 172, trad. it. p. 158).

rimanendo a livello di un mero *dover essere*<sup>2</sup>. Per Hegel, il principio del diritto internazionale in quanto diritto universale che deve valere *in sé e per sé* tra gli Stati non deve avere a principio la loro sovranità e volontà particolare, ma si costituisce, come storia «del mondo», in un'ottica del tutto "globalizzata", come diremmo oggi, nei trattati che regolano le obbligazioni degli Stati tra di loro, e che *devono* essere osservati. A differenza del cosmopolitismo kantiano, la *Weltgeschichte* conclude la parte dedicata allo Stato o spirito oggettivo, ponendosi, rispetto al diritto statale interno e esterno, come loro genere giuridico ed assoluto potere verso i singoli Stati individuali (§259).

Da una prospettiva che unisce libertà, umanità, religione e dimensione giuridico-politica, Hegel vede positivamente, nel corso della Rivoluzione francese, la trasformazione dello Stato a partire dal concetto di diritto, tappa del lungo cammino della storia come progresso nella coscienza della libertà. Il presupposto immediato era il riconoscimento, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* (tenute tra il 1820 e il 1830), che la coscienza religiosa tedesca era giunta al principio, nel cristianesimo, che l'uomo è libero in quanto uomo, introducendolo e attuandolo nella realtà dello spirito e della vita. Delle fasi rivoluzionarie, Hegel critica il formalismo, o l'astrattezza dei principi filosofici, stabiliti senza tener conto del sentimento religioso: l'iniziale conflitto fra governo e costituzione, e il successivo dominio di una libertà intesa solo come volontà soggettiva e individuale, che governando sulla base della disposizione d'animo, «terribile e coerente», fanatica nella sua concentrazione, si tramuta nella tirannia della virtù. Per Hegel è il lavoro lungo e faticoso della cultura che deve dar forma al principio della libertà cristiana nella sfera terrena e «mai come nell'epoca attuale si è meglio sperimentato che questa libertà è ancora indeterminata ed è una parola avente una varietà infinita di significati, recando in sé infiniti fraintendimenti, confusioni ed errori» (Hegel, 2004, pp. 18-9). Come nota Ritter, per Hegel il problema posto per mezzo della Rivoluzione e «*nello stesso tempo non risolto*» per l'esperienza del Terrore e l'incapacità della Rivoluzione di «giungere a positive e stabili soluzioni politiche» (Ritter, 1970, p. 28), «*sta nel trovare la forma giuridica della libertà*»<sup>3</sup>.

Ma già Kant, sempre nello scritto sulla *Pace perpetua* del 1795, aveva definito una *vuota tautologia* una nozione di libertà giuridica quale quella

<sup>2</sup> M. Wolff sostiene che tale giudizio critico di Hegel ricalca quello di Fichte nella sua recensione alla *Pace perpetua*, in cui intende il *Völkerbund* kantiano come *Mittelzustand*, senza tener conto dei mutamenti apportati da Kant al rapporto tra pace perpetua e *Völkerbund* nella sua *Rechtslehre* del 1797 (Wolff, 2016, nota 20, p. 198).

<sup>3</sup> Ritter (1970, p. 30); le citazioni virgolettate si riferiscono alla traduzione italiana dell'edizione Lasson (Hegel, 1963, p. 205).

espressa dall'art. 4 della *Dichiarazione* del 1789, ripresa in sintesi da quanto premesso alla Costituzione repubblicana del 1795, in quanto sostanzialmente essa non vorrebbe dire altro che: «non si nuoce a nessuno solo quando non si nuoce a nessuno» (Kant, *W* XI, p. 204, trad. it. p. 170 [nota di Kant]). Kant contrappone ad essa la nozione di libertà come facoltà di non obbedire ad altre leggi se non quelle cui avremmo dato il nostro consenso. In forma negativa, sostiene che ciò che un popolo non può deliberare su se stesso non può essere neppure deliberato dal legislatore di un popolo. D'altronde, aveva costantemente argomentato contro la libertà dell'indifferenza, come se la libertà consistesse semplicemente nella scelta tra più opzioni. La semplice libertà di non nuocere ad altri è sostituita con l'autonomia, il principio interno di auto-determinazione secondo ragione: libertà, infatti, non significa solo capacità di iniziare spontaneamente un'azione indipendentemente dalla necessità del legame causa-effetto nel meccanismo naturale, ma anche indipendenza dalle proprie, ineliminabili, inclinazioni sensibili, attraverso il loro assoggettamento alla regola razionale della universalizzabilità, come proprietà della peculiare dignità della volontà umana per cui essa è capace di dettare leggi a se stessa: è tale capacità infatti che fa di ciascun essere razionale un fine in se stesso. Nello scritto *Sul detto comune*, poiché in uno Stato si è sempre sottoposti a leggi in quanto membri di un corpo comune, contro Hobbes, il diritto è affermato nella misura in cui questo è possibile «secondo una legge universale», categorica perché necessaria e valida senza le condizioni soggettive e accidentali che distinguono un essere razionale da un altro (Kant, *W* XI, p. 144, trad. it. p. 137). È quindi la stessa ragione legislatrice pura *a priori* che vuole tale uguaglianza, come diritto coattivo o limitazione della libertà di ogni suddito alla condizione dell'accordo con la libertà di ogni altro, facendosi legge pubblica (ivi, p. 147, trad. it. pp. 138-9).

In questa continua reazione agli avvenimenti storici come riflessione concettuale sull'andamento di eventi che si ponevano consapevolmente sul piano dell'elaborazione e proclamazione universale dei diritti dell'uomo, risiede a mio parere la particolare ricchezza di significato per il tema della libertà nelle forme dello stato e della politica della filosofia da Kant ad Hegel, tanto più che si tratta anche di un tipo di riflessione che viene sviluppata dai post-kantiani, ma non linearmente, in quanto poi sembra retroagire per certi aspetti su Kant. In questo modo si è creato un intreccio tra filosofia della storia, morale e dottrina del diritto, che ha avuto esiti importanti per un'elaborazione integrata e non divergente delle nozioni di cultura e civilizzazione, come invece accadrà nella temperie culturale della Germania sconfitta della Prima guerra mondiale<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Mi riferisco a un contributo sugli intellettuali tedeschi, che ricorda come fino all'in-

## 2. Republicanismo e potere politico in Kant: strategie di libertà e critica della ragione pubblica

Malgrado le prese di distanza che abbiamo ricordato nello scritto sulla *Pace perpetua*, proprio nel 1795, nell'anno III della Repubblica francese in cui si applicherà per la prima volta una costituzione repubblicana, Kant individuerà il fondamento originario di ogni specie di carta costituzionale conforme al diritto, nel modo di governo rappresentativo repubblicano, opposto al dispotico, dove la volontà pubblica viene adoperata dal governante come sua volontà privata. Ogni costituzione è infatti ritenuta, alla stregua di Rousseau, l'atto della volontà generale attraverso il quale una moltitudine informe diventa un popolo. Kant chiama «repubblicanesimo» quella forma di governo, da parte del popolo, per mezzo di chi lo rappresenta e possiede il potere del comando (sia esso un principe, la nobiltà o il popolo stesso), fondata su una costituzione che ha come principio statale la separazione del potere esecutivo dal legislativo. La costituzione di tipo repubblicano è istituita secondo i principi generali della libertà dei membri di una società in quanto esseri umani dipendenti da un'unica comune legislazione razionale (con il concetto di sommo bene come oggetto e scopo finale della ragion pura pratica), pertanto uguali come cittadini; per questo tale costituzione è considerata l'unica atto ad istituire uno stato internazionale di pace, sia a causa della sua fonte, provenendo dall'idea del contratto originario sul quale deve fondarsi ogni legislazione del popolo secondo il diritto, sia per l'effetto deterrente rappresentato dal coinvolgimento di ogni cittadino nel processo decisionale e nelle conseguenze materiali di una guerra fra Stati. Lo scritto ebbe molto successo, tra traduzioni e ristampe, recensioni di Fichte e influenze su Schlegel, e Kant divenne per il pubblico europeo il filosofo della Rivoluzione francese. In una nota al testo, il curatore della edizione italiana del saggio ricorda che il giornalista Huber scrisse sul "Moniteur" del gennaio 1796: «Il famoso Kant, che ha portato a termine in Germania una rivoluzione spirituale che eguaglia quella che doveva provocare la caduta dell'*Ancien régime*, ha con il peso del suo nome preso le parti della costituzione repubblicana» (trad. it. di Kant, *W* XI, p. 204). Se la *Pace perpetua* appare nel 1795, di poco dopo è invece il documento fondatore dell'idealismo tedesco (il cosiddetto *Er-*

circa alla fine del XVIII secolo il termine *Kultur* era inteso nel senso ciceroniano di *cultura animi* e circoscritto soggettivamente alle dimensioni intellettuali, caratteriali ed emozionali della personalità, ma come a poco a poco venne affermandosi un uso più generale secondo il quale «cultura» designava tutti i contributi civilizzatori dell'uomo nella società. Un'estensione che vedremo maturarsi proprio nella filosofia classica tedesca, nella sua riflessione sul percorso politico francese. Tale eredità andrà perduta dopo il trattato di Versailles (cfr. Wolters, 2010, pp. 356-7).

*stes Systemprogramm*), comune ai giovani Hegel, Schelling e Hölderlin, influenzato tra gli altri da Fichte, Herder e Schiller. Si tratta di un manifesto di cui si conserva solo la parte che coniuga l'idea di libertà con lo spazio pubblico della ragione. Vi si affermava che solo ciò che è oggetto della libertà è idea, e che la filosofia produce idee, sottolineando la necessità di rendere comprensibile a tutti l'idea del filosofo, di mettere in comunicazione intellettuali e popolo, di farsi promotori di un nuovo umanesimo politicamente libertario che superasse la forma di uno Stato coercitivo e automatico le cui leve fossero mosse solo dall'esterno, che trattava «i liberi uomini come ruote di un ingranaggio meccanico». La nuova generazione post-kantiana era insoddisfatta delle soluzioni trascendentali, così come della lentezza di processi storici di liberazione intesi non come lotta politica ma come progressi nell'acculturazione delle masse, così come aveva teorizzato Kant nello scritto del 1784 *Che cos'è l'Illuminismo?* (datato 5 dicembre 1783), che insieme a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* e *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, è ritenuto comporre una sorta di «critica della ragione pubblica» (Sabbatini, 2007). Kant vede nell'autonomia di pensiero non un elemento contingente e derivato, ma il vero e primario carattere della libertà dell'uomo in società; tuttavia ritiene anche che un popolo di lettori possa pervenirvi solo lentamente (Kant, *W* XI, pp. 54-5, trad. it. p. 46), fruendo dell'esercizio della libertà di scrivere e pubblicare da parte degli intellettuali. A proposito dell'impatto, a livello di coscienza collettiva e formazione della volontà generale di tale progressiva e auspicabile penetrazione dei lumi, nel 1784 Kant aveva in realtà stigmatizzato la corresponsabilità che ognuno aveva nell'affidare ad altri l'esercizio della propria libertà di pensiero, e gli ostacoli non solo esterni, ma interni, al diffondersi dell'Illuminismo, che rimaneva patrimonio di una *élite*, a fronte di una gran massa acritica che avrebbe continuato ad essere irretita da nuovi pregiudizi. Alla nota celebrazione del *Sapere aude* come cifra del nuovo tipo di impegno intellettuale, seguiva infatti la seguente considerazione:

Con una rivoluzione avrà luogo forse una caduta del dispotismo personale o dell'oppressione avida di guadagno o di potere, ma mai un'autentica riforma dell'atteggiamento di pensiero; nuovi pregiudizi, invece, serviranno altrettanto bene dei vecchi da dande (*Leitbande*) per la gran massa che non pensa (Kant, *W* XI, p. 55, trad. it. p. 46).

A quel tempo, il problema di Kant era quello della capacità di penetrazione della mentalità illuminista come stima razionale del valore proprio di ogni uomo e della sua vocazione alla libertà di pensiero. Un esercizio, questo, volto a incidere sulla formazione dell'opinione pubblica, ma, come aveva già sostenuto Spinoza nel capitolo xx del *Trattato teologico-*



*politico*, con tesi sovrapponibili a quelle kantiane, «senza pregiudizio per il diritto e l'autorità dei massimi poteri legali, e quindi senza turbare la pace nello Stato, riservando a questi ultimi la facoltà di deliberare e legiferare» (Spinoza, 2005, p. 723). Con lo sbarramento alla ribellione e ad ogni prova di forza o resistenza violenta che romperebbe ogni possibilità di coesistenza in uno stato di diritto, Kant sembrerebbe muoversi sempre nell'alveo dell'assolutismo illuminato di Federico il Grande: «ragionate quanto volete, ma obbedite». Tuttavia va notato che qui non siamo più sul piano della metafisica del diritto ma della filosofia politica, e che Kant guarda al problema di *come*, sotto quali condizioni, si possano realizzare nella storia i principi razionali dell'imperativo morale, al punto che si è parlato di una filosofia del compromesso e delle riforme, pragmaticamente prudente (Kersting, 1992, pp. 358-61). Il «repubblicanesimo» auspicato da Kant è infatti sorretto dalla logica dell'*als ob*: governare *come se* le leggi fossero frutto di assemblee legislative costituite da rappresentanti del popolo elette democraticamente permette di conciliare gli *effetti* di una repubblica basata sulla divisione dei poteri con un monarca assoluto, senza che questo sia solo un esercizio mentale privo di significato reale. Il «ragionate quanto volete, ma obbedite» di Federico il Grande manca invece intrinsecamente di ogni apertura essenziale all'ascolto delle ragioni di un corpo sociale. Per Kant, ogni censura sulle opere dell'intelletto è priva di legittimità, non potendosi proibire ad un cittadino che compie il suo dovere istituzionale, ricoprendo un ufficio «pubblico» che richiede l'esercizio «privato» della sua ragione, di esprimere poi i suoi pensieri come studioso, sottoponendoli al giudizio del suo pubblico (Kant, *W* XI, p. 55, trad. it. p. 47)<sup>5</sup>. In *Sul detto comune* Kant aveva affermato che «la libertà della penna (*die Freiheit der Feder*)» era «l'unico palladio dei diritti del popolo (*das einzige Palladium der Volksrechte*)» in un'ottica non conflittuale, ma di stimolo e integrazione, rispetto agli interessi di un capo autocratico di governo in un sistema istituzionale rappresentativo. È l'opinione pubblica a funzionare come organo della ragione ed indicatore della volontà generale qualora quella singola del capo del corpo sociale comandi *con diritto* ai suoi membri, e non ci si trovi in una condizione di dominio violento e brutale. In un condizione di legalità, in cui però si possono verificare mancanze di giustizia e di rispetto di diritti, allora l'esercizio pubblico della penna fornisce al detentore del potere quegli elementi di monitoraggio e conoscenza dell'opinione dei cittadini che sono essenziali per poterne effettivamente rappresentare la volontà generale (Kant, *W* XI, p. 161, trad. it. p. 150). È noto il successo di questa fine argomentazione

<sup>5</sup> Duso (2012, p. 53) ha notato che l'affermazione kantiana sulla libertà di penna comporta una modificazione radicale del concetto di rappresentanza.



sotto Federico Guglielmo II, con il nuovo ministro dell'educazione, Wöllner, che nel 1788 aveva promulgato un editto religioso che censurava la propaganda di dottrine illuministe da parte di ufficiali pubblici. I confini così accuratamente tracciati tra uso pubblico e privato della ragione si mostrarono estremamente labili negli Stati prussiani, tanto che Kant si vide negare l'*imprimatur* per la seconda parte di uno scritto sulla religione del 1792, in cui l'uomo era visto vincitore nella sua lotta contro il male nella misura in cui non si fosse affidato ai culti confessionali e all'interpretazione legalizzata della Scrittura.

### 3. Libertà e ragione in Kant e nei post-kantiani

Lo *Erstes Systemprogramm* del 1796 o 1797 presenta invece l'istanza etica, educativa e sociale di una «mitologia» della ragione, che attraverso la trasformazione estetica, figurativa e sensibile delle idee razionali conquista, motivi ed eleva le masse popolari; le quali vengono ritenute più facilmente e rapidamente raggiungibili e permeabili alle idee della ragione attraverso l'immediato coinvolgimento dell'immaginazione (Hegel, *W* I, pp. 234-6, trad. it. pp. 247-54). Il programma dell'idealismo post-kantiano è di promuovere l'unità di pensiero e sensibilità, laddove sul piano teoretico senso e intelletto erano notoriamente, per Kant, due distinti tronchi dell'umana conoscenza, nell'ambito degli oggetti di esperienza possibile. Due tronchi di cui veniva ammesso che, «forse», nascevano da una radice comune, ma a noi sconosciuta (Kant, B29, trad. it. p. 107) e quindi inattuabile; inoltre Kant aveva provato sul piano teoretico la semplice non contraddittorietà del pensiero di una causalità spontanea riguardo alla volontà, come facoltà sia di produrre gli oggetti che si rappresenta, sia di autodeterminarsi a un corso causale per attuarli, modificando o iniziando da sé l'ordine degli eventi, dando così corso ad azioni morali come nuovi dati di esperienza. Nella prima *Critica*, l'antinomia tra la tesi che sia necessario ammettere anche una causalità per libertà per la spiegazione dei fenomeni del mondo, e l'antitesi dell'eshaustività della necessità meccanica per tutto ciò che accade, poteva essere risolta solo a livello di una doppia rappresentazione di sé dell'uomo. Vale a dire, secondo due forme irriducibili l'una all'altra, logica e psicologica, intellettuale ed empirica che non devono e non possono essere identificate: coscienza di sé come pensante, atto, e coscienza di sé come oggetto di pensiero, stato. Nella *Spiegazione dell'idea cosmologica di libertà* nella prima *Critica*, Kant aveva chiarito le caratteristiche non sensibili del dovere (*das Sollen*), in contrasto con i principi naturali che stimolano il volere, in quanto il dovere è costruzione della ragione, in piena spontaneità, di *un suo proprio* ordine (necessario) secondo idee, cui

adattare le condizioni empiriche, presupponendo di poter causare degli effetti fenomenici:

Ora, che questa ragione abbia una causalità, o per lo meno che noi ci rappresentiamo una tale causalità in essa, risulta chiaramente dagli *imperativi*, che nell'intero ambito pratico noi assegniamo come regole alle nostre capacità esecutive. Il *dovere* esprime una specie di necessità e connessione con dei fondamenti, che non si presenta altrove in tutta la natura [...]. Per quante possano essere le ragioni naturali che mi spingono al *volere*, e per quanti possano essere gli stimoli sensibili, essi non possono mai produrre il *dovere*, ma solo un *volere* che è ben lungi dall'essere necessario ed anzi è sempre condizionato (Kant, B576, trad. it. pp. 805-7)<sup>6</sup>.

Nella seconda *Critica* (1788) Kant ribadisce che la ragione pura pratica basta per sé sola, senza i condizionamenti e limiti della ragione empirica, a costituire il motivo determinante della volontà, poiché la legge della causalità per la libertà è proprietà della volontà umana e di tutti gli esseri razionali. È stato osservato come la lettura critica hegeliana di una tale morale del dovere, pur tesaurizzando l'aspetto secondo cui è con la filosofia kantiana che si ha il riconoscimento della volontà, evidenzia al tempo stesso che essa rende impossibile una teoria *immanente* della volontà stessa (Jalley, 2001, pp. 162-3). L'accusa dei post-kantiani a Kant è così quella di una filosofia morale radicalmente tagliata dalla sensibilità e dalla conoscenza antropologica dell'uomo.

Proprio istituendo un parallelo piano antropologico, Kant distinguerà infatti sempre nell'uomo il suo essere sensibile o disposizione fisica, indirizzata al raggiungimento di fini puramente dettati dalla sua natura organica, sottoposta alle leggi meccaniche della natura a loro volta inserite nel quadro generale del legame necessario fra causa ed effetto, dal suo essere pensante e dalla sua destinazione morale per causalità finale. Il rapporto tra predisposizione naturale e destinazione morale, stigmatizzato dall'ossimoro della «insocievole socievolezza» (*ungesellige Geselligkeit*: Kant, *W* I, p. 37, trad. it. p. 33), dalle considerazioni sul «legno storto» di cui è fatto l'uomo da cui non potrà mai trarsi qualcosa di completamente diritto, è espresso nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*

<sup>6</sup> Il problema di come possiamo essere motivati ad agire in base ai principi della ragione è affrontato nella seconda *Critica*, che innesta il piano morale su quello teoretico ricorrendo all'autorità della legge morale come «fatto della ragione», da cui Kant passa alla realtà della volontà libera: la realtà oggettiva delle idee della ragione è «dimostrata dal fatto che la libertà è effettivamente reale (*wirklich*) perché quest'idea si rivela (*offenbart sich*) come legge morale» (Kant, *KpV*, p. 4.2-6, trad. it. mod. p. 4). In questo modo, è il nostro riconoscimento stesso di un dovere o un obbligo morale, cui attribuiamo una normatività che può andare anche contro il nostro desiderio o tornaconto, a provare che noi siamo liberi (Reath, 2006, p. 289).

del 1784. I termini della *Sesta Tesi* sono quelli di un conflitto impossibile da armonizzare a livello individuale tra due aspetti radicati nello stesso essere ma impermeabili l'uno all'azione dell'altro perché su piani coscienziali diversi, interiore ed esteriore: l'uomo si ha ad oggetto e si rappresenta sia come essere in sé, nella coscienza pura, con azioni fenomeniche in quanto determinate da principi della ragione, sia come essere sensibile nella coscienza empirica, con azioni fenomeniche in quanto determinate fisiologicamente da cause motrici (Kant, *W* I, pp. 40-1, trad. it. pp. 35-6). In una nota della *Prefazione* alla seconda *Critica*, Kant ammette che senza questa doppia rappresentazione coscienziale la contraddizione della ragione con se stessa sarebbe inevitabile, così come risulterebbe «impossibile» unire in un solo e medesimo soggetto causalità come libertà e causalità come meccanismo naturale (Kant, *KpV*, p. 6\*; trad. it. p. 7, nota\*). Il conflitto è dunque tra un'aspirazione razionale (che comunque legittima gli sforzi di organizzare un corpo civile comune in chiave cosmopolitica)<sup>7</sup> e un'obbedienza immutabile ad una legge della propria natura fisica, con conseguenze però pesanti sull'esercizio della libertà dei singoli individui nel loro contesto sociale. Scrive infatti Kant nella *Sesta Tesi* del saggio del 1784:

l'uomo è un animale che quando vive fra gli altri del suo genere ha bisogno di un padrone. Infatti [...] anche se come creatura ragionevole desidera una legge che ponga limiti alla libertà di ognuno, la sua egoistica inclinazione animale lo conduce a trarsene fuori non appena gli sia possibile. Egli ha dunque bisogno di un padrone che spezzi la sua volontà particolare e lo costringa ad obbedire ad una volontà universalmente valida secondo cui ognuno possa essere libero (Kant, *W* I, p. 40, trad. it. p. 35).

Da qui la nozione di una società civile come «recinto» che attraverso l'arte forzata della coazione della legge permetta la massima libertà o antagonismo dei suoi membri insieme alla più rigorosa determinazione del suo limite, in modo che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri: «ogni cultura ed arte che adorni l'umanità, l'ordine sociale più bello, sono frutti dell'insocievolezza, che è costretta da se stessa a disciplinarsi», scrive Kant nella *Quinta Tesi* (*ibid.*). Quando l'uomo abbassa il livello della propria ragione, la causalità interna della libertà in lui resta muta: e quando egli rifiuta di conoscere e riconoscere il dovere giuridico come un obbedire alla propria ragione stessa, allora è lecito esercitare coazione, causalità esterna, all'autodisciplina non fornita volontariamente: ma ciò è legittimo solo se ci si può richiamare al dovere e all'obbligo morale. In *Sul*

<sup>7</sup> È questa la chiave dell'analisi di Cafagna delle garanzie kantiane per la realtà dell'idea di pace perpetua (Cafagna, 2007, p. 93).

*detto comune*, Kant scrive che in ogni «essere comune» (*gemeinen Wesen*) ci deve essere un'obbedienza sotto il meccanismo della costituzione statale secondo leggi coattive, ma insieme «uno spirito della libertà», perché ognuno, in ciò che riguarda il dovere dell'uomo in generale, ha bisogno di essere *persuaso* dalla ragione che questa coazione sia legittima, così che non cada in contraddizione con se stesso (Kant, *W* XI, p. 163, trad. it. p. 151).

Il raffronto di queste istanze con quella espressa da Kant nello scritto *Risposta alla domanda cos'è l'Illuminismo?* ci dà la misura di come il percorso filosofico da Kant a Hegel, benché riassumibile nella definizione di Düsing di «idealismo della libertà», in realtà si articoli al suo interno passando attraverso una diversa valutazione dei rapporti tra ragione e naturalità delle inclinazioni umane e quindi, sul piano politico, delle difficoltà e delle conseguenze di un'uscita dell'uomo da ogni forma di minorità intellettuale, portato dei tempi nuovi. Il problema che siamo andati delineando è quello del ruolo che la libertà ha all'interno dell'assetto teorico di una filosofia e del significato che essa assume per quella stessa filosofia quando viene declinata sul piano pratico, al punto di confluenza fra diritto e morale, cultura e civilizzazione.

#### 4. La rivoluzione antropologica e politica dei critici di Kant: *gleiche Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen*

I giovani idealisti reagiscono proprio alla teoria del doppio ordine kantiano di rappresentazioni dell'io: la coscienza di sé come esseri pensanti, il vero e proprio me-stesso, deve cessare di essere qualcosa di inattuabile, deve poter essere esperito e conosciuto nella coscienza empirica, in quanto sia la libera spontaneità razionale che la recettività sensibile sono tutte forze della nostra natura. Il frammento sul *Primo programma di sistema* si apre con l'affermazione che con i suoi primi due postulati morali (immortalità dell'anima e Dio), Kant ha dato «solo un esempio» della ragion pratica, mentre il compito è quello di risolvere la metafisica nell'etica, fare dell'etica nient'altro che un sistema completo di idee, vale a dire, di tutti i postulati pratici. La prima idea è, naturalmente, «la rappresentazione *di me stesso* come di un essere assolutamente libero», che ha per conseguenza la scomparsa di ogni Stato meccanicistico che tratta i liberi uomini come ingranaggi, con l'imperativo di andare oltre ogni forma statale costrittiva: *Wir müssen also über der Staat hinaus!* (Hegel, *W* I, p. 234, trad. it. pp. 249-50). È palpabile l'influenza esercitata dal sistema della libertà di Fichte: un sistema filosofico con a fondamento l'Io come tendenza spontanea ad autoporsi, manifestarsi, spinta originaria

ad attuarsi ed esplicarsi incondizionatamente. Nel contesto dello *Erstes Systemprogramm*, Fichte non rimane intrappolato nell'orizzonte formale del criticismo di Kant, ma rappresenta la connessione indissolubile di agire ed essere, atto e fatto, spontaneità e dato, con a fondamento la libertà intesa come esigenza razionale pratica infinita, dove l'uomo esiste per agire secondo il suo sapere e dove è il suo agire che ne determina il valore. In questo quadro, il compito pubblico dello Stato, più che fornire garanzia giuridica ai diritti naturali (esistenza e proprietà) o di fondarsi sul diritto come regolatore reciproco delle libertà individuali, sarà di educare alla libertà in modo da promuovere l'autogoverno e l'ottimizzazione delle proprie risorse.

Lo *Erstes Systemprogramm* prosegue in questa sua reazione anti-kantiana, delineando un programma filosofico di elevazione del singolo, e non già e solo del genere umano, al sapere e alla scienza, attraverso una scala *accessibile* ad ogni coscienza di tutti i contenuti educativi, che proponendosi di eliminare discriminazioni e stati di soggiogamento spirituale assume così un significato non solo sociale, ma politico, allargando le basi elitarie delle iniziative illuministiche. Si tratta di una concezione della libertà universale profondamente radicata in una rivoluzione antropologica di stampo herderiano (il soggetto come fascio di funzioni erogate da forze interrelate) che pone al centro la nozione di *Ausbildung* come uguaglianza spirituale:

Anche oggi sentiamo dire sovente che la gente comune ha bisogno di una *religione sensibile*. Non solo la gente comune, anche il filosofo ne ha bisogno. Monoteismo della ragione e del cuore, politeismo dell'immaginazione e dell'arte, ecco ciò di cui abbiamo bisogno [...]. Prima che le idee vengano da noi trasformate in forma estetica, cioè mitologica, nessun interesse esse suscitano *nel popolo* [...]. Alla fine dunque gli illuminati e quelli che non lo sono devono darsi la mano, la mitologia deve diventare filosofica e il popolo razionale, la filosofia deve diventare mitologica per rendere comprensibili al senso (*sinnlich*) i filosofi [...]. Non più lo sguardo sprezzante, il cieco tremare del popolo di fronte ai suoi sapienti e ai suoi preti. Allora soltanto ci attende *uguale* educazione (*gleiche Ausbildung*) di *tutte* le forze (*Kräfte*), del singolo come di tutti gli individui (*des Einzelnen sowohl als aller Individuen*). Non sarà più repressa nessuna forza. Allora, libertà universale e uguaglianza degli spiriti! (*allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister*: Hegel, *W I*, pp. 235-6, trad. it. mod. p. 252).

Nelle *Ideen* (1785), Herder aveva sostenuto la disposizione organica, naturale dell'uomo alla libertà (attraverso la stazione eretta), pensato a compagini statali *naturali* costituite da popoli con uno stesso carattere nazionale, e rovesciato letteralmente la posizione kantiana che abbiamo ricordato prima, scrivendo: «l'uomo che ha bisogno di un padrone è un animale. Non appena diventa un uomo, non ha più bisogno di un pa-

drone». Per Herder hanno bisogno di un padrone solo uomini deboli, in stato di minorità, selvaggi o scellerati: «tutti i governi umani sono nati soltanto da questo bisogno e sussistono soltanto per il permanere di questo bisogno» (Herder, *W* III/I, p. 337, trad. it. p. 239). Nella sua *Metacritica* (1799) alla *Critica della ragion pura* kantiana, Herder osserverà: «tutte queste forze (*Kräfte*) non solo nell'uso, ma anche nel loro sviluppo, e forse anche nella loro origine, sono così vicine una all'altra, così efficaci, così intrecciate, che non possiamo immaginare (*nicht wäbnen dürfen*) di aver nominato un altro soggetto quando abbiamo nominato un'altra sua funzione (Herder, *SW* XXI, pp. 18-9, trad. mia). Va notato che è grazie a quest'ottica che diventa possibile progettare un'uguale educazione di tutte le facoltà, sensibili e intellettuali, del singolo come di tutti gli individui, con effetti formativi e culturali di massa, liberatori, sul piano della coscienza di sé, rispetto ad ogni tipo di repressione, subordinazione e sottomissione ai vari padroni. Ricordiamo inoltre che Herder accusa Kant di fare della filosofia «scismatica», di introdurre il dissidio all'interno della stessa ragione, assumendo come originarie distinzioni che invece sono differenziazioni di un'unità più profonda, scrivendo, nella *Metacritica*: «è la medesima anima che pensa e vuole, che intende e sente, che applica la ragione e desidera [...]. L'anima che sente e si forma delle immagini, quella che pensa e che si forma dei principi, sono Una facoltà vivente (*Ein lebendiges Vermögen*) in diversi effetti» (Herder, *SW* XXI, pp. 18-9, trad. mia).

In questo spirito i giovani idealisti propongono la mediazione di ragione e naturalità delle passioni ed emozioni, proponendosi di superare ciò che percepivano come astrazione e frammentazione della soggettività in Kant, rimandando anche all'elaborazione di motivi insieme estetici e politici di Schiller. Per esempio, nella poesia *Der Spaziergang* (composta tra agosto e settembre 1795), pubblicata lo stesso anno nella rivista "Die Horen" col titolo di *Elegie*, Schiller aveva analizzato istanze e mali della modernità, in una critica *ante litteram* ai valori dell'età positivista: il suo messaggio era che lo spirito creatore dell'uomo indaga sulla materia, ne scopre le leggi, si libera dalla superstizione, dalla soggezione al principio di autorità secondo un uso autonomo della ragione, ma anche disinibito, puramente strumentale, non ancorato ad un autentico senso morale e religioso, isolato, privo di capacità di interazione con il mondo primitivo e sfrenato degli istinti<sup>8</sup>. Per Schiller la ragione moderna si era storicamente sviluppata *sulle altre* facoltà senza darsi naturalmente *anche* la misura del proprio limite nell'agire pratico

<sup>8</sup> Ho evidenziato aspetti della riflessione di Schiller sulla condizione dell'uomo moderno in antitesi a quelle dell'uomo greco in Ferrini (2008, pp. 327-35).

e nella sfera naturale dei bisogni, istinti, sentimenti dell'uomo: «L'uomo spezza le sue catene. Felice lui! Se solo non spezzasse, insieme alle catene della paura, anche i freni del pudore»; un concetto che ritorna anche nel confronto tra l'umanità attuale e quella greca nella *Lettera sesta dell'Educazione estetica*<sup>9</sup>. La critica alla categoria dell'utile è quella ad un'etica materialistica (*materialistische Sittenlehre*), che «trionfa necessariamente» dove lo Stato, a differenza della *polis* greca, diventa un ingranaggio artificioso (*kunstreicher Uhrwerke*; Schiller, 1971, p. 44). Nella *Lettera terza*, Schiller arriva a far precedere la bellezza alla libertà, nella convinzione che solo un'educazione estetica che rivoluzioni il modo di sentire dell'uomo conciliandolo con la ragione possa evitare di cadere negli estremi di un puro materialismo o un puro razionalismo. Una libertà non frenata dal pudore, non guidata dalla moralità, non integrata in un'organizzazione organica vivente della concorrenza e concomitanza di tutte le forze dello spirito umano, comprese quelle conoscitive, l'intuizione e il sentimento, l'immaginazione, è una libertà che non costituisce di per sé un modello per le determinazioni della nostra volontà, capace di dare forma al mondo sensibile come a un insieme di esseri che sono fini in se stessi, secondo i termini della seconda *Critica*. L'essere artefice della propria ricerca del bene mediante la propria scelta in quanto ogni essere razionale ha in sé la libertà quale principio a priori, come aveva affermato Kant in *Sul detto comune*, diventa, in quest'ottica post-kantiana, una condizione necessaria ma non sufficiente a caratterizzare la vera libertà. Nella *Lettera quinta* Schiller giudica che la Rivoluzione francese, pur avendo creato le condizioni *fisiche* per la fine dell'autoritarismo e dell'arbitrio, cadendo in fasi barbare e feroci, ha reso vana la speranza di onorare l'uomo come fine a se stesso e di mettere la vera libertà alla base dell'unione politica: proprio perché è mancata la «possibilità morale», rimanendo la moralità separata dalle capacità e condizioni fisiche della sua attualizzazione.

Nella seconda *Critica*, Kant aveva scritto che la legge morale deve procurare una natura sovrasensibile, indipendente da ogni condizione empirica, al meccanismo della natura fenomenica e sensibile dell'essere umano razionale; tuttavia la legge morale governa solo un mondo puro dell'intelletto, è una *natura archetypa*. La natura che contiene l'effetto possibile (*die mögliche Wirkung*) dell'idea della natura sovrasensibile come motivo determinate della volontà, lo contiene solo come «controparte»

<sup>9</sup> Delle *Lettere* (scritte al fratello dal febbraio al dicembre 1793), quelle dalla prima alla nona furono, dopo revisione, pubblicate nel gennaio 1795 nel primo fascicolo della rivista diretta dallo stesso Schiller, "Die Horen", di cui Hegel (allora a Berna come precettore presso famiglia von Steiger) era sottoscrittore.



(*Gegenbild*), ed è una *natura ectypa*. Scrive Kant che la legge morale «ci trasporta secondo l'idea in una natura in cui la ragion pura, *se fosse accompagnata* [corsivo mio] dal potere fisico conveniente, produrrebbe il sommo bene» (Kant, *KpV*, p. 43, trad. it. p. 55). In altre parole, l'aspetto fisico dei mezzi con cui si realizza la causalità finale, libera, della ragion pura, è un fattore ipotetico, e cade fuori dall'ambito di determinazione dell'idea, in quanto si tratterebbe comunque di un «accompagnamento» (Kant usa il verbo *begleiten*) oppure di un «accordo» dei mezzi per la realizzazione dell'idea con la moralità.

Nell'ambito complesso della filosofia “da Kant a Hegel” si elabora dunque anche un significato ambiguo e condizionato dell'idea di libertà, per cui essa si mostra da un lato, come *sapere aude*, effettivamente capace di affrancare la mente da ogni tipo di pensiero unico come condizionamento ideologico dei poteri forti della classe dominante, dandole autonomia e criticità, ma insieme, come nel *Don Carlos*, rappresenta un ideale che per essere realizzato potrebbe anche essere *accompagnato* da una disposizione strumentale del destino degli individui, sacrificandone l'umanità, come accadrà per l'azione del Marchese di Posa, anche nei confronti di se stesso. In altre parole, la conquista moderna della libertà viene anche mostrata come inscindibile dallo scatenamento degli istinti, e dal conflitto fra doveri, qualora alla caduta dei monoliti dell'autorità e della tradizione, religiosa, politica, intellettuale, non si affianchi una crescita sociale, civile e culturale.

Hegel contrae un debito con queste concezioni all'inizio e alla fine della sua *Fenomenologia* del 1807: nella *Prefazione*, la filosofia svolge il compito culturale di liberare il sapere oggettivo della coscienza naturale da condizionamenti estrinseci, mostrando dall'interno delle varie esperienze conoscitive come il contenuto o forma della rappresentazione di un oggetto sia un operare proprio del soggetto, risultando così in un'appropriazione concettuale da parte di tutti, non di una *élite* (Hegel, *W III*, p. 20, trad. it. cpv. 13, p. 10). In chiusura, la *Fenomenologia* riporta (modificato) un verso di Schiller, a siglare il raggiungimento del concetto di sapere assoluto: un conoscere filosofico concettuale, scientifico, come sapere di sé, cui il sapere ordinario si è elevato una volta presa coscienza che le proprie determinazioni soggettive sono altrettanto determinazioni oggettive dell'essenza delle cose, principio vero sia della conoscenza che dell'esistente<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Nel §55 dell'*Enciclopedia* Hegel sostiene che nell'idea del bello artistico Schiller è andato oltre Kant, trovando l'unità concreta tra pensiero e rappresentazione sensibile: cfr. Ferrini (2008, p. 321).



## 5. Da Kant a Hegel e ritorno: la coscienza della libertà e la dimensione pubblica

Va sottolineato che esistono segnali testuali che il tipo di istanze evidenziate dal manifesto dei giovani idealisti abbiano retroagito sulle posizioni kantiane circa l'uso pubblico della ragione, rimaste pressoché immutate dallo scritto sull'Illuminismo fino alla *Pace perpetua*. Come abbiamo visto, per Kant era necessario che la realtà pratica che la legge morale si dava, in quanto causa efficiente nel campo dell'esperienza, mutando il suo uso trascendentale nel campo speculativo in un uso immanente in quello pratico, non avesse valenze conoscitive sul piano fenomenico, fosse priva di intuizioni, non fosse condizionabile dalla sensibilità e dal sentimento (si veda su questo aspetto De Pascale, 2000, p. 92).

Nella seconda sezione del *Conflitto delle Facoltà* del 1798, dopo che Kant aveva lasciato l'ufficio universitario, e quindi non era più soggetto agli obblighi del suo ruolo, risponde affermativamente alla domanda se il genere umano, non come somma di singoli individui, ma come totalità degli uomini riuniti in società sulla terra suddivisa in popoli, progredisca costantemente verso il meglio. Kant ora trova la dimostrazione dell'esistenza reale di una tendenza morale dell'umanità nell'effetto di *partecipazione*, sul piano delle aspirazioni, suscitate dalla costituzione repubblicana e dalla forza di fascinazione della Rivoluzione francese per spettatori non direttamente coinvolti in eventi anche tragici e dai costi altissimi. Il punto chiave è la manifestazione pubblica di questa partecipazione, che potendo incorrere in ritorsioni e repressioni, non era scevra di pericolo: da qui la diagnosi che non poteva essere causata se non da una disposizione morale. La causa libera all'origine di tali espressioni pubbliche, generalmente diffuse, e disinteressate, è per Kant duplice: risiede nel diritto di ogni popolo di non essere impedito da altri nel dotarsi della costituzione civile che ritiene migliore, e nell'intrinseca conformità al diritto e alla moralità di una costituzione secondo l'idea repubblicana, il cui fine o dovere, come abbiamo visto nella *Pace perpetua*, coinvolgendo i cittadini nel processo decisionale, era di evitare sulla base di tali principi la guerra di aggressione. Ci pare significativo che l'elemento *pubblico* sia qui ripreso come insopprimibile espressione ed esigenza di individui liberi, capace di muoversi sulla base di principi che per loro sono sacri, anche se non utili o convenienti sul piano delle conseguenze personali. Si assiste al fenomeno di un popolo (il tedesco) che sostiene, anche dall'esterno, la lotta di un altro popolo (il francese), nella misura in cui tale lotta coinvolge la coscienza della *propria* libertà. L'agire rivoluzionario dei francesi viene così ad esibire la tendenza morale del genere umano, dimostrandola non attraverso un giudizio esterno sugli eventi (opinabile), ma sulla base del modo di

pensare suscitato negli osservatori, e per il *fatto* che tale atteggiamento sia stato *pubblicamente manifestato*.

Rispetto alla lentezza con cui il *sapere aude* illuminista si sarebbe diffuso nel popolo attraverso la libertà di penna, e all'ineluttabilità della manipolazione della mentalità acritica delle masse anche se fosse avvenuta una rivoluzione, ora Kant afferma che il popolo ha poca o nessuna notizia dei propri doveri e diritti di cittadino dagli scritti degli studiosi illuministi. Kant sembra più sensibile all'istanza di un rapporto fenomenologico diretto e più incisivo fra filosofia e popolo quando vede, non in una mitologia della ragione, ma nella pubblica istruzione, l'unico modo di educare le masse alla libertà, alla coscienza di sé riguardo a quei diritti naturali che vengono dal comune intelletto umano: un'istruzione da affidare non a giuristi come funzionari dello Stato, ma a giuristi liberi, cioè ai filosofi. Inoltre, adesso individua nella censura o divieto della pubblicità un ostacolo governativo al progresso di un popolo verso il meglio, e nella libertà che i filosofi concedono a loro stessi la ragione per cui sono invisibili allo Stato e ritenuti pericolosi per il suo ordine. Nel §51 della *Rechtslehre* (1797), la realtà pratica obiettiva dell'idea di sovranità popolare che nella *Pace perpetua* si dava attraverso la mediazione delle tre forme della monarchia, aristocrazia e democrazia, ora è presentata sostituendo al termine monarchia quello di *autoarchia*, in cui la persona che detiene il potere rappresenta solo se stessa, e quindi esercita il potere in modo autoreferenziale e dispotico. Come nota Duso, ora è solo la democrazia, vale a dire la volontà sovrana del popolo che si costituisce come soggetto attraverso l'assemblea costituente che è in grado di esprimere, senza *als ob*, l'uguaglianza giuridica del contratto originario della società, benché Kant non aderisca all'idea di una democrazia diretta e non identifichi la soluzione costituzionale francese con la vera rappresentanza repubblicana (Duso, 2012, p. 124).

Se lo scritto del 1798 segna il punto di vista più avanzato di Kant sull'idea di libertà in rapporto al binomio pubblico-privato e alle forme della politica e dello Stato, esso ne segna anche il limite, proprio per la sua accezione del termine «ideale». In quella stessa nota di Kant apposta alla II parte del *Conflitto delle Facoltà* in cui si sottolinea l'esigenza formale della ragione a legiferare, il termine «ideale» viene mostrato carico di tutti i suoi condizionamenti sul piano reale: il diritto del popolo a legiferare è solo un'idea, la cui attuazione è limitata dall'*accordo* dei suoi mezzi con la moralità. In altre parole, è la moralità, che, dal di fuori, dà la misura della liceità dei mezzi da usare che l'accompagnano. Su questo preciso punto possiamo misurare tutta la distanza fra Kant e Hegel.

Nella *Logica soggettiva* di Hegel, l'universalità del concetto è una forma che si è sviluppata dialetticamente come verità del rapporto sostan-

ziale tra l'essere e l'essenza di una cosa, come unità delle determinazioni logiche oggettive, immediate e riflessive delle cose. Ma il concetto è solo in sé la verità, è solo un interno che non è in pari tempo anche un esterno. La sua realizzazione è l'idea. La ragione è la sfera dell'idea, della verità rivelata a se stessa, dove il concetto ha la sua realizzazione assolutamente adeguata ed in tanto è libero in quanto conosce questo suo mondo oggettivo nella sua soggettività e la sua soggettività nel suo mondo oggettivo. Nell'ottica hegeliana, *ideale*, *idea*, non sono, né sul piano teorico né sul piano pratico, termini da *dover* rendere attuali. Mentre anche per l'ultimo Kant «la costituzione razionale che ha a suo principio la libertà, unica vera condizione della costrizione statale [...] è una tendenza, possibile nella realtà dell'esperienza proprio in quanto tale costituzione originaria è un'idea» (Duso, 2012, p. 125), l'idea assoluta di Hegel è un fare che consiste in un sapere e un sapere che è un fare, e con tale finalità, di un fare che è sapere, è libertà assoluta, verità consapevole di sé, che nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività. Questa forma logica assoluta sul piano astratto del pensiero corrisponde, sul piano reale, al darsi l'esistenza soltanto in quanto propria, conforme a sé, libera, nella dimensione del *Geist*. Sia la *Fenomenologia* che la *Filosofia dello spirito e del diritto* mostrano, a livelli diversi, come si arrivi a conoscere l'essenza dell'esteriorità, ritrovandosi in essa come nella propria dimora, e facendo, operando, costruendo spiritualmente un mondo della ragione umana autocosciente, in cui riconoscersi. Quando lo spirito ha attinto il suo concetto, nella sua propria differenza dagli oggetti esterni è coscienza sensibile, certezza dell'immediato. Ciò che Hegel chiama «la libertà suprema» (*die höchste Freiheit*), è adesso intesa come la sicurezza del sapere di sé dello spirito nel suo proprio rapporto con l'oggetto come altro, nel suo libero accadere (Hegel, *W III*, p. 590, trad. it. p. 304). Nell'aggiunta al §431 della *Filosofia dello Spirito*, l'immediatezza naturale contrappone e divide gli uomini in quanto singoli, e la libertà esige che il soggetto autocosciente non lasci sussistere determinazioni immediate come desideri ed arbitri né in sé né in altri: ma deve essere capace di astrarne, mettendo in gioco la propria e l'altrui vita. Chi riesce a guadagnare tale negatività rispetto alle cose, a prescindere dal sentirsi interamente risolto nelle determinazioni e legami naturali, accettando di metterli a rischio, si conquista l'universalità e quindi la libertà. Solo attraverso la lotta per il riconoscimento, sopportando il pericolo della morte, l'uomo prova la capacità di essere libero.

In uno scritto del 1786 Kant aveva proposto la congettura che l'ultimo passo che la ragione aveva compiuto nel sollevare l'uomo al di sopra dello stato animale era stata la comprensione di essere il fine della natura, in quanto poteva utilizzare gli altri animali come strumenti e mezzi del suo volere per i propri scopi. Questa rappresentazione, notava Kant, contiene,

per quanto oscuramente il concetto dell'inverso: l'uomo non poteva dire nulla di simile a nessun altro uomo. Si perveniva così al principio dell'uguaglianza con tutti gli esseri razionali: «riguardo all'esigenza di essere fine a se stesso, di essere riconosciuto da ogni altro come tale e di non essere utilizzato da nessuno semplicemente come mezzo per altri fini» (Kant, *W* XI, p. 91, trad. it. p. 108). Per Hegel l'uguaglianza di tutti gli esseri razionali non è invece né un presupposto né un dato né un giudizio analitico, ed è impensabile che tale riconoscimento avvenga, per quanto oscuramente, ad uno stadio naturale dell'autocoscienza. Tale naturalità va superata attraverso la lotta, la conquista dell'universalità, con il riconoscimento che l'idea della libertà è vera, riconoscimento che è, filosoficamente, a fondamento dell'idea di Stato. Nell'aggiunta al §432 della *Filosofia dello spirito soggettivo*, Hegel chiarisce che nello Stato, dove dominano lo spirito del popolo, i costumi e la legge, l'individuo viene trattato come essere ragionevole, come libero, come persona, e il singolo, per parte sua, obbedisce, superando la naturalità della propria autocoscienza, ad un universale, alla volontà in sé e per sé essente, alla legge. Egli si comporta pertanto nei confronti di altri in modo universalmente valido, riconoscendo a sua volta gli altri come lui stesso vuole essere considerato. Lo Stato è quindi l'unità della volontà universale (il governo) e di quella particolare (del popolo quale pluralità delle singole volontà soggettive), l'idea dello Stato è la vita di un organismo, dove in ogni cellula, in ogni singolo soggetto, è presente l'universale della volontà. Lo Stato è così la totalità della realtà spirituale che sta per sé e ha come suo fondamento, come sua materia, l'unità della singolarità e dell'universalità, dove i singoli esistono soltanto per far emergere il tutto «come in una costruzione gotica», chiosa Hegel, da buon tedesco (Hegel, 2001, p. 77).

### Abbreviazioni

- Declaration (1789)  
 (<https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>; consultato il 4.02.17).
- Declaration (1793)  
 (<http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-du-24-juin-1793.5084.html>; consultato il 4.02.17).
- Hegel, *W* I = HEGEL G. W. F. (1986), *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.  
 Id., *W* III = HEGEL G. W. F. (1986), *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Herder, *SW* XXI = HERDER J. G. (1967), *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. I: *Verstand und Erfahrung*; II: *Vernunft und Sprache*, hrsg. von B. Suphan, Olms, Hildesheim.

- Id., *W III/I* = HERDER J. G. (2002), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von W. Pross, Hanser, München-Wien; trad. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971.
- Kant, B = KANT I. (1968), *Kritik der reinen Vernunft* [2 Auflage 1787], Akademie Textausgabe, vol. III, De Gruyter, Berlin; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.
- Id., *KpV* = KANT I. (1968), *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], Akademie Textausgabe, vol. V, De Gruyter, Berlin 1968, pp. 1-163; trad. it. *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1974.
- Id., *W XI* = KANT I. (1977), *Schriften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie, Politik und Pädagogik I*, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., trad. it. *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2007.

### Nota bibliografica

- CAFAGNA E. (2007), *Pace perpetua e teodicea nella filosofia pratica di Kant*, in C. De Pascale (a cura di), *La Civetta di Minerva. Studi di Filosofia Politica tra Kant e Hegel*, ETS, Pisa, pp. 79-127.
- DE PASCALE C. (2000), *Sul tema della libertà nella Critica della ragion pratica di Kant*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Natura e Cultura*, Guida, Napoli, pp. 85-104.
- DÜSING K. (2000), *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel*, in G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano, pp. 133-46.
- DUSO G. (2012), *Idee di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimetrico, Monza.
- FERRINI C. (2008), *Modelli della grecità in Schiller e Hegel*, in P. Chiarini, W. Hinderer (Hrsg.), *Schiller und die Antike*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 317-46.
- GANS E. (2011), *Storia della Rivoluzione francese*, testo tedesco e traduzione italiana a cura di C. Bertani, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- HEGEL G. W. F. (1963), *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di C. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze, vol. IV.
- Id. (1967), *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796 oder 1797)*, in Hegel, *W I*, pp. 234-6; trad. it. *Il cosiddetto «Erstes Systemprogramm» (Frühsommer 1796): un testo fondamentale per l'idealismo tedesco*, in A. Mas-solo, *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Vallecchi, Firenze, pp. 247-54.
- Id. (2001), *Filosofia della storia universale*. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23. Sulla base degli appunti di K. G. J. von Griesheim, H. G. Hotho, F. C. H. V. von Kehler, trad. it. di S. Dellavalle, Einaudi, Torino (ed. or. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. von K. H. Ilting, K. Brehmer, H. N. Seelmann, Meiner, Hamburg 1996).

- ID. (2004), *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Mondadori, Milano.
- JALLEY M. (2001), *Kant, Hegel e l'etica*, in R. Racinaro (a cura di), *Hegel e l'Illuminismo*, trad. it. di A. Magini, Guerini, Milano, pp. 159-78 (ed. or. *Hegel et le siècle des Lumières*, éd. par J. D'Hondt, PUF, Paris 1974).
- KERSTING W. (1992), *Politics, Freedom and Order: Kant's Political Philosophy*, in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, CUP, Cambridge, pp. 342-66.
- REATH A. (2006), *Kant's Critical Account of Freedom*, in G. Bird (ed.), *The Companion to Kant*, Blackwell, Oxford, pp. 275-90.
- RITTER J. (1970), *Hegel e la Rivoluzione francese*, trad. it. di A. Carcagni, Guida, Napoli (ed. or. *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965).
- SABBATINI C. (2007), *Critica della ragione pubblica. La valenza politica della religione negli scritti minori kantiani*, in C. De Pascale (a cura di), *La Civetta di Minerva. Studi di Filosofia Politica tra Kant e Hegel*, ETS, Pisa, pp. 25-79.
- SCHILLER F. (1971), *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo e Callia o della bellezza*, a cura di A. Negri, Armando, Roma.
- SPINOZA B. (2005), *Etica. Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergani, UTET, Torino.
- WOLFF M. (2016), *Naturzustand und Völkerrecht, Hegel über Kants Idee eines Föderalismus freier Staaten, auf den das Völkerrecht zu gründen sein*, in D. H. Heidemann, K. Stoppenbrink (Hrsg.), *Join, or Die – Philosophical Foundations of Federalism*, De Gruyter, Berlin, pp. 187-208.
- WOLTERS G. (2010), *Intellettuale tedeschi tra le due guerre*, in A. D'Orsi, F. Chiarotto (a cura di), *Intellettuale: preistoria, storia e destino di una categoria*, Aragno, Torino, pp. 353-71.

# Didattica della filosofia





# Il contributo della filosofia ai percorsi di Alternanza Scuola-Lavoro: alcune esperienze di *Clementina Cantillo*\*

## *Abstract*

Stemming from some general considerations about the interrelation between schooling and academic studies, this article wishes to foster a reflection on the contribution of philosophical studies to career-orientation paths from schooling proper to work environs and apprenticeships. According to Italian school law, all secondary schools have to participate in career orientation programs.

*Keywords:* Orientation, “joint training” *between* the class and the workplace, philosophy.

1. Negli ultimi anni è venuta maturando, anche sul piano normativo, una più approfondita cultura dell'orientamento, volta a creare una collaborazione paritetica e dialogica tra la Scuola e l'Università, istituita in base alle reciproche esigenze e risorse, oltre che alle necessità della realtà territoriale. In tale ottica, accanto alla tradizionale descrizione dell'offerta formativa universitaria, appare opportuno privilegiare la realizzazione di progetti condivisi e articolati continuativamente nel tempo (non limitati, dunque, ad un'unica occasione isolata), che restituiscano allo studente il senso di un percorso coerente verso gli studi universitari, contribuendo più efficacemente al chiarimento delle vocazioni e delle attitudini individuali. In questa direzione si muovono da tempo le proposte progettuali della Società Filosofica Italiana, ora organicamente articolate anche attraverso un “Piano di formazione”, a cura della commissione didattica, destinato ai docenti e dirigenti scolastici e diffuso capillarmente sul territorio attraverso le scuole stesse, gliUSR e la fitta rete delle sezioni locali<sup>1</sup>.

\* Università degli Studi di Salerno; ccantillo@unisa.it.

<sup>1</sup> Esso può essere comunque consultato e scaricato on line al seguente *link*: <https://>

In questa sede si intende avviare un momento di riflessione circa le opportunità che le recenti disposizioni normative offrono in merito alla realizzazione di tali strategie sinergiche, in particolare per quanto riguarda il possibile contributo della filosofia. Attualmente, le scuole italiane si misurano, spesso tra molte difficoltà, con una attività, l'Alternanza Scuola-Lavoro (A S-L), che rappresenta una delle più rilevanti innovazioni introdotte dalla legge 107. Com'è noto, essa, già presente da tempo negli istituti tecnici e professionali e prevista in forma solo opzionale per le altre scuole, è ora estesa obbligatoriamente a tutti gli istituti di istruzione secondaria superiore a partire dall'ultimo triennio di corso<sup>2</sup>. Il presupposto da cui muove la normativa è il riconoscimento dell'alternanza come una forma di metodologia didattica curricolare – come tale inserita nel piano triennale dell'offerta formativa scolastica – che ha quale obiettivo primario quello di tradurre le conoscenze disciplinari in competenze – specifiche e trasversali – spendibili nel mondo del lavoro, in modo da rafforzare il legame tra l'ambito formativo e quello professionale/aziendale, con particolare riferimento ai fabbisogni espressi dalle realtà territoriali e alle risorse in esse operanti. L'importanza che le viene attribuita è stata di recente ulteriormente confermata dal suo inserimento strutturale nell'esame di maturità, quale attività di «formazione *on the job*». La finalità è quella dell'attuazione di una modalità di apprendimento che possa arricchire l'esperienza scolastica in aula con un'attività di carattere pratico, da svolgersi direttamente in ambito lavorativo e “sul campo” (senza che, tuttavia, si configuri una relazione assimilabile al rapporto di lavoro), mettendo gli studenti a contatto con i contenuti e le pratiche che configurano i diversi ambiti professionali, in modo da favorire la maturazione e la valorizzazione delle inclinazioni personali in vista di un più consapevole e produttivo inserimento nel mondo del lavoro. In tal modo, si tende, altresì, a sviluppare il talento e la creatività delle giovani generazioni, creando le occasioni per stimolare lo spirito di iniziativa e la capacità di ideare gestendo risorse e informazioni, nonché per maturare competenze in termini di *problem solving* secondo tempi e modalità tipiche del *team-working*, grazie alle quali il ragazzo fa esperienza della prassi del lavorare in gruppo, con il relativo chiarimento di compiti e responsabilità individuali e collettive.

[www.sfi.it/files/download/Commissione%20didattica/Piano%20triennale%20di%20formazione%20oper%20docenti%20Comm.e%20didattica%20SFI.pdf](http://www.sfi.it/files/download/Commissione%20didattica/Piano%20triennale%20di%20formazione%20oper%20docenti%20Comm.e%20didattica%20SFI.pdf).

<sup>2</sup> L'*Alternanza Scuola-Lavoro*, definita già dalla legge del 28 marzo 2003, n. 53 e disciplinata dal D.Lgs. del 15 aprile 2005, n. 77, è resa ora strutturale nelle scuole secondarie superiori di secondo grado dalla legge del 13 luglio 2015, n. 107, art. 1, cc. 33-43. Il monte-ore minimo dell'attività è fissato dalle vigenti disposizioni in 200 ore per i licei e in 400 ore negli istituti tecnici e professionali.

All'interno di tale quadro, l'A S-L assume anche una forte valenza in quanto strumento di orientamento *in profondità*, come, difatti, esplicitamente previsto nella sottolineatura del carattere di azione di orientamento non generico, ma personalizzato, cioè effettuato in modo da far emergere e di corrispondere agli interessi individuali coerentemente con i percorsi delineati. Rispetto a tale finalità di orientamento, il ruolo dell'Università e delle società scientifiche di settore acquista un peso rilevante soprattutto per quanto riguarda i licei, per propria natura scuole non direttamente professionalizzanti, che, dunque, incentivano la scelta di una formazione superiore per acquisire gli strumenti indispensabili al successivo inserimento professionale. Muovendo da tali presupposti, l'apporto fornito dall'Università può essere individuato a più livelli:

- in generale, contribuisce alla istituzione di un processo virtuoso, rivolto all'organico rafforzamento del legame tra Scuola, Università e mondo del lavoro, nella direzione sopra richiamata;
- fornisce la necessaria garanzia rispetto al rigore scientifico del percorso di alternanza, favorendo la creazione delle condizioni per un accesso qualificato al mondo del lavoro;
- rende la propria offerta formativa più aderente alle esigenze scolastiche e a quelle di sviluppo del territorio;
- con le proprie risorse scientifiche e strutturali, offre la possibilità agli studenti di conoscere e sperimentare direttamente, in un'ottica di acquisizione delle conoscenze in termini di competenze e di applicazioni pratiche, gli ambiti e gli ambienti di studio (laboratori, aule, biblioteche), contribuendo al chiarimento delle vocazioni e degli interessi dei ragazzi, ai fini di una più consapevole scelta del corso di studi (con le relative ricadute positive sia da parte degli studenti che dell'Università stessa, meno esposta alla penalizzazione costituita da abbandoni e fallimenti);
- mette a disposizione il proprio *know-how* in un'ottica di arricchimento e di interscambio tra i soggetti coinvolti nella prospettiva della creazione di un valore comune e condiviso.

Quest'ultimo punto consente di mettere in luce quello che costituisce un ulteriore aspetto di opportunità offerto dai percorsi di A S-L, qualora adeguatamente progettati ed organizzati. Mi riferisco alla collaborazione – formalizzata attraverso apposite convenzioni stipulate dal Dirigente scolastico – con altri enti e istituzioni, ordini e associazioni di settore riconosciuti, aziende e, in generale, con i soggetti qualificati operanti sul territorio. Si tratta di un elemento su cui insistono fortemente la normativa e le successive linee di chiarimento ministeriale, in quanto intende favorire l'istituzione di meccanismi virtuosi volti a valorizzare la messa a sistema coerente del tessuto formativo e produttivo territoriale, in un'ottica che riconosce la cultura quale effettivo fattore di sviluppo.

2. Venendo, ora, al tema dell'articolo, è opportuno chiedersi quale ruolo può avere la filosofia nel contesto qui sommariamente delineato. In realtà – oltre l'immagine semplificata di una disciplina lontana dalla dimensione della pratica concreta, che invece l'alternanza intende incentivare attraverso il collegamento con le esperienze e i profili professionali – essa può apportare un rilevante contributo a diversi livelli e in forme dirette o trasversali. Ne fornisco qualche esempio concreto, muovendo da esperienze già in corso presso alcune scuole del territorio campano co-progettate con il Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DiSPaC) dell'Università degli Studi di Salerno.

Faccio riferimento, in primo luogo, a un programma di alternanza nato all'interno del Consiglio didattico di filosofia quale *spin off* del progetto di potenziamento *Digital humanities* inaugurato nell'a.a. 2016-17. Oltre al DiSPaC, il percorso di alternanza ha visto la partecipazione, quali soggetti scolastici, dei Licei scientifici “Severi” di Salerno e “Marini-Gioia” di Amalfi e, quale componente aziendale, dell'Associazione Wikimedia Italia, articolandosi lungo due direttrici principali:

– La prima ha impegnato alcuni docenti del Consiglio didattico di filosofia in una serie di seminari durante i quali hanno discusso con i ragazzi i diversi aspetti dell'evoluzione digitale del sapere contemporaneo. Sono stati, così, affrontati, in una chiave di *debate* attraverso materiali precedentemente forniti e analizzati con il tutor scolastico, temi cruciali nel dibattito attuale quali la costruzione in rete dell'identità, considerata anche alla luce del fenomeno della creazione di identità digitali multiple e tra loro alternative; il valore socio-culturale dei nuovi *media*; i problemi di *information literacy*, legati alla ricerca e validazione delle fonti; le potenzialità delle piattaforme di scrittura collaborativa e condivisa; i nuovi linguaggi della rete e le nuove strategie comunicative.

– La seconda direttrice ha avuto un carattere prevalentemente laboratoriale, nel quale, con il supporto del tutor aziendale, gli studenti sono stati formati alla produzione di voci sulle piattaforme di scrittura condivisa, secondo modalità di controllo e di verifica circa il valore scientifico delle informazioni e la loro elaborazione. Tale attività non si esaurisce, infatti, nel semplice gesto tecnico che permette a ogni utente, anche non registrato, di intervenire sulle piattaforme, bensì richiede, in primo luogo, una preventiva analisi delle voci esistenti, che gli studenti hanno compiuto, discutendo e valutando la qualità delle voci stesse e la necessità di una integrazione o di una completa riscrittura. A questa fase, che permette ai ragazzi di abituarsi all'analisi critica e condivisa dei contenuti presenti sulla rete, ha fatto seguito un secondo momento, relativo alla individuazione, ricerca, analisi e metabolizzazione delle fonti. Sempre sotto la guida dei tutor, gli studenti sono stati invitati a: lavorare alla costruzione di una

bibliografia esaustiva sull'argomento scelto; individuare le istituzioni (biblioteche, archivi ecc.) dove è possibile reperire tali fonti; reperire le fonti stesse; leggerle, analizzarle e discuterle in gruppo; sintetizzarle. Nella terza e ultima fase, quella relativa alla produzione del contenuto, gli studenti – che hanno sempre partecipato in maniera attiva e motivata – hanno collaborato nella stesura di un testo che ha raccolto gli stimoli emersi durante il dibattito e nei successivi momenti di confronto operativo, creando, così, un prodotto che fosse espressione del lavoro comune e delle posizioni maturate attraverso esso.

Per quanto riguarda la delineazione del profilo professionale, il percorso – che ha previsto anche un momento più propriamente tecnico, dedicato all'acquisizione delle conoscenze utili alla gestione delle piattaforme – è stato finalizzato alla formazione di una figura di *Esperto del Web content management e di piattaforme di scrittura condivisa*, oggi centrale per la realizzazione di contenuti e di strategie comunicative rispondenti alle finalità aziendali. Ma si pensi anche all'importanza di una figura di esperto del digitale di fronte alla crescente esigenza di trasparenza, cui, in un'ottica di maggiore partecipazione da parte dei cittadini, devono obbligatoriamente corrispondere le pubbliche amministrazioni attraverso il principio degli *open data*. Come si comprende da quanto brevemente detto, la filosofia ha avuto un ruolo centrale nell'articolazione del progetto, sotto diversi punti di vista. Da un lato, essa ha costituito più direttamente l'oggetto della ricerca dei materiali e della costruzione dei *prodotti* da parte dei ragazzi; dall'altro, ha contribuito a fornire loro gli indispensabili mezzi per realizzare una adeguata argomentazione e comunicazione, per esercitare il proprio senso critico e, in generale, per pervenire ad una corretta intelligenza, interpretazione e gestione delle informazioni, requisiti indispensabili per il raggiungimento dell'obiettivo di una cittadinanza attiva e responsabile, secondo quanto sottolineato con forza dai più recenti orientamenti normativi in materia di educazione e formazione scolastiche. Ma, in una maniera più sostanziale, attraverso la riflessione critica circa i limiti e le possibilità offerte dal digitale, sono state poste questioni cruciali, che mostrano l'importanza non negoziabile della filosofia all'interno del mondo contemporaneo, a partire da quella, di fondo, riguardante la necessità di acquisire strumenti concettuali in grado di volgersi alla comprensione di una realtà e di un mondo *fluidi*, profondamente mutati dalla pervasività del digitale, in cui, insieme e oltre il principio di un agire libero rispetto alla tecnica, viene modificandosi la stessa idea di natura umana.

3. Un ulteriore livello del ruolo che la filosofia può svolgere nei progetti di alternanza è quello rappresentato dal legame con le altre sfere del sapere, in una chiave di esperienze e percorsi integrati. In tale direzione si situa-

no alcuni progetti dedicati dal DiSPaC al patrimonio culturale, rafforzati anche alla luce dell'accordo intercorso tra il MIUR e il MIBACT, che ha indicato i luoghi della cultura quali spazi privilegiati per lo svolgimento delle attività di alternanza<sup>3</sup>. Nell'impossibilità di soffermarmi esaustivamente sui diversi percorsi avviati in tale ambito, vorrei richiamarne principalmente due.

Il primo si fonda sulla relazione diretta tra la filosofia e il patrimonio culturale, giacché si svolge in un luogo che le accomuna strettamente. Si tratta del progetto, in corso di svolgimento con il concorso del DiSPaC, del Liceo "Gatto" di Agropoli e del Parco Archeologico di Elea-Velia, "Luoghi e suggestioni: costruire nuovi itinerari nella città di Elea-Velia", che unisce la conoscenza, la tutela e la valorizzazione di un suggestivo sito archeologico quale quello di Elea-Velia con la conoscenza del pensiero che lo ha "abitato" ed animato alle origini della filosofia occidentale, consegnandolo anche per questo alla storia. Sotto la guida dei tutor (scolastico e aziendale) e di alcuni docenti di archeologia del Dipartimento, l'impegno dei ragazzi si è fattivamente rivolto alla delineazione di strategie volte a creare un itinerario turistico alternativo rispetto a quello tradizionale (spesso caratterizzato da una fruizione superficiale o passiva), segnato ed articolato anche dai luoghi in cui si rende *visibile* l'incontro tra il pensiero e la sua "dimora" fisica, come nel caso della celebre Porta Rosa (indipendentemente dal fatto che il poema parmenideo *Sulla natura* effettivamente vi si riferisca o meno).

L'altro percorso di alternanza, dal titolo "Università ponte tra scuola, impresa e ICT per i beni culturali. Il contributo dei giovani alla conoscenza e alla valorizzazione dei beni culturali e delle risorse territoriali", è stato co-progettato dal DiSPaC con quattro Licei del territorio ("Da Procida" e "Da Vinci" di Salerno, "Mancini" di Avellino e "Galdi" di Cava de' Tirreni), il Distretto di aziende ad alta tecnologia per i beni culturali DATABENC e la Soprintendenza ABAP di Salerno-Avellino. Avviato con programmazione triennale fin dal 2015-16, il progetto ha preso le mosse dal presupposto di favorire una formazione in grado di coniugare l'indispensabile bagaglio di conoscenze storico-culturali con l'innovativo contributo offerto dalle ICT, creando modelli esportabili e stabili nel tempo. Tra gli obiettivi, quello di far conoscere ai giovani il patrimonio culturale, storico-artistico ed ambientale del proprio territorio, avendo consapevolezza della sua importanza ai fini culturali, sociali ed economici, oltre che per quanto riguarda la propria identità personale e collettiva. All'interno del percorso, la filosofia svolge un ruolo significativo, oggettivato in ore di formazione e dibattito, per quanto riguarda il chiarimento teorico dell'i-

<sup>3</sup> Cfr. <http://www.sed.beniculturali.it/index.php?it/428/alternanza-scuola-lavoro>.

dea di patrimonio culturale, di eredità e memoria storica, di coniugazione tra le “due culture” – umanistica e scientifico-tecnologica – oltre che a proposito dei concetti di identità personale e collettiva e di dialogo tra le culture. Difatti, solo alla luce della consapevolezza del processo storico di formazione delle culture, fatto di stratificazioni, di sedimentazioni e contaminazioni, ben lontano da un ideale astratto di purezza, è possibile far comprendere ai ragazzi il senso del rispetto e dell’apertura nei confronti delle altre culture, senza per questo rinunciare a coltivare e valorizzare la propria.

4. La filosofia può altresì apportare un contributo trasversale di fondo ai progetti di A S-L, vale a dire quello che sta a monte e a valle dei progetti stessi, quale momento indispensabile della riflessione e dell’analisi coerentemente condotta da parte dei ragazzi a proposito della scelta dei percorsi, così come per quanto riguarda un bilancio critico dell’attività svolta, valutata rispetto all’obiettivo del chiarimento degli interessi individuali e delle relative opportunità lavorative. In questo senso, la filosofia può agevolare nello studente, evidentemente non solo liceale, la capacità di comprendere e razionalizzare la propria esperienza, rafforzando, così, il grado della sua partecipazione attiva al processo formativo (principio, quest’ultimo, affermato a partire dal D.P.R. del 1999, n. 275 e sempre successivamente confermato, ma che spesso continua a rimanere un elemento di criticità del nostro insegnamento).

Insieme ed oltre gli ambiti e i percorsi specifici, l’apporto della filosofia alla A S-L per molti aspetti coincide con quello che la disciplina, per la propria peculiare natura, può offrire all’insegnamento in generale in una prospettiva di educazione e formazione complessiva della persona, contribuendo in maniera rilevante alla acquisizione di quelle competenze trasversali, “chiave” per la vita sociale e professionale.

Alla luce delle considerazioni sin qui sinteticamente svolte emerge pure il ruolo connettore che, proprio per le sue caratteristiche di *trasversalità*, la filosofia può svolgere nei confronti delle altre discipline anche nella progettazione dei percorsi di alternanza. Più in generale – come dimostrano le esperienze sopra citate, alle quali hanno collaborato docenti di filosofia, storia dell’arte, italiano e storia così come di inglese e matematica – l’A S-L ben si presta a una didattica di tipo interdisciplinare ed integrato, così come all’applicazione di metodologie didattiche innovative. Emerge, a tale proposito, un ultimo punto, che è quello relativo ad una formazione adeguata degli insegnanti (peraltro esplicitamente prevista dalle linee ministeriali), che metta il docente in condizione di contribuire attivamente alla progettazione e al governo dei percorsi di alternanza programmando, in sede di consiglio di classe, una didattica

curricolare il più possibile orientata verso la corretta realizzazione dei percorsi stessi.

Conclusivamente, non si può tacere delle criticità che le scuole hanno dovuto e devono ancora affrontare nell'adempimento della obbligatorietà delle ore di alternanza. E ciò anche perché si è ancora all'inizio nell'applicazione di un dispositivo che ha visto l'Italia arrivare con ritardo in confronto con altri paesi e rispetto al quale non si sono ancora pienamente maturati né gli strumenti né una cultura adeguata.

Tuttavia, proprio muovendo da tale consapevolezza, risulta rafforzato il compito – da parte delle istituzioni e di quei soggetti, come la Società Filosofica Italiana, che possono in maniera qualificata collaborare sia alla progettazione che all'attuazione dei percorsi – di fornire il proprio contributo affinché l'inaggrabilità della norma possa tradursi nella opportunità di una effettiva crescita complessiva lavorando alla riduzione del divario che da tempo separa l'organizzazione scolastica dalle esigenze espresse dal mondo lavorativo, e, ancora, entrambe rispetto alle passioni e agli interessi dei ragazzi.



# Pratiche partecipative nella didattica della filosofia

di *Maurizio Villani\**

## *Abstract*

The present paper examines some problems in the teaching of philosophy in relation to the teaching status of the discipline in the world and in different types of schools. As an alternative to the *ex cathedra* lecture, the text presents some educational participatory practices in Education: Brainstorming, Problem-solving, Cooperative learning, Flipped classroom, Debate, and Case Studies. The four examples given concern the mind-body problem, individual freedom and state laws, whether beauty in art is still an aesthetic criterion, and whether an ontology of films is possible. These examples illustrate complete more participatory teaching methods.

*Keywords:* Brainstorming, problem solving, cooperative learning, flipped classroom, debate, case study.

## **1. L'insegnamento della filosofia nel mondo**

Per avere una visione d'insieme del quadro internazionale relativo all'insegnamento della filosofia nel mondo può essere utile consultare uno studio pubblicato dall'UNESCO nel 2007, dal titolo *La philosophie une école de la liberté*. Si tratta della presentazione più completa tuttora esistente sul tema in questione, estesa a tutti gli ordini di scuole, dalla scuola primaria all'università. Il capitolo primo si occupa dell'insegnamento-apprendimento della filosofia nei livelli di età prescolare ed elementare, il capitolo

\* ISSR-FTER – Ferrara-Bologna; maurizio.villani@tin.it.

<sup>1</sup> Cfr. <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001536/153601F.pdf>; scaricabile dal sito <http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/most-programme/humanities-and-philosophy/publications/>.

secondo della didattica della filosofia nella scuola secondaria superiore e il capitolo terzo prende in esame l'ambito universitario.

Un passo di questo documento tocca un punto che rimanda al tema che stiamo trattando:

La questione dei metodi di insegnamento che consente di ottimizzare la capacità degli studenti di sviluppare metodi propri di apprendimento e di ricerca è al centro di discussioni sulle forme di insegnamento superiore della filosofia. [...] La proliferazione di pratiche di insegnamento partecipativo è oggi sempre più osservabile in tutto il mondo. La lezione tradizionale *ex cathedra* resta importante, soprattutto nelle università in cui il numero di studenti è alto<sup>2</sup>.

## 2. Pratiche di insegnamento partecipativo

L'attenzione rivolta all'insegnamento partecipativo, richiamata nel documento dell'UNESCO in relazione all'insegnamento in ambito universitario, ma estendibile anche alle scuole liceali, prende in esame schematicamente alcune pratiche di queste metodologie didattiche. Tali pratiche sono diffuse prevalentemente nel mondo anglosassone. In Italia hanno avuto origine nelle scuole secondarie superiori e sono sperimentate nella maggior parte dei casi nella didattica liceale. Ne presentiamo qui una sintetica campionatura.

### 2.1. Il *Brainstorming*

Il *brainstorming* (letteralmente “tempesta nel cervello”) è una tecnica che si basa su di una discussione di gruppo incrociata, guidata da un moderatore. Lo scopo è quello di far esprimere, in maniera assolutamente non vincolata, il maggior numero possibile di idee su un determinato problema, in modo da favorire un processo cognitivo che va dalla filosofia implicita alla filosofia esplicita.

La procedura da seguire può essere definita da queste cinque fasi:

- a) fase preliminare di presentazione del problema;
- b) scoperta dei dati che definiscono il problema;
- c) scoperta delle idee con il principio del giudizio differito (produzione e sviluppo delle idee);

<sup>2</sup> «La question des méthodes pédagogiques permettant d'optimiser les capacités des étudiants à développer des méthodes propres d'apprentissage et de recherche est au cœur des discussions sur les formes d'enseignement supérieur de la philosophie. [...] La multiplication des pratiques d'enseignement participatif est aujourd'hui un fait de plus en plus observable à travers le monde. La place des cours *ex cathedra*, traditionnels, reste cependant importante, en particulier dans les Universités où le nombre d'étudiants est plus élevé» (cap. III, parte IV, p. 112).

- d) scoperta della soluzione (valutazione delle soluzioni più idonee – scelta della migliore);
- e) verifica di applicabilità della soluzione.

### 2.2. Il *Problem Solving*

Il *problem solving* può essere definito come un approccio didattico teso a sviluppare, sul piano psicologico, comportamentale ed operativo, l'abilità nella risoluzione di problemi. Il *problem solving*, pur essendo nato in associazione con lo sviluppo delle abilità logico-matematiche di risoluzione di problemi, non si applica solamente a quest'unica area didattica. In un'ottica interdisciplinare, può attivare capacità di risolvere problemi pertinenti a molte aree disciplinari.

Il metodo di soluzione dei problemi ha come obiettivo la scoperta ed il dominio di situazioni problematiche in generale, che possono sviluppare le potenzialità euristiche dell'allievo, e le sue abilità di valutazione e di giudizio obiettivo. Il metodo della didattica per problemi consente agli allievi di imparare a risolvere, con gradualità, problemi sempre più complessi che gli permettono di acquisire abilità cognitive di livello elevato. Un problema può essere una domanda che richiede una risposta precisa ed esauriente, oppure, un quesito che richiede l'individuazione o la costruzione di regole e di procedure che soddisfino condizioni predefinite e consentano di risolvere il quesito stesso.

La didattica per problemi deve essere intenzionale e funzionale rispetto agli obiettivi educativi e didattici da conseguire, in termini di conoscenze, competenze e capacità.

### 2.3. Il *Cooperative Learning*

Il *cooperative learning* costituisce una specifica metodologia di insegnamento attraverso la quale gli studenti apprendono in piccoli gruppi, aiutandosi reciprocamente e sentendosi corresponsabili del reciproco percorso. L'insegnante assume un ruolo di facilitatore ed organizzatore delle attività, strutturando *ambienti di apprendimento* in cui gli studenti, favoriti da un clima relazionale positivo, trasformano ogni attività di apprendimento in un processo di "*problem solving* di gruppo", conseguendo obiettivi la cui realizzazione richiede il contributo personale di tutti.

### 2.4. Il *Flipped Classroom*

In ambito educativo l'*insegnamento capovolto* si riferisce a un approccio metodologico che ribalta il tradizionale ciclo di apprendimento, fatto di

lezione frontale e studio individuale a casa con un rapporto docente-studente piuttosto rigido e gerarchico.

L'insegnamento capovolto nasce dall'esigenza di rendere il tempo-scuola più produttivo e funzionale alle esigenze della società dell'informazione, radicalmente mutata in pochi anni.

La rivoluzione di Internet ha permesso la diffusione non solo del sapere scritto ma anche dei contenuti multimediali, rendendo possibile accedere da casa alle lezioni/spiegazioni dei docenti. Il sapere non è più confinato tra le mura delle istituzioni scolastiche e pertanto si pone il problema dell'improduttività di trasmettere in aula quello che è già disponibile a casa. La lezione viene spostata a casa sfruttando appieno tutte le potenzialità dei materiali didattici *online*; lo studio individuale viene spostato in aula, dove il *setting* collaborativo consente di applicare, senza il timore di ristrettezze temporali, una didattica di apprendimento attivo socializzante e personalizzata. L'insegnante può esercitare il suo ruolo di *tutor* al fianco dello studente.

L'insegnamento capovolto fa leva sul fatto che le competenze cognitive di base dello studente (ascoltare, memorizzare) possono essere attivate prevalentemente a casa, in autonomia, apprendendo attraverso video e *podcast*, o leggendo i testi proposti dagli insegnanti o condivisi da altri docenti.

I passaggi di questo metodo si possono schematizzare così:

- a) attivare negli studenti l'interesse per uno specifico argomento, in modo da suscitare un coinvolgimento cognitivo ed emotivo;
- b) problematizzare un tema, trasponendo i contenuti disciplinari da una forma assertiva ad una ipotetica;
- c) attivare strategie cognitive volte a formulare congetture, a proporre metodi di verifica, a ricercare informazioni e a produrre la documentazione scritta delle procedure seguite;
- d) confrontarsi e riflettere in gruppo sulla ricerca prodotta;
- e) valutazione gli esiti del lavoro da parte del docente, sia sotto il profilo dei processi di formalizzazione cognitiva sia sotto quello della acquisizione di conoscenze.

## 2.5. Il *Debate*

Il *debate* è una metodologia che favorisce l'apprendimento cooperativo, permette di acquisire competenze trasversali, smonta alcuni paradigmi tradizionali. È molto praticato nel mondo anglosassone, ma ha le radici nella *disputatio* medioevale.

Consiste in un confronto nel quale due squadre sostengono e controbattono un argomento, ponendosi in un campo (pro) o nell'altro (contro).

Per preparare il *debate* sono necessari: esercizi di documentazione, di ricerca di testi, immagini, film, fonti multimediali e la loro elaborazione critica.

Gli studenti imparano a lavorare in autonomia, a parlare in pubblico, ad ascoltare in modo critico, a strutturare un discorso logico finalizzato alla persuasione, a ricercare e selezionare le fonti, anche attraverso risorse multimediali *online*, a motivare le proprie tesi, a rispettare il punto di vista altrui.

Dal tema scelto prende il via una discussione formale, non libera, dettata da regole e tempi precisi. Esistono vari modelli di riferimento. Ad esempio il Massachusetts Institute of Technology propone su un sito apposito una organizzazione e scansione di attività che “regolano” le due squadre contendenti (<http://web.mit.edu/debate/www/about.shtml>).

Una volta stabilito l’argomento da dibattere e chi sostiene la tesi pro e chi la tesi contro, il *debate* può svolgersi nel seguente modo.

Ogni squadra è composta da tre relatori e tre ricercatori. Inoltre sono presenti un cronometrista e tre giudici.

I relatori si suddividono in: capitano, primo oratore e secondo oratore. Ogni componente della squadra (capitano e oratori) ha 3 minuti a disposizione per sostenere la propria tesi. Se finisce prima di 2 minuti la squadra avrà una penalità, stessa cosa se l’intervento si protrae oltre 15 secondi dal tempo previsto. I ricercatori durante il dibattito compiono una analisi delle fonti, le confrontano e le selezionano in base alla loro attendibilità ed eventualmente le comunicano ai *debaters*.

Il cronometrista controlla che i relatori non eccedano il tempo prefissato per ogni intervento. A 30 secondi dalla scadenza dei 3 minuti fa squillare la suoneria di un cellulare o campanello o in alternativa batte un colpo sul tavolo, ai 3 minuti batte un colpo più deciso o viene fatto suonare di nuovo il campanello.

Si sorteggia la squadra che inizia per prima e si procede col seguente schema:

Capitano della squadra estratta A (sorteggiata ad intervenire per prima) presenta la squadra, l’argomento e inizia a esporre la propria tesi (3’).

Capitano squadra B presenta la squadra, l’argomento e inizia a esporre la propria tesi (3’).

Primo oratore squadra A (3’).

Primo oratore squadra B (3’).

Secondo oratore squadra A (3’).

Secondo oratore squadra B (3’).

Pausa di 5 minuti.

Arringa finale.

Capitano o primo oratore squadra A (3’).

Capitano o primo oratore squadra B (3’).

Pausa di 15 minuti per permettere ai giudici di discutere e assegnare la vittoria a una delle due squadre. La giuria non giudica chi ha ragione, bensì chi ha saputo utilizzare meglio le tecniche e le strategie del *debate*. Un buon *debater* è, prima di tutto, una persona che ha capito le regole del gioco e sa applicarle. Vince in genere chi è stato più bravo a documentarsi, chi è capace di seguire una logica ed esporre un argomento con sicurezza.

## 2.6. Lo studio di caso

Lo studio di caso è una strategia metodologica che, a partire da un caso specifico, problematizzato attraverso una documentazione ampia e diversificata, mira a rafforzare nello studente competenze sia cognitive che formative. Viene sfruttato in diverse aree della scienza, in particolare se ne fa ampio uso nelle scienze sociali, e permette di porre enfasi sull'analisi contestuale dettagliata di un numero limitato di eventi o condizioni e sulle loro relazioni.

Sulla base di quanto suggerito da autori quali Robert E. Stake, Helen Simons e Robert K. Yin, è possibile stabilire sei fasi nello sviluppo di uno studio di caso:

- a) determinazione e definizione dei quesiti della ricerca;
- b) selezione dei casi e determinazione della raccolta dei dati e delle tecniche di analisi;
- c) preparazione alla raccolta dei dati;
- d) raccolta dei dati "sul campo";
- e) valutazione e analisi dei dati;
- f) preparazione della relazione.

Lo schema operativo dello studio di caso è stato pensato per essere applicato nelle scienze empiriche, sia naturali sia sociali. Trasferito in ambito filosofico necessita di essere adeguato a conoscenze teoretiche che solo in alcuni casi (ad esempio l'etica applicata) fanno riferimento a dati sperimentali o a esperienze di vita.

Un settore fatto oggetto negli ultimi anni di numerosi studi di caso è quello della roboetica, l'etica che si occupa del tema della responsabilità nella progettazione e nell'utilizzo dei robot:

- impiego in azioni di guerra dei droni (SAPR, Sistemi Aeromobili a Pilotaggio Remoto);
- l'uso di robot in medicina in interventi di chirurgia;
- i problemi connessi alla diffusione della automobili autoguidate.

Tralasciando questi ambiti di ricerca (come pure casi presi dalla vita reale), si è scelto di analizzare *casi mentali* presentati da *testi* (scritti e/o iconici).

Una seconda caratteristica degli esempi proposti di pratiche di insegnamento-apprendimento è quella di integrare più metodologie (oltre allo studio di caso, *debate*, *problem solving*).

Un terzo aspetto è quello di valorizzare la centralità del *testo*, sia nelle operazioni di analisi testuale, sia in quelle di scrittura delle relazioni sull'intero svolgimento della ricerca da parte degli studenti. Si prevede, infatti, di redigere una relazione finale utilizzando un linguaggio semplice e comprensivo, consentendo al lettore di poter comprendere lo studio di caso in tutte le sue fasi.

### 3. Proposte di esempi di insegnamento partecipativo

Prima di presentare quattro esempi di didattica empirica della filosofia che possono essere sviluppati integrando al loro interno uno o più metodologie di insegnamento partecipativo, vorrei ricordare le iniziative pensate e realizzate da Anna Sgherri nel corso della sua attività di dirigente dell'allora Ministero della Pubblica Istruzione, volte all'aggiornamento e alla formazione in servizio dei docenti di filosofia. Si tratta di un progetto pluriennale di seminari, condotti in collaborazione tra docenti universitari e insegnanti liceali, i cui atti sono stati pubblicati in dieci Quaderni<sup>3</sup> dal 1992 al 2011 e che costituiscono ancora oggi una importante risorsa di materiali didattici cui attingere.

I quattro esempi presentati di seguito possono essere sviluppati integrando al loro interno uno o più metodologie di insegnamento partecipativo: ad esempio lo studio di caso, il dibattito argomentativo (*debate*) e il *problem solving*.

#### 3.1. Il primo esempio ha per tema la questione mente-corpo: *I processi mentali sono riducibili a fenomeni fisici?*

Testo da cui partire è un passo del saggio di Thomas Nagel *Che effetto fa essere un pipistrello?* (1974) poi raccolto nel volume *Questioni mortali. Le risposte della filosofia ai problemi della vita* (Nagel, 2001).

Il *debate* può contrapporre la Tesi 1 – il funzionamento del pensiero umano è spiegabile con teorie materialiste – e la tesi 2 – l'irriducibilità dei fenomeni mentali a semplici fenomeni materiali:

<sup>3</sup> Serie 12 dei "Quaderni del Ministero della Pubblica Istruzione", la "Città" dei filosofi. Per i primi due esempi, riportati di seguito in questo scritto e qui presentati in forma sintetica, si veda la loro esposizione completa in A. Grotti, F. Moriani, *Attendendo lo spuntar del giorno* e A. Bianchi, M. Manzoni, D. Zucchello, *Che cosa significa essere liberi*, entrambi in Bolognini, Villani (2004).

Io desidero sapere che effetto fa essere un pipistrello a un pipistrello. Eppure, se cerco di immaginarlo, sono limitato alle risorse della mia mente, e quelle risorse sono inadeguate per il compito. [...] Crediamo che i pipistrelli provino in qualche versione pena, paura, fame e desiderio e abbiano altri, più familiari tipi di percezione, oltre all'ecogoniometro. Ma crediamo che queste esperienze abbiano anche, in ogni caso, un carattere soggettivo specifico, che va al di là della nostra capacità di comprendere<sup>4</sup>.

Nel riflettere sulla relazione tra fatti e sistemi concettuali sorge un problema: vi sono fatti che non consistono nella verità di proposizioni esprimibili in un linguaggio umano?

### 3.2. Il secondo esempio ha per tema la libertà individuale e le leggi dello Stato: *È lecito disobbedire alle leggi?*

Testi: Locke, Platone, Warburton.

Il testo di Locke (dal *Trattato sul governo civile*) mira a far riflettere gli studenti sui motivi per cui è necessario che la libertà individuale trovi un limite nelle norme civili, così da rendere possibile una stabile e pacifica convivenza tra i cittadini.

Nel passo celebre del *Critone* (50a-52b), Socrate sostiene – come è noto – che non è lecito disobbedire alle leggi. Platone si sofferma sul rapporto tra il cittadino (con la sua esigenze di libertà e di giudizio) e la legge e sul fondamento dell'obbedienza a quest'ultima.

Nigel Warburton, ne *Il primo libro di filosofia* (Warburton, 1999), si sofferma sul problema della disobbedienza civile a partire dagli esempi di Martin Luther King e Gandhi. Prospettando un problema pratico (come deve comportarsi la comunità di fronte ad una legge o ad un provvedimento governativo ingiusti?), il testo invita a riflettere sul delicato equilibrio tra libertà individuale (di agire e dunque anche di disobbedire) e supremazia della legge.

### 3.3. Il terzo esempio pone il problema se *il bello in arte sia ancora un criterio estetico?*

Questo studio di caso rimanda per la ricerca a operazioni di analisi di materiali di diverse tipologie.

1. Fonti iconografiche. Opere d'arte novecentesche in cui avviene la dissoluzione del paradigma del bello come criterio estetico, ad esempio:
  - il *ready-made* di Marcel Duchamp (immagine della *Roue de Bicyclette*, 1913);

<sup>4</sup> Cit. in Grotti, Moriani, cit., pp. 238-9.



- la Pop Art di Andy Warhol (immagine della *Campbell's soup can 1*, 1962).
- 2. Testi filosofici che presentano letture introduttive su:
  - la teoria del bello in Kant;
  - la tesi hegeliana della *morte dell'arte*;
  - il pensiero estetico di Benjamin e di Adorno;
  - la «destituzione filosofica dell'arte» di Arthur Danto.

In particolare il saggio di Danto *La destituzione filosofica dell'arte* mostra come *Le lattine di zuppa Campbell* di Andy Warhol nella loro banalità subiscono una trasfigurazione che le assegna a una categoria ontologica diversa dalle loro controparti acquistabili al supermercato. Due cose percettivamente identiche hanno uno statuto ontologico diverso: una è un'opera d'arte, l'altra resta la mera cosa che è.

L'arte rivelò la sua natura filosofica quando ci si rese conto che quantunque le differenze tra la Brillo Box di Warhol e il reale contenitore per spugnette insaponate fossero enormi, esse non erano riconoscibili né spiegabili mediante una qualche sorta di analisi scientifica. Sarebbe stata invece necessaria un'analisi filosofica (Danto, 2008, p. 202).

#### 3.4. Il quarto esempio è uno studio di caso che pone la domanda *se sia possibile una ontologia al cinema*

Analisi dei materiali per la ricerca.

Fonti scritte:

- Julio Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film* (Cabrera, 2007). Il saggio mostra le affinità tematiche tra i classici della filosofia e grandi film.

Cabrera nel capitolo su Antonioni scrive: «Antonioni può essere considerato come il maggior filosofo cinematografico esistente, come il più grande ontologo visivo, un vero e proprio Heidegger dell'immagine» (ivi, pp. 252-72).

Fonti filmiche:

- Michelangelo Antonioni, *L'eclisse*. Con Monica Vitti, Francisco Rabal, Alain Delon, Louis Seigner, Lilla Brignone. Drammatico, b/n durata 125 min., Italia 1962.

*Riflessione teorica sul linguaggio cinematografico.*

Si può riflettere sulla nozione di «ragione logopatica»: è la nozione che sta a fondamento della «filosofia del cinema» di Cabrera, e che porta alla distinzione tra i «concettidea» e i «concettimmagine». I primi sono i concetti astratti della logica; i «concettimmagine», invece, sono le immagini

del cinema, capaci di rappresentare problematiche universali concernenti il mondo, l'uomo o i valori: la specificità del cinema risiede nell'arricchire questi contenuti con un alto grado di coinvolgimento emotivo. Per l'autore argentino il cinema si serve di un linguaggio «logopatico», che è in grado di appassionare lo spettatore attraverso sensazioni ed emozioni. La «razionalità logopatica», cui il linguaggio cinematografico si appella, tende ad una comprensione del reale che recupera la componente affettiva dei processi cognitivi, consentendo al soggetto di immedesimarsi emotivamente nella rappresentazione cinematografica e di riviverla.

*Visione del film* L'eclisse.

Richiamo l'attenzione su due sequenze.

1. La protagonista, Vittoria (Monica Vitti), sperimenta la percezione del vuoto e del nulla che caratterizza la relazione con il suo compagno, Riccardo (Francisco Rabal). Tutto contribuisce a creare il senso di angoscia che avvolge i personaggi, dall'oppressione dell'appartamento in cui vivono alla banalità (apparente) del dialogo che intrattengono. Sembra che lo smettere di amare non abbia una ragione specifica, «non è successo nulla» che lo abbia determinato, dice Vittoria. In termini heideggeriani diremmo che da un lato abbiamo la inautenticità della dimensione ontica dell'esistenza, contenuta nelle cose e nei gesti della quotidianità; dall'altra c'è un'esperienza dell'*essere nulla*, che rimanda, seppure in forme razionalmente inafferrabili, all'apertura verso una dimensione autentica della condizione umana.

2. «Gli ultimi cinque minuti del film», scrive Cabrera, «possono in tal senso essere ricordati come uno dei finali più originali e significativi della storia del cinema» (Cabrera, 2007, p. 258). La macchina da presa si allontana dai protagonisti per riprendere i luoghi in cui essi erano stati, ora animati da persone sconosciute. Sono le immagini dell'esistenza di un mondo del quale essi non sanno nulla e al quale, nel loro disincanto, hanno voltato le spalle, ma che *sta lì* e nel quale loro *sono stati gettati*. È l'ultimo tema heideggeriano che ritroviamo nell'*Eclisse*: il tema della *gettatezza*; ossia di quella condizione fondamentale dell'esistenza che ci fa appartenere a un mondo che ci precede, nel quale siamo stati *gettati*, ignorando sia la nostra provenienza sia la nostra destinazione.

### Nota bibliografica e informazioni sitografiche

AA. VV. (2007), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, UTET, Torino (in particolare il cap. IV: *Come insegnare filosofia analitica*, di Diego Marconi).

BOLOGNINI L., VILLANI M. (a cura di) (2004), *Nuovi moduli di filosofia nel biennio. Seminario ministeriale di formazione e materiali didattici* (Ferrara, 1999-

- 2000), ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, Ferrara-Roma ("Quaderno", 12/7), [http://www.liceoariosto.it/pubblicazioni/cat\\_view/12-pubblicazioni/36-la-citta-dei-filosofi.html](http://www.liceoariosto.it/pubblicazioni/cat_view/12-pubblicazioni/36-la-citta-dei-filosofi.html).
- CABRERA J. (2007), *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*, Bruno Mondadori, Milano.
- DANTO A. C. (2008), *La destituzione filosofica dell'arte*, a cura di T. Andina, trad. it. di C. Barbero, Aesthetica Edizioni, Palermo (ed. or. *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, Columbia University Press, New York 1986).
- DE PASQUALE M. (2016), *I fondamenti teorici della didattica della filosofia*, Diogene Multimedia, Bologna.
- NAGEL T. (2001), *Questioni mortali. Le risposte della filosofia ai problemi della vita* [1979], il Saggiatore, Milano.
- WARBURTON N. (1999), *Il primo libro di filosofia*, Einaudi, Torino (ed. or. 1992).

Al momento della stesura di queste note è annunciata la pubblicazione di uno studio del MIUR, ancora allo stadio di Bozze, dal titolo *Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza*.

Per un quadro informativo sull'insegnamento della filosofia nel mondo si veda il sito dell'UNESCO <http://www.unesco.org/shs/fr/philosophy>.

Indicazioni di argomenti per la costruzione di un syllabo dedicato alla Filosofia, con suggerimenti su testi da leggere in <http://www.cie.org.uk/images/329595-2019-2021-syllabus.pdf>.

Sul versante *critical thinking* spunti dai testi, che propongono esempi tratti da situazioni di vita quotidiana e che sviluppano non solo abilità audio-orali argomentative, ma anche di scrittura:

- COTTRELL S. (2011), *Critical Thinking Skills: Developing Effective Analysis and Argument*, Palgrave Macmillan, New York.
- EPSTEIN R. L., ROONEY M. (2012), *Critical Thinking 4th edition*, Arf Arf, Wadsworth Publishing Company, Belmont (CA).
- THOMPSON G., JENKINS J. (2014), *Verbal Judo: The Gentle Art of Persuasion*, Morrow & Co, New York.

Sul versante francese, materiali interessanti per l'analisi delle potenzialità di una didattica per concetti si trovano sul sito <http://www.philocours.com/Cours.html>, che propone «notions du programme traitées de façon problématisée» in quanto «le cours ne doit en effet pas être un catalogue de concepts mais une véritable réflexion conceptuelle».

Per l'area germanofona, di interesse risulta un sito austriaco, punto di riferimento per associazioni professionali ed accademiche, ricco di esempi di pratiche didattiche che offre numerosi spunti di dibattito interdisciplinare: <https://www.schule.at/portale/psychologie-und-philosophie/detail/einstieg-in-diephilosophie>.

Per l'area spagnola si può consultare il sito per l'insegnamento universitario <http://sophia.ups.edu.ec/index.php/sophia/issue/view/133/showToc>.

Sulla *flipped classroom* Christina Hendricks, dell'University of British Columbia, analizza e discute criticamente gli esiti di questa pratica didattica nell'articolo *The Flipped Classroom in Philosophy – Need To Change Lectures Too*, pubblicato sul sito <http://blogs.ubc.ca/chendricks/2012/11/08/inverting-flipping-reversing-etc-theclassroom/>.

Esempi di *debate* si trovano sul sito del Massachusetts Institute of Technology: <http://web.mit.edu/debate/www/about.shtml> e in quello della George Lucas Educational Foundation: <https://www.edutopia.org/blog/student-debate-deepens-thinking-engagement-ben-johnson>.

Quattro docenti universitari (Jacob Nebel, Wolfson College, Oxford University; Ryan W. Davis, Harvard University; Peter Van Elswyk, Rutgers University e Ben Holguin, New York University) presentano tematiche filosofiche da utilizzare in attività di *debate* nelle scuole secondarie di secondo grado sul sito <https://www.rci.rutgers.edu/~pdv12/tpld.pdf>.

Il sito <http://www.procon.org/debate-topics.php> offre un elenco alfabetico di “argomenti per dibattiti”.

# Spazio recensioni



## Recensioni

M. Ruggeri (a cura di), *Posidonio. Frammenti etnografici*, testo greco e latino a fronte, La Vita Felice (“Saturnalia”, 37), Milano 2016, 191 pp., € 12,50.

Sull’etnografia di Posidonio ci è giunto un buon numero di frammenti e di testimonianze, grazie soprattutto al contributo di Diodoro Siculo, di Strabone e di Ateneo. Alcuni di questi passi sono riconducibili a scritti posidoniani di cui conosciamo il titolo – in particolare, al trattato *Sull’Oceano* e alle *Storie dopo Polibio* – mentre in diversi altri casi l’opera di provenienza ci resta purtroppo ignota. Nei decenni scorsi gli studi sull’etnografia dell’Apamense non sono certo mancati, a livello sia storico che geografico. Su questi aspetti ritorna ora Miska Ruggeri – già autore di uno studio su *Posidonio e i Celti* (Atheneum, Firenze 2000) – con una raccolta dei frammenti più significativi sull’etnografia posidoniana. Nel volume in oggetto, il testo e la traduzione a fronte sono preceduti da un’introduzione e seguiti da un commento ai singoli passi. Sulla scorta dell’edizione di Ludwig Edelstein e Ian Gray Kidd [EK], Ruggeri sceglie di attenersi ai soli frammenti nominali, cioè a quelli in cui Posidonio viene espressamente menzionato. Ciò consente al curatore di fornire un quadro fondato dell’etnografia posidoniana, anche se, com’è noto, da alcuni passi non nominali – contemplati, ad esempio, nella raccolta di Willy Theiler – sono ricavabili utili informazioni in materia. Naturalmente, l’attribuzione di tali passi richiede di essere giustificata volta per volta – e in ciò consiste per noi uno dei maggiori problemi sull’etnografia di Posidonio, al pari di altri ambiti nella sua produzione.

Due aspetti teorici rivestono una particolare importanza a questo proposito: la definizione dello *status* disciplinare dell’etnografia e la sua col-

locazione all'interno del pensiero dell'autore. Da un lato, infatti, Ruggeri constata (p. 25) che nell'antichità l'etnografia era una disciplina posta a cavaliere tra la storia e la geografia, alle quali era per lo più funzionale. I frammenti posidoniani pervenutici, a ben vedere, rispecchiano questa impostazione, presentando le vicende e i caratteri antropici delle popolazioni allora conosciute. Ciò riflette, al contempo, la visione antropocentrica e l'interesse eziologico della filosofia stoica. Dall'altro lato, Ruggeri riscontra (pp. 14-5) che, sino a Panezio, l'interesse per la storia rimase estraneo al pensiero del Portico. E, in effetti, nonostante la produzione di opere politiche, non si può certo dire che la scienza storica sia stata al cuore dello stoicismo delle origini. Il mutato corso degli eventi, accanto forse a un più immediato richiamo alla metodologia aristotelica, dovette però incidere sulla lettura stoica del cosmo, favorendo un rapporto più organico tra le scienze, ivi comprese la storia e la geografia. Come già riscontrava Strabone, d'altronde, proprio nell'*incipit* della sua opera (I 1, 1 = Posidonio, T75 EK), la scienza geografica è di pertinenza del filosofo. Infatti, «l'ampia cultura (*polymatheia*), con la quale soltanto è possibile questo tipo di lavoro (*sc.* la geografia), è posseduta unicamente da chi ha investigato le realtà divine ed umane, la conoscenza delle quali, dicono, costituisce il fondamento della filosofia». Tale compito può dunque essere assolto soltanto dal filosofo, che sa riflettere sull'arte della vita – in tutti i suoi aspetti – e sulla felicità. Tra coloro che meglio hanno incarnato questo ruolo – osserva Strabone – vi furono Anassimandro, Ecateo, Democrito, Eforo, Polibio e Posidonio – a loro modo storici, geografi e filosofi. Emerge così come, nella tarda età ellenistica, la geografia fosse ormai considerata come una scienza a largo spettro, non limitata agli aspetti topografici dell'ecumene, ma intrecciata alle vicende storiche e rivolta allo studio del cosmo nel suo complesso. Secondo gli stoici, infatti, il cosmo è «il sistema formato dagli dèi e dagli uomini, e dai prodotti degli uni e degli altri» (*SVF* II, 527), e, pertanto, la geografia ha titolo per occuparsi non solo della morfologia dei territori e dei relativi aspetti etnografici, ma anche di quelli meteorologici, etologici, geologici, strategici e politici – tra gli altri. Ciò riflette un ampliamento nelle sfere di competenza della geografia e della filosofia, ma anche una loro parziale sovrapposizione. Nella prospettiva posidoniana – si potrebbe dire – la filosofia diviene così un sistema integrato di scienze, dedicate ai diversi aspetti di un cosmo ormai *simpatetico* in ciascuna delle sue parti, perché animato da un unico pneuma (pp. 9 e 22).

Entrando nel merito dei frammenti raccolti da Ruggeri, le tematiche affrontate possono essere sommariamente distinte in tre ambiti: 1. questioni di ordine geografico, geologico e mineralogico; 2. questioni etnografiche relative alle popolazioni “orientali”; 3. questioni etnografiche relative alle popolazioni “occidentali”, tra cui i Celti e i Romani. Circa il primo



aspetto, un particolare interesse riveste la teoria posidoniana delle zone climatiche (fr. 1 Ruggeri [R.]), tramandataci da Strabone e riconducibile al trattato *Sull'Oceano*. Alle cinque zone già individuate da Parmenide sulla base dei fenomeni celesti (*pros ta ourania*), Posidonio aggiunse due ulteriori zone subtropicali – una per ciascun emisfero –, utili a spiegare anche i fenomeni antropici (*pros ta anthrôpeia*; cfr. Strabone II 2, 3 = fr. 49 EK). Come si comprende, dunque, accanto a criteri astronomici e topografici, relativi cioè alla proiezione delle ombre e alla cartografia terrestre, la classificazione di Posidonio teneva conto di valutazioni etnologiche, desunte dalla storia e dai caratteri delle popolazioni sul pianeta. Questo duplice approccio fa del trattato *Sull'Oceano* un'opera geografica «positiva e tecnica» (p. 23), perché basata sull'osservazione personale e su criteri di misurazione matematica. Ciò – osserva Ruggeri – avvicina lo scritto di Posidonio ai trattati moderni in materia.

Il secondo e il terzo ambito, invece, sono illustrati dal curatore in questa prospettiva: «Tutta l'etnografia di Posidonio si basa sul costante contrasto tra vita dei popoli nordici-occidentali e vita dei popoli meridionali-orientali, che si traduce poi in quello tra vigoria e mollezza, sostanza e forma, semplicità e sofisticata raffinatezza» (pp. 181-2). Numerosi sono i frammenti orientati in questa direzione: quelli che condannano il lusso sfrenato, gli sprechi e il servilismo alla corte siriana e a quella partica (fr. 3, 5, 7-11, 16, 17 R.); e quelli che, viceversa, lodano la sobrietà, la tenacia e la virtù dei Celti e dei Romani (fr. 23-27 R.). In questo quadro relativamente compatto non mancano tuttavia le eccezioni, quando Posidonio, ad esempio, critica la irriflessività, la ferocia e le macabre usanze delle popolazioni settentrionali, alle quali i Romani cercarono di porre un freno (cfr., ad esempio, il fr. 32 R.). Tra gli aspetti di maggior interesse etnografico vi è l'individuazione dell'origine dei Germani e il loro rapporto con i Celti, una questione che purtroppo le fonti non aiutano a dirimere (cfr., ad esempio, i fr. 18 e 30 R.). Se infatti a tratti i Germani sembrano presentati come un *ethnos* autonomo rispetto ai Celti – probabilmente in quanto separati dal corso del fiume Reno –, in altri casi la differenza tra le due popolazioni è a stento percepibile, al punto che, secondo Ruggeri, «Posidonio poteva forse conoscere il nome di “Germani”, ma di sicuro non li distingue dai Celti» (p. 155). In tal senso, non è escluso che, secondo più fonti antiche, “Celti” indicasse la popolazione (*ethnos*) a cui venivano ricondotte stirpi o etnie (*genê*) differenti, in ragione della loro diversa collocazione geografica. Altri frammenti, infine, si occupano degli usi e dei costumi quotidiani delle diverse popolazioni.

Nel complesso, si riscontra che la traduzione dei frammenti proposta da Ruggeri è di norma fedele al testo, mentre il commento è sintetico, ma puntuale; in esso prevalgono i riferimenti alle fonti antiche, mentre il

confronto con la letteratura secondaria è più sobrio e generale. Accanto alla cura formale del volume, tali caratteristiche fanno di questo lavoro un utile sussidio per chi voglia accostarsi all'etnografia posidoniana.

*Emmanuele Vimercati*

D. Orsi, *Michael Oakeshott's Political Philosophy of International Relations. Civil Association and International Relations*, Palgrave Macmillan, London 2016, 174 pp., € 119,59.

Il libro di Davide Orsi, uno dei pochi studiosi italiani ad essersi occupato ampiamente di Michael Oakeshott, vuole esplorare quei concetti della sua filosofia politica che possono contribuire ad affrontare le dimensioni storiche, sociali e morali della società internazionale. La teoria della normatività, la critica del razionalismo, la sua originale lettura della storia dei moderni Stati europei e soprattutto l'individuazione di due «caratteri ideali» antinomici tipici della condizione civile, definiti dal filosofo britannico *civil association* e *enterprise association* (ovvero un ordine legale di regole formali non-strumentali opposto ad un modello associativo fondato su fini sostantivi), sarebbero utilizzabili come fondamentali chiavi di lettura per la comprensione delle relazioni internazionali nella politica globale contemporanea.

Orsi indica, nell'adesione di Oakeshott all'Idealismo Assoluto, il *fil rouge* che tiene insieme tutti i campi in cui si è esercitata la sua indagine filosofica e ne costituisce il presupposto a livello epistemologico e meta-teoretico. Secondo Orsi, che su questo punto si distanzia da numerosi altri commentatori, il pensiero politico di Oakeshott andrebbe interpretato in continuità con la peculiare impostazione idealistica della sua prima opera, *Experience and Its Modes* (Cambridge University Press, Cambridge 1933), in cui il filosofo identifica infiniti possibili "modi dell'esperienza", dai quali le varie forme di conoscenza umana (storia, scienza e morale) emergono storicamente come "arresti" dell'esperienza stessa e che, essendo basate su autonomi e incommensurabili presupposti logici, non sono gerarchizzabili né teleologicamente ordinate nel loro sviluppo storico e si esprimono attraverso loro specifici linguaggi.

Questa visione sottolineerebbe la pluralità delle prospettive da cui si deve osservare la condotta dell'essere umano che, attraverso l'immagine della *conversazione* (considerata da Orsi una rilettura della dialettica), si riconosce tuttavia come un intero in associazione con altri esseri umani. La stessa linea di pensiero si può rintracciare, secondo Orsi, in *On Human Conduct* (Clarendon Press, Oxford 1975; trad. it. di G. Maggioni, *La condotta umana*, il Mulino, Bologna 1985), dove Oakeshott teorizza due

ordini di indagine categorialmente diversi riferiti agli “accadimenti” o *going-on* intesi, in un senso, come “manifestazioni di intelligenza”, espresse in qualsiasi attività umana consapevole, e in un altro come “processi causali”, presi in esame dalle scienze naturali, i quali generano autonomi e distinti «idioms of inquiry» (ivi, pp. 12-5), concepiti come piattaforme condizionali di comprensione non sovrapponibili tra di loro. In questo contesto, nell’analisi della condotta umana, in cui ogni azione è appresa e storicamente condizionata e situata, la filosofia svolge il compito di attività puramente critica, volta ad identificare i postulati dei vari concetti, nel tentativo, mai concluso e interminabile, di definire un loro significato universale e incondizionato.

A partire da tali presupposti Orsi analizza poi il contributo di Oakeshott al cosiddetto Secondo Grande Dibattito sulla politica internazionale e alla discussione sulla “svolta normativa”, dedicando ampio spazio al confronto fra diverse e talora molto eterogenee posizioni che vanno dall’approccio classico (Bull, Butterfield, Wight, Schmitt, Morgenthau) al costruttivismo nel campo delle relazioni internazionali, il cui principale punto di riferimento viene individuato da Orsi nelle teorie e nella sintesi di Christian Reus-Smit.

Se la critica di Oakeshott al razionalismo ha come esito un’originale rivalutazione della conoscenza pratica, tradizionale e consuetudinaria, ciò vale anche per la vita politica e per le pratiche morali delle comunità, a cui viene attribuito un valore normativo, ma senza alcuna pretesa dimostrativa, dato il loro carattere di assunzioni condivise storicamente situate. Allo stesso modo la storia è la ricostruzione di un “passato pratico”, vivente e relativo a ciò che sta accadendo nel momento in cui viene ricostruito dallo storico. Essa non fornisce dunque “dati assoluti”, ma permette di anticipare eventi futuri e di interrogarsi sul valore morale delle azioni passate o sull’origine di ciò che avviene attorno a noi, senza poter però trovare leggi storiche, regolari e universali. Di particolare interesse è la riflessione di Orsi sui rapporti fra Oakeshott e i costruttivisti: come Orsi fa opportunamente notare, Oakeshott condivide con questi ultimi l’opposizione a qualunque forma di essenzialismo e di scientismo e l’idea che la politica sia il risultato dell’attività razionale di agenti individuali. Oakeshott, tuttavia, fonda esplicitamente la sua concezione nell’idealismo ed è convinto, diversamente da molti pensatori costruttivisti, che la filosofia non possa avere alcun ruolo emancipatorio dal momento che essa è radicalmente distinta dalla pratica, mentre la sua funzione critica si esplica al di là e separatamente dalla pratica stessa.

D’altra parte, per quanto riguarda la moralità nella condotta umana e la natura del ragionamento normativo, Oakeshott propone un modello antimetafisico e scettico che, senza affermare la natura “sentimentale”

dell'agire etico e normativo, lo considera espressione di agenti intelligenti che rispondono a una situazione compresa (o meno). La ragion pratica e quella politica si esplicano nella partecipazione a una *conversazione* culminante nel riconoscimento di obblighi e norme morali soggetti alle vicissitudini storiche contingenti e dunque inseparabili dalle concrete comunità storiche che le elaborano.

I concetti di associazione civile e di associazione d'impresa, a cui si è accennato all'inizio, sono ricordati come aspetti costituenti della società civile e possono essere usati per comprendere la storia politica dei moderni Stati europei grazie ai corrispondenti caratteri ideali di *societas* o nomocrazia e *universitas* o teleocrazia, che vi si trovano sempre insieme e contingentemente legati, anche se, secondo Oakeshott è nei regni medievali intesi come *societates* che gli Stati europei trovarono la loro origine storica.

Successivamente due circostanze relative alla sfera internazionale hanno favorito il successo crescente del modello teleocratico rispetto a quello della *rule of law* nell'attività di governo degli Stati: il colonialismo, nel quale, secondo la celebre affermazione di Burke «lo Stato è travestito da mercante» e soprattutto la guerra, la cui continua minaccia ed attuazione ha contribuito a far prevalere la concezione dello Stato come associazione d'impresa volta al conseguimento di obiettivi sostantivi e con un unico fine comune: la vittoria (che nel ventesimo secolo ha coinciso con l'annientamento del nemico).

A parere di Orsi, solo una teoria pluralista della società internazionale, ispirata sia all'idea di una morale in continua evoluzione che alla nozione oakeshottiana di associazione civile, potrebbe offrire un modello di ordine legale formale in grado di gestire, di volta in volta, la conflittualità, senza imporre limitazioni coercitive della libertà individuale e senza riferimenti ad una utopistica ed incongruente idea di Bene comune da perseguire.

Oakeshott teorizza, infatti, la legge e la moralità come forme di una *pratica* non strumentale né prudenziale, ma capace di specificare il contesto condizionale in cui prendono posto azioni e scelte individuali; essendo un prodotto dell'intelligenza umana, le relazioni che la legge e la moralità determinano possono essere apprezzate soltanto se vengono comprese, riconosciute e condivise come condizioni obbligatorie di una condotta *giusta*, che è il risultato di una costruzione sociale, di una *tradizione morale*.

Analogamente, alla luce di queste considerazioni, trova la sua giustificazione la tesi di Orsi che la società internazionale possa essere concepita, in linea con il fondamentale pluralismo dell'interpretazione oakeshottiana, come costituita da una *rule of law* che consiste nella codificazione di concrete pratiche morali e leggi consuetudinarie internazionali, contin-

genti ma non arbitrarie, intese come il risultato di relazioni storicamente fondate fra agenti internazionali.

Per concludere, Orsi riesce a costruire e ad offrirci una visione d'insieme ricca ed articolata, che intreccia la filosofia politica di Oakeshott e i suoi fondamenti filosofici – dall'idealismo delle origini, a Hobbes, a Montaigne – con il dibattito più recente sulla natura e la gestione delle relazioni internazionali, in un attento e puntuale percorso di rimandi concreti e di intersezioni teoriche che, attraverso tutto il libro, permettono al lettore di cogliere in pieno l'originalità di una riflessione come quella di Oakeshott, assieme alla sua attualità ed utilità.

Paola Mastrantonio

R. Bodei, *Limite*, il Mulino, Bologna 2016, 124 pp., € 12,00.

Indagando la valenza polisemica del concetto di limite entro un quadro storico a più dimensioni, con questo suo nuovo libro ricco di acute analisi e di lucidi interrogativi, Remo Bodei ci invita a riscoprire l'importanza di un'esperienza etica del limite. Nel primo capitolo – *I nostri limiti fisiologici* – Bodei mette in chiaro con molta decisione che il prodigioso sviluppo della fisica, delle biotecnologie, dell'informatica o dell'intelligenza artificiale ha reso di fatto possibile l'annientamento di molti limiti. Dall'altra Bodei focalizza l'attenzione sulla dialettica del desiderio che prendendo forma entro la storia della «carne», alimenta quel «gusto» di infinito inteso come «forma del nulla» (p. 19) capace di rinvigorire la forza dell'immaginazione (nella poesia, nella letteratura, come nell'arte), che fa varcare la soglia del reale. Nella tesi interpretativa di Bodei, grazie alla costante evoluzione del nostro cervello, ciascun individuo ha la possibilità di spostare i confini del proprio io e pertanto di diventare ciò che non è nell'immediato presente, secondo uno straordinario mutamento di prospettiva sia rispetto alla modernità sia alla postmodernità (p. 79). Si tratta di un percorso evolutivo di ampia portata che ha determinato, sul versante cognitivo, la genesi di «uomini bionici», mentre, sul versante dell'agire pratico, ha consentito ad un sempre più crescente numero di soggetti di modulare la propria identità in controtendenza con i dettami della tradizione. Anche grazie alla diffusione degli psicofarmaci a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, il benessere psicologico è diventato un facile traguardo, benché ciò abbia comunque modificato il rapporto col dolore e con la sofferenza psichica (p. 23), rendendo molti soggetti più fragili di fronte a queste nuove e rischiose libertà. Eppure, vediamo come in questo percorso – che da Platone arriva fino ad Heidegger – la morte sia rimasta il limite supremo, un nodo teorico e pratico ancora tutto da sciogliere, che qua-

lora venga trascurato o addirittura rimosso, può rendere la vita insopportabile, soprattutto perché, per una sorta di cinismo del destino, la morte chiama in causa la vita (p. 27). Il fatto che la morte riguardi in prima istanza (e forse anche in ultima) la vita, consente, almeno in linea di principio, di porsi con un maggiore senso di responsabilità verso ogni istante dell'esistenza come mostrano bene le filosofie materialiste (da Epicuro e Lucrezio fino a Spinoza), ma come mostra anche la dogmatica cristiana. Esistono tuttavia altrettanti casi in cui il pensiero della morte, invece di rafforzare la responsabilità verso ogni momento della vita (giacché prima o poi si arriva ad un termine ultimo in cui non sarà più possibile invertire a nostro arbitrio il corso degli eventi), sottrae fatalmente alla vita di quaggiù la sua serietà, consegnando l'io ad una doppia disperazione: per la vita e per la morte. Sulla scorta di queste considerazioni, nel secondo capitolo – *Natura e civiltà* – Bodei indaga la dimensione temporale del passato, cogliendo nel variare del nostro rapporto con la natura e col cosmo (e finanche con la storia, la politica e la morale) la genesi di visioni utopiche di giustizia ed eguaglianza, le quali hanno risentito in misura considerevole delle grandi scoperte geografiche del Cinquecento e del Seicento (p. 46). Bodei mostra bene come le ucronie, ossia le società perfette situate nel tempo, sorte col romanzo di Mercier *L'anno 2440*, del 1770, abbiano riattivato un rapporto costruttivo con la dimensione del futuro, rapporto reso possibile anche dalle rivoluzioni politiche. Spostando l'attenzione sul versante dell'esperienza autobiografica, Bodei osserva che il viaggio è diventato un'esperienza «oceanica» e che l'essere senza dimora in un hegeliano «viaggio di scoperta» senza meta si è trasformato persino in un «privilegio» (p. 48). È ormai riconosciuto con ampie convergenze che il conseguimento di questa visione sinottica degli eventi e lo sviluppo della coscienza di essere inseriti in un vasto contesto abbia comportato, in particolar modo nel secolo scorso, seri problemi di «orientamento» e di senso, che hanno gettato discredito sull'idea di verità, talvolta abusando del monito nietzschiano «non esistono fatti ma solo interpretazioni». Nel riconsiderare questa grande eredità storica – una storia profondamente segnata da annunci impressionistici come «Se Dio non esiste, tutto è concesso» di Dostoevskij, oppure «Dio è morto» di Nietzsche, o ancora «Vietato vietare!» degli studenti parigini del Sessantotto – annunci orientati in larga misura alla delegittimazione dei limiti, secondo Bodei non è più possibile esimersi dal ritrovare un qualche equilibrio tra la dimensione psicologica privata e quella pubblica per rendere il nostro io «più aperto alle vicende comuni» (p. 79). Il soggetto erede più o meno critico delle grandi ideologie novecentesche è chiamato a distinguere ad esempio tra la prometeica volontà di superare i limiti – una volontà di potenza che in molti casi della storia ha consentito le grandi rivoluzioni e

le grandi scoperte – e, dall'altra, il limite invalicabile rappresentato dalle «fatali catene di errori di valutazione e di previsione» che sono determinate nietzscheanamente dalle pulsioni autodistruttive di individui e popoli, i quali finiscono per accorgersi «troppo tardi degli irrimediabili danni da loro provocati» (pp. 98-9). L'attenzione che Bodei riserva nell'ultimo capitolo – *Imparare a distinguere* – all'inconsapevole e dissennato desiderio d'annientamento della nostra specie, testimoniato dal suo atteggiamento predatorio dei confronti della Terra e delle sue risorse, rappresenta uno tra i passaggi più decisivi del suo libro, proprio perché l'assenza di misura – che è teorizzata da Machiavelli rovesciando il paradigma classico della *mesotes* – viene messa in rapporto con la pulsione autodistruttiva del soggetto umano. In effetti, come osserva lucidamente Bodei, le inquietudini che precedono lo scoppio della Prima guerra mondiale sono l'avvisaglia (in campo artistico e politico) della fine del periodo di benessere introdotto dalla Seconda rivoluzione industriale (pp. 102-3). Analogamente, l'immagine dell'io labile che «si fonde con la massa dei suoi commilitoni» (p. 103) non solo continua a rappresentare uno tra gli oggetti di indagine privilegiati per la psicologia collettiva, ma costituisce anche un monito permanente per le società contemporanee eredi di una «cultura dell'estremo», la quale ha finito per smontare progressivamente «i millenari meccanismi d'inibizione delle aspettative terrene» (p. 109). Dopo le ferite totalitarie del secolo breve, la compromissione dello spazio di libertà – che dovrebbe essere connaturato ad ogni società civile – sembra trovare nuove conferme nel consumismo contemporaneo e nell'industria delle vacanze che fanno da *pendant* alla disoccupazione diffusa, al precariato e alle forme di lavoro senza qualità. In merito a quest'ultimo aspetto Bodei sottolinea molto bene come un lavoro inappagante prepari la «sospirata presa di congedo da se stessi», la quale, a sua volta, compromette l'*otium* produttivo e la cura di sé. Ma è il costante «sfondamento delle barriere morali» a fare ancora da problema per le società contemporanee, animate da un «politeismo di valori» e da «tortuosi compromessi pratici», ottenuti talvolta al ribasso, come spesso accade in politica. Eppure, molti degli interrogativi morali, ad esempio sul buono e sul cattivo, sul lecito o l'illecito, sono destinati a non avere risposte convincenti e univoche, proprio a causa dell'inflazione delle possibili soluzioni. Purtuttavia – e anche qui l'analisi di Bodei si fa sempre più calzante – i limiti da rispettare non cessano di esistere, anche quando ci troviamo in uno spazio non omogeneo di verità morali. E siffatti limiti non smettono di interrogare le coscienze, ponendole di fronte al conflitto tra assolutezza e relatività delle norme, conflitto dal quale, così conclude Bodei, dovrebbe scaturire un po' di miglioramento, anche minimo.

Riccardo Roni

